T.C
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

AMAÇ, YAPI VE İŞLEYİŞ YÖNÜNDEN FIKIH MEZHEBİ

Doktora Tezi

BÜNYAMİN KORUCU

İstanbul 2022

T.C

MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

AMAÇ, YAPI VE İŞLEYİŞ YÖNÜNDEN FIKIH MEZHEBİ

Doktora Tezi

BÜNYAMİN KORUCU

Danışman: Doç. Dr. NAİL OKUYUCU

İstanbul 2022

GENEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı	: Bünyamin Korucu
Anabilim Dalı	: Temel İslâm Bilimleri
Tez Danışmanı	: Doç. Dr. Nail Okuyucu
Tez Türü ve Tarihi	: Doktora – 2022
Tez Adı	: Amaç, Yapı ve İşleyiş Yönünden Fıkıh Mezhebi
Anahtar Kelimeler	: Fıkıh, Mezhep, Amel, Ölçme, Kıyas, Amel Ölçme, Amel Ölçme Aracı

ÖZET

Genel olarak mezhep ve daha hususi olarak fıkıh mezhepleri özellikle modern dönem araştırmalarda ilgi konusu olmuştur. Fıkıhta mezhebin anlam çerçevesi, fıkıh mezheplerinin doğuşu, teşekkülü, yayılması ve ilgili süreçler hakkında gerek oryantalist çevrelerde, gerek İslâm dünyasında çok sayıda araştırma yapılmıştır. Gerçekleştirilen araştırma ve tartışmalar neticesinde ilgili konular hakkında çeşitli yaklaşımlar ortaya konmuş, fıkıh mezheplerinin doğası, yapısı ve işlevi hakkında farklı tasavvurlar teklif edilmiştir. Bu çalışmada fıkıh mezheplerini açıklamaya yönelik daha önceki yaklaşımları kuşatacak, kendi bünyesinde anlamlı kılacak ve söz konusu tasavvurların gerçek bağlamlarını bulmalarına imkân verecek yeni bir bakış akışı geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu yeni yaklaşıma göre mezhep bir "araç" olarak tasvir edilmiş ve fıkıh mezhepleri mükelleflere ait amellerin şer'î değer hükümlerini tespit amacıyla geliştirilmiş amel ölçme araçları olarak tasavvur edilmiştir.

GENERAL INFORMATION

Author	: Bunyamin Korucu
Field	: Basic Islamic Sciences, Islamic Law
ThesisSupervisor	: Associate Prof. Nail Okuyucu
Degree Awarded & Date	: Phd – 2022
Thesis Name	: Fiqh Madhhab In Terms Of Purpose, Structure, and Functioning
Keywords	: Fiqh, Madhhab, ʿAmal (Behavior), Measurement, Qiyās, Measuring ʿAmal, Behavior Measuring Tool

ABSTRACT

The concept of madhhab in Islamic thought and more specifically fiqh madhhabs have been the subject of interest especially in the modern period. A great deal of research has been done both in orientalist circles and in the Islamic world on the meaning of the madhhab in fiqh, the birth, formation, spread of fiqh madhhabs and related processes. As a result of the research and discussions carried out, various approaches have been put forward on the relevant issues, and different conceptions have been proposed about the nature, structure and function of the fiqh madhhabs. In this study, it has been tried to develop a new perspective that will encompass the previous approaches to explaining the fiqh madhhabs, make them meaningful in their own context, and allow them to find the real contexts of the aforementioned conceptions. According to this new approach, the madhhab was described as a "tool" and the fiqh madhhabs were conceived as behavior measurement tools developed to determine the value of the liables' behaviors in the shari'ah.

İÇİNDEKİLER

ÖZET i
ABSTRACT ii
İÇİNDEKİLER iii
ÖNSÖZ viii
KISALTMALAR xiv

G İ R İ Ş

I. KONU VE AMAÇ 1
II. KAVRAMSAL ÇEVREVE 6
III. KAYNAKLAR VE YÖNTEM 10

B İ R İ N C İ B Ö L Ü M

MEZHEP KAVRAMI VE YAPI-İŞLEYİŞ YÖNÜNDEN MEZHEP

I. MEZHEP KAVRAMI: KLASİK TASAVVURLAR VE MODERN DÖNEM YÖNELİMLER 17
A. Klasik Kaynaklarda Mezhep 17
1. Klasik Arap Dili Sözlüklerinde Mezhep 17
2. Klasik Fıkıh Eserlerinde Istılâh Olarak Mezhep 19
3. Klasik Dönemde Mezhebi Tahlîle Yönelik İlk Teşebbüsler 24
B. Modern Dönemde Mezhep Tasavvurları 40
1. Modern Batıda Mezhep Tasavvurları 47
2. Modern Dönemde Fıkıh Mezheplerini Açıklamaya Yönelik Yaklaşımlar 49
a. Batılı Çalışmalarda Fıkıh Mezheplerine Yaklaşımlar 50
b. İslâm Dünyasında Fıkıh Mezheplerine Yaklaşımlar 62

II. YAPI VE İŞLEYİŞ YÖNÜNDEN MEZHEP: YENİ BİR TASAVVUR 70
A. Bir Âlet Olarak Mezhep 70
B. Bir Yapı ve Sistem Olarak Mezhep 78
C. Bir Teknoloji Olarak Mezhep 80
III. MEZHEP ÇALIŞMALARINI MÜSTAKİL BİR ALT DİSİPLİNE DÖNÜŞTÜRMENİN İMKÂNI VE YENİ BİR PERSPEKTİF 86
A. Fıkıh Tarihinde Mezhep Çalışmalarını Müstakil Bir Alt Disipline Dönüştürme Tasarısı: Kâfiyeci'nin Çabaları 88
B. Mezheplere İlişkin Müstakil Bir Alt Disiplinin Tedvîni İçin YeniBirPerspektif 94

İ K İ N C İ B Ö L Ü M

AMAÇ VE İŞLEV YÖNÜNDEN MEZHEP

I. AMAÇ KAVRAMI 97
II. AMAÇLAR HİYERARŞİSİ 102
A. Amaçlar Hiyerarşisinde Mutlak Gâye Olarak Tanrı 106
B. Amaçlar Hiyerarşisinde Gâyeli Varlıklar Olarak Âlem ve İnsan 109
III. AMAÇLAR HİYERARŞİSİNDE MEZHEBİN KONUMU 116
A. Allah-Âlem-İnsan İlişkisi Bağlamında Mezhebin Konumu 116
B. Din-Şerîat-Fıkıh İlişkisi Bağlamında Mezhebin Konumu 119
1. Din-Şerîat-Fıkıh İlişkisi: Klasik ve Modern Dönem Yaklaşımlar 120
a. Klasik Dönem Yaklaşımlar 120
b. Modern Dönem Yaklaşımlar 130
2. Din-Şerîat-Fıkıh İlişkisinde Mezhebin Konumu: Kâfiyeci'nin Tahlilleri Işığında Yeni Bakış Açıları 136
C. Fıkıh ve Fıkıh Usûlü İlişkisi Bağlamında Mezhebin Konumu 143
VI. FIKIH FAALİYETİNDE MEZHEBİN İŞLEVİ 148

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÖLÇME KAVRAMI VE FIKIHTA AMEL ÖLÇME SÜRECİ OLARAK KIYAS

I. ÖLÇME VE İLGİLİ KAVRAMLAR 161

II. SOSYAL BİLİMLERDE DAVRANIŞ ÖLÇME 173

A. Sosyal Bilimlerde Davranış ve İlgili Kavramlar 173

B. Sosyal Bilimlerde Davranış Ölçmenin Anlamı, Önemi ve Gereği 176

C. Sosyal Bilimlerde Davranış Ölçme ve Değerlendirme Süreci 179

1. Ölçülecek Özelliğin Belirlenmesi 180

2. Ölçme İşleminin Gerçekleştirilmesi 181

3. Ölçme Sonucunun İfade Edilmesi: Değerlendirme/Değerleme 182

III. FIKIHTA DAVRANIŞ ÖLÇME VE DEĞERLENDİRME 183

A. İslâm Düşüncesinde Amellerin Ölçülmesi 183

B. Fıkıh Tarihinde Amel Ölçme Fikri 187

C. Fıkıhta Amelleri Ölçmenin Anlamı ve Önemi 195

IV. FIKIHTA ÖLÇMENİN KONUSU OLARAK AMEL 202

A. Amel Kavramı 202

B. Amel-Tutum-Davranış İlişkisi 208

V. FIKIHTA AMEL ÖLÇME OLARAK KIYÂS 212

A. Ölçme Olarak Kıyas ve İlgili Kavramlar 212

B. Şer'î Deliller Bakımından Kıyasın Konumu ve İşlevi 221

1. Fıkıh Usûlü Eserlerinde Delil Kavramı 222

a. Delilin Tanımı 222

b. Delilin Kısımları 225

ba. Menşei Bakımından Delilin Kısımları 225

bb. Kat'îliği Bakımından Delilin Kısımları 227

2. Şer'î Delliller Tasnifinde Kıyasın Konumu ve İşlevi 230

C. Kıyasın Kapsamı: Klasik Tartışmalar ve Yeni Bir Yaklaşım 254

1. Kıyasın Kapsamına Dair Klasik Tartışmalar 254

2. Yeni Bir Yaklaşım: Amel Ölçme Süreci Olarak Kıyas 268
3. Amel Ölçme Sürecinin Aşamaları 279
a. Referans Ölçülerin (Asıllar) Tespiti 279
b. Asıllar Üzerinden Amel Ölçme İşlemi 282
c. Amel Ölçme Sonucunun İfade Edilmesi: Değerlendirme / Hüküm 283
SONUÇ 287
BİBLİYOGRAFYA 293

ÖNSÖZ

Mezhep ve benzeri yapılar ortaya çıktıkları şartlarda muhatap aldıkları toplumların ihtiyaçlarına cevap veren ve bu nedenle toplumsal karşılığı olan kurumlardır. Sürekli değişen ve dönüşen, devingen bir karaktere sahip hayat karşısında istinat ettikleri ana ilkelere hareket kabiliyeti sağlayan benzer yapılar entelektüel faaliyet gerçekleştiren farklı alanlarda da farklı isimlerle mutlaka var olagelmişlerdir. İnsanı, hayatı ve bunlara dair değişim ve dönüşümleri İslâmî düşünüş ilkeleri uyarınca okuma ve anlama uğraşı olarak fıkhın ve onun doğal çıktısı durumundaki mezheplerin zaman içinde gösterdikleri dönüşüm de hayatın devingen karakterine uygun olarak bu yapıların sahip olduğu devingenlikle, mezheplerin hareket kabiliyeti ve hayatı elden kaçırmama başarısıyla izah edilebilir. Nitekim sosyoloji bilimi açısından değerlendirildiğinde din ve mezhep ilişkisini açıklama yönündeki yaklaşımlar bu tür yapıları üreten ve "mezhepleşme" olarak ifade edilebilecek sosyal bir olgunun varlığına ve gerçekliğine dikkat çeker. Tarihi tecrübe bu gerçekliğin yadsınamayacağını ve bu olgunun zaman, mekân ve muhatap aldıkları toplumları aşarak benzer surette tekrarlandığını, dolayısıyla mezhepleşme olgusunun her alanda farklı isimler altında bir şekilde tezahür ettiğini göstermektedir. Bu gerçek, din ve diğer alanlarda farklı formlarda görünür olan ve insan topluluklarında sosyolojik açıdan önemli karşılıkları bulunan mezhep ve benzeri yapıların ortaya çıkışını tabiî bir olgu ve bunun da ötesinde bir gereksinim olarak görmeyi zaruri kılar.

İslâm düşüncesi bağlamında mezhepler insan davranışına ilişkin ilâhî buyruklarla bunların beşerî ve toplumsal düzeyde fikrî, vicdânî ve amelî boyutları hakkındaki düşünce sistemleri olarak ortaya çıkmıştır. İnsan davranışının ana çerçevesini belirleyen bu boyutlar bizzat Hz. Peygamber'in sözlü ve fiilî sünnetiyle açıklanarak yine Hz. Peygamber tarafından "İmân-İslâm-İhsân" üçlüsüyle kavramlaştırılmıştır. İslam düşüncesinin erken devirlerinde bu üç boyuta yönelik

"anlama" çabası olarak takdim edilen *fıkh*ın erken dönemdeki bu küllî kullanımına vurgu yapan fıkıh geleneği mezkûr üç bileşenden oluşan bir bütün olarak din yapısının doğru anlaşılmasına, muhafazasına ve sahih anlamın sürdürülmesine hizmet edecek bir sistemin tesisini hedeflemiştir. İslâm tefekkürünün ana çerçevesini belirleyen Cibrîl Hadisi'nde de dikkat çekildiği üzere din olarak İslam, iman-ahlâk-amel bütünlüğüne her fırsatta vurgu yapmış, dinin mezkûr üç boyutundan biri olan amel İslâm düşünce geleneklerinde iman ve ahlâkın aynası ve hayattaki tezahürü olarak okunmuştur. Bu çerçeveyi dikkate alan yorumlarda imân (inanç), ahlâk ve davranışın (amel), sıkı ilişkilerle birbirine bağlı unsurlar olarak değerlendirildiği ve bu üç boyutun birbirini ören, inşâ eden ve birlikte işleyen yapılar ve din bütününü teşkil eden bileşenler olarak takdim edildiği görülür. Başta Ebû Hanîfe olmak üzere ilgili kavramlara atıfta bulunarak mükelleflerin fiillerini onlara atfedilecek değer hükümleri açısından araştırma konusu edinen erken dönem fukahânın da bu çerçeveyi esas aldığı anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe'nin teklif ettiği fıkıh tarifinde ifadesini bulan küllî fıkıh tavrının aynı bakış açısının uzantısı olduğu ve bu yaklaşımı benimseyen yorumlarla geliştirilen "fıkh-ı ekber-fıkh-ı asğar", "fıkh-ı zâhir-fıkh-ı bâtın" türünden kavramlaştırmaların da yine bu vizyonu yansıttığı söylenebilir.

Din bütününü teşkil eden boyutlar olarak iman-ahlak ve amelin doğasını anlamak ve bunlar üzerine ölçme ve değerlendirme çalışmaları yapmak aslî-küllî anlamıyla fıkhın öncelikli bilgi faaliyeti olarak doğmuş ve süreç içinde bu alanlar akîde/kelâm, ahlâk/tasavvuf ve fıkıh olmak üzere müstakil disiplinler olarak teşekkül etmiştir. Bu çalışmada teklif edilen bakış açısına göre her üç disiplini amelin farklı boyutları üzerinde ölçme ve değerlendirme faaliyeti gerçekleştiren alanlar olarak görmek mümkündür. Fıkhın faaliyet alanının fiil olarak dışa akseden insan davranışlarını anlama ve bunlar üzerinde ölçme ve değerlendirme çalışmalarına hasredilmesinden sonra Ebû Hanîfe'nin küllî fıkıh tarifi "amelen" kaydıyla tadîl edilmiş ve fıkıh bu dar anlamıyla amelleri konu edinen müstakil bir ilim haline gelmiştir. Bu

dönüşümden sonra dar anlamıyla amel, "ef'âl-i mükellefin" kavramıyla ifade edilmiş ve mükelleflerin fiilleri kıymet hükümleri (sâlih ve gayr-i sâlih / leh ve aleyh) açısından fıkhın özel araştırma konusu olarak tayin edilmiştir. Farklı ilim muhitlerinde ve farklı anlayışlara bağlı olarak gerçekleştirilen davranış çalışmalarının doğal bir çıktısı olarak fıkıh mezhepleri de insan davranışlarının kıymet hükümlerini tespite imkân verecek farklı yöntem ve araçlar olarak ortaya çıkmıştır.

Fıkıh mezheplerini zikri geçen bakış açısıyla ele almaya çalışan bu araştırma bir giriş, üç ana bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, amacı, temel kavramları, kaynaklar ve takip edilen yöntem hakkında bilgiler verilmiştir. Fıkıh mezhepleri hakkındaki geçmiş çalışmalar ve mezhepleri açıklamaya yönelik yaklaşımların ana hatlarıyla verildiği bu bölümde mezheplerin doğasını kavramaya yönelik yeni bakış açısı tanıtılmıştır.

Birinci bölüm mezhep kavramının klasik ve modern dönem çalışmalardaki kullanımlarını ve anlam çerçevesinin tespitini konu edinmektedir. Fıkıh mezheplerini açıklamaya yönelik klasik ve modern dönem yaklaşımların değerlendirildiği bu bölümde mezhebin doğasını ve işleyişini farklı bir bakış açısıyla ele almayı deneyen yeni bir tasavvur teklif edilmiş ve bu yeni tasavvurun anlamı, imkânı ve mezheplere ilişkin önceki bakış açılarına sunacağı katkılar tartışılmıştır.

İkinci bölüm mezhebin varlık amacı açısından değerlendirildiği bölümdür. Bu kısımda, mensubu bulunduğu yapılar ve dâhil olduğu geniş ve dar çerçeveler bakımından mezhebin amaçlar hiyerarşisi içindeki konumu tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bakışla mezhep varlık-âlem-insan ilişkisi bağlamındaki yeri açısından değerlendirildiği gibi din-şerîat-fıkıh ve yine fıkıh ve fıkıh usûlü ilişkisi açısından yeri, anlamı ve işlevi bakımından da değerlendirilerek mezhebe ilişkin tikel ve tümel bağlamların ortaya konması ve mezhebin bu bağlamlardaki hususî yerinin belirlenmesi amaçlanmıştır.

Üçüncü bölüm genel olarak ölçme kavramı ve davranış ölçme bahisleri ekseninde husûsen fıkıhta amel ölçmenin anlamı, önemi, gereği ve mezhebin amel ölçme işlevini konu edinmektedir. Bu kısımda ölçme ve davranış ölçme kavramları hakkında bilgiler verilmiş, sosyal bilimlerde ve fıkıhta davranış ölçmenin anlamı ve yöntemleri mukayeseli olarak ele alınmıştır. Kıyas kavramının "ölçme" anlamına odaklanan bu bölümde kıyas, fıkıhta amelleri ölçme faaliyetine karşılık gelen ana süreç olarak sunulmuştur. Mezhep ise bu sürecin kendisi üzerinden gerçekleştirildiği yöntem ve araç olarak tasavvur edilmiştir.

Sonuç bölümünde, çalışmada elde edilen bulgular değerlendirilmiş ve fıkıh mezhepleri üzerine yapılacak yeni araştırmalara katkı sunacağı düşünülen öneriler paylaşılmıştır.

Bu çalışma birçok kişinin kıymetli katkılarıyla ortaya çıkmış, pek çok kişinin ilgi ve emeğinin eseri olarak var olmuştur. Bu nedenle, sözlerime son vermeden önce, gözden kaçan hususlar ve kusurlar için özürlerimi beyan, üzerimde sahiplerine teslim edilmesi gereken hakları itiraf ve ödenmesi gereken yüklü teşekkür borçlarımı ifâ etmeliyim:

Tezde araştırma konusu yapılan meselelerle ilgili önceki araştırmaları ve benzer çalışmaları elden geldiğince taramaya çalıştım. Ancak ulaşılmadık hiçbir çalışma bırakmadığımı elbette söyleyemem. Bu nedenle, gözden kaçırdığım çalışmalar için ilgili araştırmaların sahiplerinden özür dilerim. Mezhep konusunu yeni bir yaklaşımla ele almaya çalışan bu araştırmada "bir araç olarak mezhep" fikrinin teorik çerçevesinin sunumu ve ilgili konuların pratik karşılıklarının tüm yönleriyle ortaya konduğunu iddia etmem de mümkün değil. Sözü edilen konular hakkında çokça veri toplanmış olmasına rağmen bunların işlenmesi ve tez çalışmalarının sahip olması gereken akademik kısıtlara uygun tarzda sunumu için yeterli zaman ve imkân bulunamaması nedeniyle ilgili hususlar sonraki çalışmalara ertelenmiştir. Bu çalışma için eksik yönler olarak kabul

edilebilecek bu ve benzeri hususlar hakkındaki eleştirilerin haklılığını peşinen kabul ediyor ve bunun için de ayrıca özürlerimi beyan ediyorum.

Teşekkürlere gelince; öncelikle, hakikat ve bilginin mutlak sahibi olan yüce Allah'ı her türlü hamd-ü senâ, minnet ve şükranla anarım. Hakikat bilgisini O'ndan insanlığa taşıyan pâk elçi Muhammed (a.s)'ı ve onun âl ve ashâbını salât-ü selâm, minnet ve ihtiramla yâd eder, başta müctehid imamlarımız olmak üzere İslâm ilim mirasını nesilden nesile bizlere kadar ulaştıran erbâb-ı ilm ve ehl-i irfâna hâlisâne hürmet ve şükranlarımı sunarım.

Üniversite hayatımızın ilk yıllarından itibaren elimizden tutarak ilmî ve manevî terakkimiz için gerekli ortamı hazırlayan, Gümüşhânevî ocağının feyizli ikliminde akıl, ruh ve gönüllerimizi inşâ etmek ve yücelere giden yol ve hedefi bizlere göstermek için hiçbir fedakârlıktan kaçınmayan muhterem üstadımız Mustafa Cevat Akşit'e husûsen müteşekkirim. İlk talebelik yıllarımdan bu yana üzerimde emeği olan bütün hocalarımı da hürmet ve muhabbetle anarken bize öğrettikleri değerler için her birine minnet ve şükranlarımı arz ederim.

Çocukluk yıllarımdan itibaren yönümü ilim ve irfân yoluna sevk eden merhum pederimi ve muhterem anneciğimi hayırla yâd ediyor, yüce Mevlâ'dan onlar için ulvî ihsanlara mazhariyetler diliyorum. Erken yaşlarda çıktığım ilim yolculuğunda teşvik ve desteklerini esirgemeyen ve uzun talebelik yıllarım boyunca maddi-manevi ilgi ve yakınlıklarını eksik etmeyen ağabeylerimi de derin minnet duygularıyla anıyorum.

Zor zamanlarda gösterdiği sabır ve sadakat, gönlüme verdiği teselli, huzur ve sürûr için göz nuru refîkama ziyadesiyle minnettârım. Uzun yıllara yayılan akademik çalışmalarla meşguliyet nedeniyle kendisine karşı eksik bıraktığım ilgi ve yakınlık için muhabbet meyvesi ve rahmet vesilesi yavrumuza karşı mahcubiyet ve minnet hisleriyle dolu olduğumu ayrıca belirtmeliyim. Burada isimlerini anamadığım, maddi ve manevi

katkılarıyla varlıklarını hissettiren uzak-yakın eş, dost ve akrabaya da samimi destekleri için teşekkür ederim.

Tez çalışmalarına başladıktan sonra çeşitli münasebetlerle araya giren uzun yılların verdiği yorgunluk ve buna bağlı olarak bu çalışmanın tamama ermesi konusundaki derin ümitsizliğin ardından tez danışmanlığımı üstlenen Doç. Dr. Nail Okuyucu'ya müteşekkirim. Çalışmanın hazırlanış aşamalarında gösterdiği ilgi, sabır, titizlik ve hoşgörünün yanı sıra bu araştırmanın akademik bir sunuma kavuşmasında üstlendiği rol, sorumluluk bilinci, yön verici danışmanlığı, yapıcı eleştirileri ve kıymetli tavsiyeleri için kendisine ayrıca şükranlarımı arz ediyorum. Tez jürimde bulunma nezâketini göstererek kıymetli fikir ve tavsiyelerini teklifsizce paylaşan; eleştiri ve önerileriyle çalışmaya değer katan kıymetli jüri üyeleri Prof. Dr. Kemal Yıldız ve Prof. Dr. Necmettin Kızılkaya'ya teşekkür ederim.

Bünyamin Korucu
Ankara, 2022

KISALTMALAR

a.mlf.	: Aynı müellif
b.	: İbn
bkz.	: Bakınız
Bsm.	: Basım
çev. / trc.	: Çeviren / Tercüme eden
ed.	: Editör
der.	: Derleyen
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
h.	: Hicrî
Hz.	: Hazreti
nşr.	: Neşreden
ö. / v.	: Ölüm tarihi / Vefat tarihi
s.	: Sayfa
(sav)	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
thk.	: Tahkik Eden
trc.	: Tercüme eden /Çeviren
t.y. / ts.	: Tarih yok / Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri / Ve devamı
y.y.	: Yayın yeri yok

GİRİŞ

I. KONU VE AMAÇ

Ortaya çıkış ve gelişim süreçlerinden sonra sistematik-kurumsal bir yapıya bürünen her hangi bir bilim dalının içinden geçtiği tarihsel süreçleri ve bu süreçlere hâkim eğilimleri keşfe yönelik çalışmalar her disiplinde önemli bir araştırma alanı olarak kabul görmüştür. Bir disiplinin teorik dayanakları ile bunların pratik olarak icra edilme tarzları, bu tarzlar etrafındaki kabullleri, ortak ilgi ve kabullere dayalı zümreleşmeleri ifade etmek üzere "ekol" ve "araştırma geleneği" gibi benzer içerik ve imalara sahip kavramlar öteden beri kullanılagelmiştir. Mezkûr kavramlar herhangi bir bilgi alanında bilim yapma tavrına ve buna dair eğilimlere, alanın uzmanlarınca benimsenmiş inançlar ve kabuller bütününe ve bunun da ötesinde alana ilişkin soru(n)ların (mesâil) nasıl anlaşılması gerektiği konusunda hem fikir olunan geleneklere işaret eder. Bu kavramsallaştırmaların İslâmî düşünüşteki en yakın mukabili olarak "mezhep" kavramı tespit edilebilir.

Mezhep meselesi günümüzde, özellikle İslâmî ilimler söz konusu olduğunda, en muhâtaralı ve suistimale açık meselelerden biri olarak öne çıkmaktadır. İnsan hayatına ilişkin problemlerin pek çoğu ile olan yakın ilişkisi nedeniyle mezhep, alanın uzmanlarından geniş halk kitlelerine kadar genel bir ilgiye mazhar olagelmiş ve özellikle modern dönemde son derece tartışmalı kavramlardan birine dönüşerek toplumun her kesimini meşgul eden hassas bir konu olmuş ve her devirde Müslüman toplumların gündeminde kalmıştır.

İslâmî ilke, usûl ve referanslara göre bilgi üretme çabasının hâsılası olarak fıkıh, İslam düşünce tarihinde mezhep türü yapıların hemen hemen tüm tezâhürleriyle arz-ı endâm ettiği bir sahaya tekabül eder. Nitekim kullanıldığı bağlamlara göre birbirine uzak ve yakın anlam içerikleri yüklenebilen bir kavram ve yapı olarak mezhep bir fıkıh

araştırmacısının takip edeceği izleği belirler ve amellerin şer'î hükümlerini tespit amacıyla gerçekleştireceği fıkıh araştırmasında fakihe rehberlik eder. Mezhep fakihin fıkıh sahası içinde hangi ilke ve kaynakları esas alacağı, hangi soruları (mesâil) araştırılabilir kabul edeceği ve hangi soruları, nasıl soracağını tayin ettiği gibi hangi soru(n)ları diğerlerine önceleyeceği konusunda da fakihe yol gösterir. Dolayısıyla fıkıh araştırma sürecinde bir takım kısıtlar getirmekle birlikte mezhep, hedef bilgiye erişme bakımından fakihe ekonomik-pragmatik bir seçicilik sağlar ve fıkıh problemlerini ele alırken fakih için bir kısıt olmaktan çıkararak bir imkâna dönüşür. Bu yönüyle mezhep, şer'î hükme ulaşmak amacıyla faaliyet icra eden fakihe araştırmasının her safhasında yön veren bir kılavuz ve mesleğini yetkinlikle icra etmesine olanak sağlayan kullanışlı bir âlet çantası olarak işlev görür.

Mezhep kavramı İslâm düşüncesinin erken devirlerinden itibaren geniş bir kullanım alanına sahip olmuş ve ilerleyen süreçte başta fıkıh disiplini olmak üzere İslâm düşünce geleneklerinin odağında yer alan merkezi kavramlardan biri haline gelmiştir. Mezhep kavramı en dar anlamıyla, herhangi bir mesele hakkında benimsenen tikel bir görüşü ifade etmek üzere kullanılabildiği gibi, benimsenen bütün fikir ve görüşler heyet-i manzumesini ifade etmek üzere çok daha kuşatıcı ve tümel bir içeriğe sahip olabilmekte, kullanıldığı bağlamlara göre kapsamı daralıp genişleyebilmektedir. Bu durum mezhep kavramının içeriği hakkındaki tartışmaları beraberinde getirmiş ve özellikle modern dönemde mezhebin anlam çerçevesini belirlemeye yönelik araştırmalarda dikkat çekici bir artış görülmüştür. Aynı bağlamda yapılan çalışmalarda fıkhın özünde ne olduğu ve nasıl tanımlanacağı, fıkhî bilgi üretme tarzı olarak usûl-i fıkhın niçin zihin planından hârice çıkarılmasına ihtiyaç duyulduğu, fıkhî düşünme tarzına hâkim olan usûl ve prensiplerin hangi süreçler sonunda ve nasıl ortaya konduğu hakkındaki sorgulama ve araştırmalar da ilgi konusu olmuştur. Bir bilgi alanı olarak fıkhın ortaya çıkışından sonraki süreç içinde biriken bilgi müktesebâtının sistemli ve tutarlı bir bütünlüğe nasıl ve hangi araç, yapı ya da mekanizmalarla kavuşturulduğuna ilişkin sorular da öteden beri fıkıh tarihi araştırmacılarını meşgul etmiş ve ilgili meseleler

Müslüman ve yabancı literatürde konuya ilişkin birçok çalışmanın temel sorunsalı olarak incelenmiştir. Bu sorunsal üzerine yapılan araştırmalardaki ortak kanaat ilgili meselelerin mezhep kavramıyla olan yakın ilişkisinin açıklığa kavuşturulması gerektiği ve fıkıh mezheplerinin anlamı, doğası, yapısı, işlevi ve işleyişine dair sorular cevaplanmadıkça diğer meseleler hakkında sahici çözümlemelerin yapılamayacağıdır.

Mezhebin doğasını açıklamaya yönelik çalışmalarda öne çıkan yaklaşımlar arasında onu "fıkhî görüşler topluluğu", "fakihler topluluğu", "fıkhî farklılıklar topluluğu", "metafizik kabuller topluluğu", belli kısıtlara ve referanslara bağlı kalarak fıkhî bilgi elde etme faaliyeti anlamında "istidlâl süreci", "intisâb çevresi", "ekol sistematiği", "yapı ve sistem" olarak görmeyi teklif eden tasavvurlar sayılabilir. Mezhep meselesini fıkıh mezhepleri özelinde irdeleyen yerli ve yabancı bir takım çalışmaların mezhebe ilişkin önemli bakış açıları geliştirmeye katkı sundukları, kullanıldığı bağlamlara göre mezhep kavramının kazandığı farklı tazammunları tayin ve birbirinden tefrik konusunda belli açılımlar sağladıkları inkâr edilemez. Söz konusu çalışmalarda fıkıh mezheplerinin tarihî seyir içinde ortaya çıkış ve teşekkül süreçleri, bu süreçleri tayin eden ve yönlendiren bağlamlar ve ilgili diğer bahisler hakkında önemli çözümlemeler yapmaya imkân verecek yaklaşımlar sunulduğu da kabul edilmelidir. Tekil olarak fıkıh mezheplerinin tarihleri, oluşum-gelişim süreçleri ve sosyo-kültürel, siyasi, ekonomik, coğrafi ve daha birçok faktörün bu yapıları nasıl etkilediğine dair analizler yapan çalışmalar da yapılmıştır. Ancak kadim fukahâda mezhep kavramının anlamı, sınırları ve kullanımlarıyla alakalı muğlaklığın tam olarak giderilebildiğini ve özellikle mezhebin yapısı, doğası, işlevi ve işleyiş tarzı bakımından hâlâ net bir tasavvura ulaşılabildiğini söylemek mümkün değildir.

Mezhebi anlama ve açıklamaya yönelik çalışmalarda teklif edilen tasavvurlardan bir arada düşünülmesi mümkün olanları kuşatarak ilgili yaklaşımları kendi bünyesinde anlamlı kılacak ve söz konusu bakış açılarının gerçek bağlamlarını bulmalarına ve bu sayede mezhep için mümkün görülemeyecek yaklaşımların tespitine

de imkân verecek yeni bir mezhep tasavvuru mümkün müdür? Bu araştırmanın başlıca soru ve konularından birisi budur. Bu çalışma mezkûr soruya cevap vermek ve mezhebi açıklamak amacıyla onu belli bir amacı gerçekleştirmek için tasarlanmış bir "araç" olarak görmeyi teklif eder. Mezhebi daha somut sistemler üzerinden yapılacak mukayeselerle daha görünür kılmayı öneren bu yaklaşım esasta mezhebi bir yapı ve sistem olarak gören bakış açısını paylaşır ve aynı yaklaşımı farklı tasavvurlarla geliştirmeye çalışır. Mezhebi bir yapı ve sistem olarak görme fikrini benimseyen araştırmacılar tarafından da ifade edildiği üzere mezhep tarihsel tecrübede üretilmiş sonuçların tevârüs edilmesiyle değil, onun bugün için anlamı, işlevi ve tekrar işler hale getirilebilmesi için gerekli bilgi ve beceriye sahip olunmasıyla tevarüs edilmiş olur.[1] Mezhep birbirine bağımlı doğal süreçler sonucunda ortaya çıkan ve ilk planda sübjektif karakterli fıkhî bilgi müktesebatının belli bir çevrede zamanla objektif bir karaktere bürünerek ekolleşmesi anlamında bir "müessese" olarak kabul edilebilir.[2] Diğer bir yönüyle mezhep fıkhî bilgiyi kaynaklarından elde etme, yorumlama ve hayatla irtibatını kurma çabası olarak ictihad faaliyetinin sistemli bir yapıya bürünmüş hali olarak da görülebilir.[3] Bunlara ek olarak mezhebi kendinden önceki müktesebâta dayanan bir gelenek, kendine has bir tedris metoduna sahip bir okul ve belli bir takım formülasyon ve argümantasyonla örülü iç tutarlılığa sahip sistemli düşünme kümesi veya fıkhî bilgi üreten bir mekanizma ya da sistem olarak tasvir etmek de mümkündür.[4] Mezhebi anlamak için teklif edilen bu tasavvurları farklı argümanlarla pekiştirmek, açıklamak ve daha somut tasvirlerle daha

---

[1] Apaydın, H. Yunus, "Fıkhî Hükümlerin Değişim Çerçevesi", *Din ve Fıkıh Yazıları içinde* (27-35), Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı: Çelik Yayınları, İstanbul, 2018, s. 35.

[2] Şimşek, Murat, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik,* Hacıveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, İstanbul, 2019, s. 67.

[3] Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*, s. 67.

[4] Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*, s. 101.

anlaşılır kılmak amacıyla bu çalışmada mezhep, fakih tarafından kullanılan bir araç olarak tasavvur edilmiş ve böylece mezhebi anlamak ve açıklamak için birbirini tamamlayan çok yönlü yaklaşımlar ve çeşitli metaforlar teklif edilerek farklı bir bakış açısı ortaya konmuştur.

Mezhep hakkında düşünmekle alakalı zorlukların birçoğu, benzer diğer konularda olduğu gibi meseleye ilişkin kavramların içeriği ve kullanımına dair belirsizlikten kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla seçilen kavramların açıkça tanımlanması ve mantıken bunlardan türeyen sonuç ve özelliklerin tespit edilmesi öncelikle gereklidir. Bu çalışmada "bir araç olarak mezhep" tasavvuruna uygun tanımlar yapılmaya çalışılmış, mezhebi tasvir için yardımcı bir takım kavramlardan yararlanılmış ve anlatılmak istenen fikri inşa etmek amacıyla tarafımızdan ihdâs edilen bazı kavramlar da kullanılmıştır. Bunu yaparken, uygun mukayese zeminleri yakalanan yerlerde farklı alanlara ait yapı ya da sistemler de dikkate alınmış ve tespit edilen benzerlikler üzerinden mezhebin doğasını ve işleyişini daha somut örneklerle açıklamak amaçlanmıştır.

Bir yapı veya sistem hakkında daha öncekilerden farklı bir bakış açısı teklif edilerek özgün çözümlemeler yapılmaya çalışıldığında ilgili yapıyı anlatmak üzere uzmanlık ürünü kalıplara ve teknik terimlere çok ihtiyaç duyulmayacağı kabul edilir. Bu çalışmada da ilgili husus göz önünde bulundurularak mezhep hakkındaki çözümlemelerde kullanılan bir takım kavramların teknik ve ilmî olmaktan ziyade tasvirî kavramlar olduğu belirtilmelidir. Nitekim her bilgi alanının erken devir metinleri oldukça yalın ve basittir. Ve yine her alana ilişkin terimlerin doğuşu temel metinlerin basit dili üzerinde gerçekleştirilen yoğun bilgi işleme, alana ilişkin kavram ve mesâili inceltme ve daha ileri düzeylerde rafine etme çalışmalarına bağlıdır. Mezhebi bir yapı, sistem ya da araç olarak görme fikri ve bu yaklaşıma dayalı çalışmaların sayısı arttıkça süreç içinde konuya ilişkin mesâil zenginleşecek ve ilgili kavramlar elbette daha rafine hale gelecektir.

Mezhebi yeni bir tasavvurla araştırma konusu yapmayı teklif eden bu çalışmada mezhep fıkhî bilgi üretiminde kullanılan ve öncelikli işlevi "amel ölçme ve değerlendirme" olan bir araç olarak tasvir edilmiştir. Mezhebi bir araç olarak görmenin farklı cihetlerine işaret etmek üzere konu (a) Bir Âlet Olarak Mezhep, (b) Bir Yapı ve Sistem Olarak Mezhep (c) Bir Teknoloji Olarak Mezhep, olmak üzere esasta aynı tasavvura ircâ edilebilecek üç farklı bakış açısıyla ele alınmıştır. Mezkûr başlıklar altında mezhep daha somut ve görünür araçlarla mukayese edilerek benzer ve ortak yönler tespit edilmeye çalışılmış, mezhebi bir araç olarak tasavvur etme fikrini güçlendirecek metaforlar kullanılmış ve böylece teklif edilen bakış açısını bütünleyecek farklı tasvirlere yer verilmiştir. Mezhebi amel ölçme aracı olarak görmeyi teklif eden bu yaklaşım dolaylı olarak "İslâm düşünürleri davranış ölçme çalışmaları yapmış mıdır?" sorusuna cevap aramakta; fıkıh ve mezhepleri bu soruya verilecek cevap olarak takdim etmektedir. Dolayısıyla bu bakış açısı İslâm düşüncesinde bir ilim olarak fıkhın ve onun bünyesindeki yapılar olarak mezheplerin ortaya çıkışını amelleri ölçmenin imkânı ve yöntemi hakkındaki araştırmaların sonucu olarak okumayı teklif etmektedir.

II. KAVRAMSAL ÇEVREVE

Bu çalışmada fıkıh ve mezhep bağlamındaki meselelerin ana çerçevesine dâhil edilen İslâm düşüncesinin farklı alanlarına ait kavramlar yanında, birçok ortak yön ve benzer imaları barındıyor oluşları nedeniyle Batıda ortaya çıkmış ve gelişmiş bir takım kavramlara da yer verilmiştir. Batılı disiplinlerde geniş bir kullanım alanına sahip olan ilgili kavramlar çalışmanın amacına uygun düşecek bağlamlarda kullanılmaya çalışılmıştır. Söz konusu kavramlardan bahsedilirken onlar için İslâmî düşünüşteki muhtemel karşılıkların ya da İslâm düşüncesinin ana çerçevesine uygun düşecek içeriklerin neler olabileceğini araştırmak amaçlanmıştır. Bu nedenle "din", "şeriat, "fıkıh", "mezhep", "usûl", "araç", "teknoloji", "sistem", "yapı", "kıyas", "ölçme", "davranış ölçmek", "amel ölçmek", "ölçme aracı", "amel ölçme aracı" vb. kavramlar tezde belli münasebetlerle birlikte kullanılmıştır. Mezkûr kavramlar ve ilgili meselelerin bir arada ele alınmasındaki diğer amaçlar, söz konusu mesâilin fıkıh düşüncesi

bağlamında nasıl ele alınabileceğine dair teklifler sunmanın yanı sıra farklı tefekkür dünyalarına ait olgu ve kavramların mukayese edilebilirliklerini soruşturmak, ilgili meselelerin ortak ve farklı yönlerini ortaya koymak ve birbirlerini açıklama imkânını araştırmaktır.[5] Bu nedenle ilgili kavramların klasik fıkıh düşüncesindeki hangi kullanım ve terimlerle karşılaştırılabilecekleri, anlam çerçevelerinin nasıl tayin edilebileceği, hangi bağlamlarda, hangi amaçlarla ve nasıl kullanılabilecekleri hakkında bir bakış elde edilmeye çalışılmıştır.

Sözü edilen kavramlar arasında özellikle "yapı", "sistem", "araç", "ölçme", "ölçme aracı" ve "davranış/amel ölçme" kavramları tezde sıkça birlikte kullanılmış, fıkıh ve mezhebin doğası ve işleyişini keşfe dönük çalışmalarda mezkûr kavramların istihdam edilmesinin ne tür imkânlar sunabileceği araştırılmıştır. Bu çalışmada yapı ve sistem kavramlarıyla belli bir amacı gerçekleştirmek üzere ortaya çıkmış araçları, bunlar arasındaki bütüncül ilişkileri tasvir etmek ve bütünlüklü yapılar olarak takdim edilen bu araçların işleyiş örgüsüne ve amaçlılık karakterine vurgu yapmak amaçlanmıştır. Zira bir amaca yönelik araçlarla ilgili ayırt edici özellik, onlar için belirlenmiş amacı

---

[5] Örneğin Gazzâlî, Aristo mantığı üzerine yaptığı çalışmalarda benzer bir usûl takip ederek mevcut mantık kavramları yerine İslâmî tefekkürde ve husûsen fıkıh ve kelâm ilimlerinde kullanılmakta olan ıstılahları tercih eder. Hatta yeni kavramsallaştırmalar ve örnek mesâil üretmek gerektiğinde daha ziyade fıkıh ve kelâm sahasında maruf mesâilden örnekler seçer ve böylece ilgili kavramları İslâmî düşünüşe ve onun beslendiği köklere (usûl) uygun olarak yeniden tanımlar. Onun bu tavrı ortaya koymuş olduğu eserleri olabildiğince geniş kitlelerin faydasına sunma niyetinin ötesinde, ilgilendiği alanın kavramlarını "İslâm kanunu"na göre değerlendirme çabası olarak okunabilir. İlgili kavramlar ve Gazzâlî'nin kullanımları için bkz. Çağrıcı, Mustafa, "Gazzâlî", *DİA*, *TDV Yayınları,* İstanbul, 1996, XIII, 489-505; Ayrıca bkz. Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, (v.505/1111), *Mi'yârü'l-ʿilm fî fenni'l-mantık*, Dâru'l-Endelüs, Beyrut, tsz. s. 28-29. Örnekler için ayrıca bkz. a. mlf., *Mihakkü'n-nazar*, nşr. Bedreddin en-Na'sânî, Beyrut, 1966, s. 9, 45, 48-49, 52; a.mlf., *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, II. Bsm., Dâru't-Tekaddüm, Kahire, tsz., s. 16, 46.

gerçekleştirmek üzere bir takım süreçler içinde icra edilen, birbiriyle entegre (bütünleşik) faaliyetlerle var olan bir düzen ve işleyiş esasına dayanmalarıdır. Bu tezin araştırma konusu olarak mezhep de belirli bir ana yapı içinde ilgili bulunduğu varlık kümeleri ile birlikte belirli bir sonucu meydana getirmek üzere husûsi bir takım ilgi, ilişki ve işlevlere sahip amaçlı bir sistem olarak tasavvur edilmiş ve bu itibarla mezhep "amaçlı bir yapı" olarak takdim edilmiştir. Mezhebin ilgili bulunduğu varlık kümeleriyle alt-üst ilişkilerini ifade etmek üzere tercih edilen yapı ve benzeri diğer kavramların kullanılması da bu çerçeveyi bütünleme ve mezhep hakkındaki tasvirleri kuvvetlendirme amacına matuftur.

Gâyesel yönüyle mezhebe atfedilebilecek hususiyetlerden birini öne çıkarmak amacıyla kullanılan "amel-ölçer" kavramı bu çalışmada sıkça yer bulan kavramlardandır. Mezhebin belli bir takım amaçları gerçekleştirmek üzere geliştirilmiş ya da tasarlanmış bir "araç" olarak tasavvur edilmeye çalışıldığı ilk bölümde fıkıh mezhepleri bu bakış açısına uygun olduğu düşünülen bir kavramlaştırma ile "amel ölçme araçları" olarak tasvir edilmiştir. Bu tasvire göre mezhebin yakın amacı "insan amellerini anlamak ve ölçmek" anlamında "fıkıh", uzak amacı ise bütünüyle "insanı anlamak ve ölçmek" anlamında "marifet" olarak takdim edilmiştir. Bu yaklaşımın neticesinde "amel-ölçer olarak mezhep" tasavvuru temellendirilmeye çalışılmış ve bu yönüyle mezhep fıkhın ve ma'rifetin araçlarından biri olarak konumlandırılmıştır. Mezhebi bir araç olarak tasvir etmek üzere tercih edilen "amel-ölçer" kavramsallaştırmasıyla mezhebin fıkıh tarihinin belli bir evresinde ortaya çıkmış insani bir ihtiyacı karşılamak üzere doğal süreçlerde geliştirilmiş bir araç olarak değerlendirmenin sunacağı imkânlara dikkat çekmek amaçlanmıştır. Bu tasavvurun tercih edilmesindeki diğer amaç fıkıh mezheplerini İslam düşünce tarihinin belli bir dönemindeki kırılma neticesinde ideolojik inşa süreçleriyle ortaya çıkmış, hârici kaynaklardan beslenen yapay müesseseler olarak takdim eden oryantalist çalışmalardaki hâkim yönelime karşı alternatif bir bakış açısı sunmaktır.

Mezhep kavramıyla yakından ilişkili diğer bir kavram herhangi bir mezhebin fıkıh yapma tarzı ve teorik zemini anlamında kullanılan "usûl" kavramıdır. Genellikle fıkıh kavramıyla birlikte "usûlü'l-fıkh" terkibi içinde kullanılan usûl bir mezhebin teşekkülünden sonra onun tutarlılığını sağlayan, bu tutarlılığı denetleyen ve böylece mezhebin sürekliliğini temin eden ilke ve prensipler bütünü olarak dikkate alınabilir.[6] Bununla birlikte usûlü'l-fıkh, bir bilme-anlama faaliyeti olarak fıkhın istinad ettiği iki temel kaynak olarak Kur'an ve Sünnetten nasıl neş'et ettiğine, bir ilim dalı olarak kavram, kuram ve kurumlarını nasıl inşâ ettiğine açıklık getirme vazifesini de üstlenir. Fıkhî bilgi üretiminde naslar üzerinde keyfi tasarruf ve yorumlarda bulunma ve görecelik gibi ithamlara, meşruiyeti kendinden menkul asıllara ve ilkelere istinâd etme gibi iddialara cevap verme, elde edilen hükümlerin Kur'ân ve sünnete dayandırılmasına ve bu iki asla nispet edilmesine ilişkin muknî deliller sunma vazifesini de yine usûlü'l-fıkh üstlenir.

Tezde sıkça yer bulan diğer iki kavram "ölçme" ve "kıyas" kavramlarıdır. İki kavramın sıkça birlikte kullanılmasıyla kıyasın şer'î hükme ulaşma anlamında bütün fıkıh faaliyetlerinin odağında yer aldığı ve amelleri ölçme faaliyeti olarak kıyasın baştan sonra bütün fıkıh faaliyetlerini kuşatan bir etkinlik olduğu fikri vurgulanmak istenmiştir. Kıyası merkeze alan bu bakış açısına göre fıkıh "mükelleflerin amellerini ölçme faaliyeti" olarak takdim edilmiş, mezhep ise "amel ölçme işleminde kullanılan araç" olarak sunulmuştur. Bu bağlamda fakih, "amel ölçme aracı olarak mezhebi kullanan ve bu yolla amelleri ölçme çalışmaları gerçekleştiren uzman" olarak konumlandırılmıştır.

Zikri geçen diğer kavramlara ilişkin tanım ve değerlendirmeler ele alındıkları konu başlıkları altında ve ilgili bulundukları bahisler içinde verilmiştir.

---

[6] Bkz. Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik,* s. 9.

III. KAYNAKLAR VE YÖNTEM

Araştırmanın ana teması olarak mezhep ve onun amacı, yapısı ve işleyişine ilişkin bahislerin ele alınacağı bu çalışmanın birinci bölümünde mezhep kavramı ele alınmış, bu amaçla klasik dönem Arap dili sözlükleri ve fıkıh usûlü literatürü yanında modern dönemde mezhep kavramına ilişkin yerli ve yabancı kaynaklar taranmıştır. Mezhepleri açıklamaya yönelik klasik ve modern yaklaşımların ele alındığı bu bölümde yeni bir mezhep tasavvuru teklif edilmiş ve müstakil konu başlıkları altında bu tasavvura ilişkin bir takım tahlil ve değerlendirmeler yapılmıştır.

Klasik ve modern dönemde mezhep ve onun fıkıhla ilişkine dair farklı çalışmalar yapılmış ve bu çalışmalarda mezhebi anlamaya yönelik farklı bakış açıları teklif edilmiştir. Klasik dönem çalışmalar arasında mezhep kavramını müstakil bir mevzu olarak ele alan ve çok yönlü tahlillere yer veren eserler arasında Mâlikî usulcü Şihâbeddîn el-Karâfî'nin (ö.684/1285) *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kādî ve'l-imâm* adlı eseri öncelikle zikredilmelidir. Mezhep kavramı ve fıkıh araştırmalarında mezhebin yapısı ve işlevi hakkında dikkat çekici yorum ve çözümlemelere yer veren önemli diğer kaynaklar Hanefî usulcü Muhyiddin Kâfiyeci'ye (ö. 879/1474) aittir. Müellifin *el-Ferah ve's-sürûr fî beyâni'l- mezâhibi'l-erba'ati ve'l-'usûr* adlı eseriyle bu eserin şerhi mahiyetinde kaleme aldığı *Neşâtu's-sudûr fî şerh-i Kitâbi'l-Ferah ve's-sürûr* isimli çalışması bu başlığın önemli müracaat kaynaklarından biridir. Her iki müellifin mezhep tahlillerini değerlendirmeye hasredilen çağdaş bir çalışma yerli akademide Eyüp Said Kaya'nın *"Mezhep İlmi: Kafiyeci'nin Fıkıh İçin Yeni Bir Alt-Disiplin Teklifi"* başlıklı makalesi olup bu başlıkta zikredilmesi gereken kaynaklar arasındadır.

Birinci bölümün diğer başlığında mezhep kavramının İslâmî düşünüşteki yeri ve bir müessese olarak tarih sahnesine çıkışı hakkındaki modern dönem yaklaşımlar konu edilmiştir. Bu başlık için seçilen kaynaklar konuya ilişkin farklı bakış açılarını temsil ediyor oluşları bakımından farklı kategorilerde tasnif edilebilir. Mezheplerin

doğasını açıklamaya dönük bu yaklaşımlardan biri fıkıh mezheplerini tarihsel teşekküller olarak konumlandırma eğiliminde olup bu müesseselerin ortaya çıkışını İslam düşüncesinde doğal tarihi seyrin yön değiştirmesinin ve fıkıh tarihinin belli bir dönemindeki kırılmanın sonucu olarak görür. Mezhepleri hârici inşâ süreçleriyle ortaya çıkmış yapay teşekküller olarak izah etmeye çalışan ve Batılı oryantalist fıkıh tarihi araştırmalarındaki hâkim yönelimi temsil eden kaynaklar bu grupta değerlendirilebilir. Bunlar arasında özellikle Joseph Schacht ve onun tezlerini geliştiren takipçileri durumundaki araştırmacılar olarak George Makdisî ve Christopher Melchert'in çalışmaları sayılabilir. Schacht ve takipçilerinin mezkûr tezlerine alternatif bir tutum ortaya koyan Wael B. Hallaq'ın fıkıh tarihi hakkındaki çalışmaları farklı bir kategori olarak bu bahse ilişkin diğer kaynaklar arasında zikredilebilir.

Mezhepleri fıkıh tarihindeki doktrinleşme süreçleri sonucunda varlık kazanmış doğal teşekküller sayan ve mezhepleşmeyi ilgili alanın gelişim süreçlerinde ileri bir aşama olarak gören araştırmalar diğer bir bakış açısını temsil eder. Eyyüp Said Kaya'nın *"Mezheplerin teşekkülünden sonra fıkhî istidlâl"* başlıklı doktora tezi bu bakış açısını irdelemek için istifade edilen öncelikli kaynaklar arasındadır.

Sadece tarihi süreçler ve bu süreçlere bağımlı doktirinel dönüşümler üzerinden yapılan değerlendirmelerle fıkıh mezheplerinin ortaya çıkış sürecinin yeterince açıklanamayacağını savunan yaklaşım diğer bir bakış açısını yansıtır. Sözü edilen etkenlerin yanı sıra mezheplerin temel karakteristiklerini oluşturan inançlar, esaslar, kültürel dönüşümler ve psiko-sosyal bağlamın da bu tür zümreleşmelerin doğasını kavramak için dikkate alınması gerektiği kabulüne dayanan bu yaklaşım kimi araştırmacılar tarafından benimsenmiştir. Nimrod Hurvitz ve Ahmed El Shamy'nin çalışmaları bu anlayışı yansıtan kaynaklar olarak dikkate alınmıştır.

Mezheplerin ortaya çıkış ve teşekkül süreçlerini açıklamaya yönelik diğer bir yaklaşım ilgili bahisleri "intisâb" kavramını merkeze alarak araştırmayı teklif eden Nail Okuyucu'ya aittir. Okuyucu, *"Şâfiî mezhebinin teşekkül süreci"* başlıklı doktora tezinde

teşekkül ve kurumlaşma süreçlerini tamamlayarak her yönüyle birer fıkıh müessesesi kimliği kazanan oluşumları ifade eden "mezheb" kavramı ile henüz teşekkül ve kurumlaşma süreçlerini tamamlamamış bulunan fıkıh araştırma faaliyetlerini ifade eden "fıkıh çevresi" kavramını birbirinden tefrik etme ihtiyacına dikkat çeker. Bu ayrıştırmayı ve dolayısıyla bir mezhebin teşekkül süreçlerindeki önemli bir aşamayı açıklamayı mümkün kılacak bir kavram olarak "intisâb çevresi" kavramını teklif eden Okuyucu'nun çalışması yine bu bahsin öncelikli kaynaklarından biridir.

Sözü edilen yaklaşımlar dışında, mezhebi belli bir gelenek içinde üretilmiş geçmiş fıkıh birikimini tutarlı ve bütünlüklü bir biçimde okumak, fıkhî bilgi üretimini tekrarlanabilir ve sürdürülebilir bir niteliğe kavuşturmak amacıyla ortaya çıkmış bir yapı, mevcut birikime teorik bir çerçeve sağlayan bir sistem ve mekanizma olarak görmeyi teklif eden yaklaşımlar özellikle zikredilmelidir. Yerli araştırmacılardan Yunus Apaydın, Mürteza Bedir ve Murat Şimşek'in söz konusu yaklaşımı temsil eden çalışmaları bu başlığın önemli başvuru kaynakları arasındadır. Bizim çalışmamızda da mezhebi bir yapı ve sistem olarak görme yaklaşımı esas alınmış, yeni bir bakış açısı teklif edilerek "bir araç olarak mezhep" fikri benimsenmiş ve söz konusu bakış açısı farklı argümanlarla somutlaştırılmaya çalışılmıştır. Bu fikrin ele alındığı bahisler fıkıh düşüncesinin erken dönemlerine ışık tutan tarih ve tabakat eserleri üzerinden araştırılmış ve ilgili diğer kaynaklar taranarak bu bakış açısını doğrulayan veriler tespit edilmiştir. Bu amaçla sosyoloji, bilgi ve bilim sosyolojisi, davranış bilimleri ve psikoloji başta olmak sosyal bilimlerin farklı alanlarına ilişkin literatür yanında daha somut örnekler ve bunlar üzerinden yapılabilecek mukayeseler için teknoloji tarihi ve felsefesine ilişkin literatürden de istifade edilmiştir. Bunlar arasında Brian Arthur'un "*Teknolojinin Doğası -Nedir ve Nasıl Evrilir-"* isimli eseri özellikle anılmalıdır.

Çalışmamızın ikinci ana bölümünde mezhep amaç yönünden değerlendirilmiş ve amaçlar hiyerarşisi içinde mezhebin konumu tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda konu öncelikle Allah-âlem-insan ilişkisi ve din-şeriat-fıkıh ilişkisi

çerçevesinde değerlendirilmiştir. Söz konusu bahislerde mezhebin amacını ve konumunu tespite yönelik klasik ve modern yaklaşımlar değerlendirilmiştir. Fıkıh usûlü eserlerinin ilgili bölümleri başta olmak üzere erken devir ve modern Batılı felsefi literatür, konuya temas eden İslâm felsefesindeki çalışmalar ve tasavvuf literatürü ilgili başlıklar için öncelikli kaynaklar olarak belirlenmiştir. Amaç, gâye ve ilgili kavramların ele alındığı birinci bölümün ilk konu başlığında mezhebin varlık amacı ile insanın varlık amacı arasındaki ilişkiye odaklanılmıştır. Bu münasebetle konu varlık, evren ve insan arasındaki ontolojik ve gâyesel ilişkilere ve varlıkta gâye ve gâyeler hiyerarşisi anlamında gâiyyete vurgu yapan İslam felsefesi ve tasavvuf kaynakları yanında erek ve ereksellik bağlamındaki Batılı çalışmalara mücaatla takip edilmiştir. İlgili bahislerde mutlak varlık olarak Allah dışındaki bütün varlık alanını kuşatan alanlar büyük âlem olarak kâinat ve küçük âlem olarak insanın karşılıklı ilişkisi içinde ele alınmıştır. İnsanın fikrî, ahlâki ve eylemsel edimlerine belli bir ilkenin, tasarımın ve amaçsallığın hâkim olduğu esasına istinâd eden gâyeci çalışmalar bu konu başlığının ana kaynakları olarak seçilmiştir. Bu kaynaklar arasında Kindî (v. 252), Fârâbî (v. 339) ve İbni Sînâ (v.428) gibi erken devir İslâm filozoflarının konuya temas eden eserleri ve İhvân-ı Safâ'nın (IV. yy.) bahse ilişkin çalışmaları zikredilebilir. Tasavvufî kaynaklar içinde başta Gazâlî (v. 505) ve İbn Arabî (v. 638) olmak üzere diğer tasavvuf erbabının eserlerinden istifade edilmiştir. Batılı kaynaklar arasında antik yunan filozoflarından Platon ve Aristo'nun "telos" kavramı eksenindeki değerlendirmeleri ve bunlar üzerinden varlık ve insanda erekselliği ele alan erken devir ve modern döneme ait araştırmalar da tezde esas alınan gâyeci bakış açısını teyit etmek için yararlanılan kaynaklar arasındadır. Din-şeriat-fıkıh ilişkisi bağlamında mezhebin konumunu tespite yönelik bahiste klasik ve modern yaklaşımlar yerli ve yabancı literatür üzerinden yapılan okumalarla değerlendirilmiş ve Kâfiyeci'nin fıkıh-mezhep ilişkisine dair tahlilleri üzerinden din-şeriat-fıkıh ve mezhep ilişkisi hakkında yeni bakış açıları teklif edilmiştir.

Çalışmanın üçüncü ana başlığı mezhebin işlevi olarak "amel ölçme" konusuna hasredilmiştir. Ölçme kavramının ele alındığı başlıklarda metroloji literatürü ve ilgili

diğer kaynaklardan istifade edilmiştir. Sosyal bilimlerde davranış ölçme ve değerlendirme konusunun ele alındığı bahislerde psikoloji, psikometri ve eğitimde ölçme ve değerlendirme hakkındaki kaynaklara sıkça atıfta bulunulmuştur. Mezhebin bir "amel ölçme aracı" olarak tasavvur edildiği bahislerde konu özellikle psikoloji ve sosyal psikolojide ölçme ve değerlendirme teknikleri ve araçları ile mukayeseli olarak incelenmiştir. İnsan davranışlarını ölçme ve değerlendirme yönünden konu edinen psikololoji, sosyal psikoloji ve psikometri disiplinlerindeki çalışmalar üzerinden yapılan karşılaştırmalı okumalarla mezhebi benzer bir faaliyeti gerçekleştirmek üzere geliştirilmiş bir "araç" ya da "ölçek" olarak tasavvur etme yaklaşımı somutlaştırılmaya çalışılmış ve ilgili yaklaşımın farklı alanlardan seçilen argüman ve örneklerle pekiştirilmesi amaçlanmıştır.

Bu bölümün diğer alt başlığı fıkıhta davranış ölçme ve değerlendirme konusuna hasredilmiştir. İlgili bahisler fıkıh usûl eserleri üzerinden yapılan mukayeseli okumalara dayanmakta olup usûl eserlerindeki kıyas bölümlerinin "amel ölçme" merkezli okunduğu ve bu bakış açısıyla değerlendirildiği başlıklardır. Bu bakımdan kıyâs "fıkıhta davranış ölçme faaliyeti" olarak itibara alınmış ve bununla bağlantılı olarak mezhep de tarafımızdan ihdâs edilen bir kavramla "amel-ölçer" olarak tasvîr edilmiştir. Kıyâs kavramına özel bir yer ayrılan bu başlıkta kıyâsı şerî delillerden biri olmaktan ziyâde bir yöntem olarak takdim eden usûlcülerin yaklaşımları öne çıkarılarak kıyâsı bir "ölçme faaliyeti", mezhebi ise bu faaliyetin kendisi üzerinden gerçekleştirildiği bir "mikyâs" (amel ölçme aracı/amel-ölçer) olarak görme fikri temellendirilmeye çalışılmıştır. Şâfiî (v.204) başta olmak üzere eserlerinde kıyasın konumu ve rolüne ilişkin mezkûr yaklaşıma imada bulunan usulcülerin mülâhazaları bu konunun öncelikli kaynakları arasındadır.

Bu araştırmada ilgili literatürde "doküman analizi" ve "veri analizi" olarak kavramlaştırılan yöntemler kullanılmıştır. Doküman analizi yöntemi "anlam çıkarmak, ilgili konu hakkında bir anlayış oluşturmak, ampirik bilgi geliştirmek için verilerin

incelenmesi ve yorumlanması" ve "belli bir amaca dönük olarak kaynakları bulma, okuma, not alma ve değerlendirme" olarak tanımlanmaktadır. Veri analizi ise "verilerin toplanması, elenmesi, gösterilmesi, sonuç çıkarılması ve doğrulama aşamalarını içeren analiz yöntemi" olarak ifade edilmektedir. Bu çalışmada ele alınan araştırma konuları hakkındaki veriler analiz edilirken içerik analizi ve söylem analizi gibi teknikler de kullanılmış ve bunun yanında betimleme, tahlil ve tasvir yöntemlerine de sıkça başvurulmuştur. Kullanılan bu yöntemlerle tezde araştırılan ana konu ve ilgili meselelerin anlaşılması, örtük yönlerinin keşfedilmesi, konuya dair kavrayış geliştirilmesi ve araştırma problemiyle ilgili belirsizliklerin giderilmesi amaçlanmıştır. Çalışmada ele alınan ve uzun bir geçmişe sahip olan mesâilin tarihi bağlamını keşfetmek, ilgili konuların tarihsel kökenlerinin ve güncel meselelerle ilişkili yönlerinin anlaşılmasını sağlamak, halen araştırılmakta olan benzer olgularla mukayese koşullarını ortaya çıkarmak ve konuya dair yeni bakış açıları sunmak bu yöntemlerle ulaşılmaya çalışılan diğer hedefler olarak zikredilebilir.

BİRİNCİ BÖLÜM

MEZHEP KAVRAMI VE YAPI-İŞLEYİŞ YÖNÜNDEN MEZHEP

I. MEZHEP KAVRAMI: KLASİK TASAVVURLAR VE MODERN DÖNEM YÖNELİMLER

Mezhep kavramı ve mezhebi açıklamaya yönelik yaklaşımlar klasik ve modern dönem olmak üzere iki başlıkta değerlendirilebilir. Çalışmanın bu başlığında mezhep kavramının literal kökeni hakkındaki araştırmalar klasik dönem Arap dili sözlükleri üzerinden tespit edilmeye çalışılmış, kavrama ilişkin ıstılâhî kullanımların tespiti için ise klasik dönem fıkıh usûlü kaynakları dikkate alınmıştır. Mezhep kavramının modern dönemdeki kullanımları ise Batıda ve İslâm dünyasında yapılan yakın dönem çalışmalar üzerinden araştırılmış ve fıkıh mezheplerini açıklamak amacıyla her iki çevrede geliştirilen bakış açıları mukayeseli olarak değerlendirilmiştir.

A. Klasik Kaynaklarda Mezhep[1]

1. Klasik Arap Dili Sözlüklerinde Mezhep

Arap dili sözlüklerinde, "mezheb" kelimesinin [ذ ه ب] kökünden türetilmiş bir sözcük olduğu, birbiriyle uzak ve yakın ilişki içinde birden çok anlamda kullanıldığı ve

[1] İslâm düşüncesininin klasik dönemini tespit için İslâm dünyasında farklı tarihlendirme çalışmalarından, çeşitli dönemlendirme ve tasniflerden söz edilebilir. Ülkemizde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) tarafından yürütülen, klasik dönem eserlerin tahkik ve neşrine ilişkin projelerde esas alınmak üzere de bir tasnif, dönemlendirme ve tarihlendirme çalışması yapılmış ve bu tasnif yerli akademide genel kabul görmüştür. Bu kabule göre İslâm Medeniyetinin klasik dönemi için "erken klasik dönem" ve "ikinci klasik dönem" olmak üzere ikili bir tasnif teklif edilmiştir. Bu tasnifte hicrî II-VI. (m. VIII- XII.) asırları içine alan zaman dilimi "erken klasik dönem", hicrî V-XIII. (m. XIII.-XIX.) yüzyıllara tekabül eden zaman aralığı ise "ikinci klasik dönem" olarak isimlendirilmiştir. Bizim tez çalışmamızda da mezkûr taksim ve tarihlendirme esas alınmakla birlikte "klasik dönem", "klasik kaynaklar" vb. kullanımlarda her iki klasik dönemi de kapsamak üzere hicrî II.-XIII. (m. VIII-IXI.) yüzyılları içine alan tarih aralığı ve İslâm Medeniyetinin bu döneminde verilen eserler kastedilmiştir. TDV tarafından yürütülen söz konusu projeler ve teklif edilen tasnif ve dönemlendirme hakkında bilgi için bkz. İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), *İSAM Bülteni*, 2019, sayı: 46, İSAM Yay., Ankara, 2020, s. 15.

bunlardan bazılarının hakiki, bazılarının ise mecâzî olduğu belirtilir. Vaz' ve kullanım bakımından mezhep kelimesi için tayin edilen öncelikli anlamlar arasında *"takip edilen, gidilen, tutulan yol"*, *"benimsenen inanç, fikir, görüş"* ve *"bir şeyin kökü/aslı"* anlamları zikredilebilir. Nitekim bir kimsenin iyi bir yola girdiğini ve güzel bir yol tuttuğunu ifade etmek için " ذهب فلان مذهبًا حسنًا "falanca güzel bir mezhep (yol) tuttu" denir.[2] Bir kimsenin ait olduğu ve bağlı bulunduğu asıl ve kökü ifade etmek için "onun mezhebi (aslı, kökü) bilinmiyor" anlamında kullanılan ما يُدرى له أين مذهب ifadesi mezhep kelimesinin asıl, kök anlamında kullanımına örnek olarak gösterilebilir.[3]

Mezhep sözcüğü için birçok mecâzî anlamdan söz etmek mümkün olup kelimenin çokça bilinen mecazî kullanımlarından biri "kişinin benimsediği ve bağlandığı fikir, görüş ve inanç" anlamındaki kullanımıdır.[4] Kelimenin yine mecâzî olarak "abdest bozmak (tuvalet ihtiyacı) için gidilen yer, abdest bozulan yer" anlamında

---

[2] Bkz. İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ (v. 395/1004), *Muʿcemu mekāyīsi'l-luga*, thk. ʿAbdusselām Muhammed Harun, Dâru'l-Fikr, Dımeşk, 1979, [ذ-ه-ب] md. II, 362; Fîruzâbâdî, *el-Kamûsü'l-muhît*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2005, [ذ-ه-ب] md. s. 86; Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed (v. 1205/1791), *Tâcü'l-ʿarûs min cevâhiri'l-kāmûs*, thk. Ali Hilâlî, Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1987, [ذ-ه-ب] md., II, 450.

[3] İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî (v. 711/1311), *Lisânü'l-ʿArab*, thk. ʿAbdullah ʿAliyyü'l-Kebîr vd., Dâru'l-Meʿârif, Kahire, t.y., [ذ-ه-ب] md., III, 1522; İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-Aʿzam*, thk. Abdülhamid Hindâvî, Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, Beyrut, 2000, [ذ ه ب]- [ه ذ ب] md., IV, 295; Zebîdî, *Tâcü'l-ʿarûs*, [ذ-ه-ب] md., II, 450.

[4] Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, [ذ-ه-ب] md., III, 1522; İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-Aʿzam*, [ذ ه ب] - [ه ذ ب] md., IV, 295.

kullanıldığı da görülür.[5] İlgili kaynaklarda yer alan ve Hz. Peygamber'in abdest bozmak istediğinde uzak bir yere gittiğini bildiren كان إذا ذهب المذهب أبعد "tuvalet ihtiyacını gidereceğinde uzak bir yere giderdi" ifadesindeki[6] kullanım buna örnektir. Türkçe'deki "ayakyolu", "kademhâne" kelimeleri de" ihtiyaç giderilen yer, helâ, tuvalet" anlamında olup[7] mezhep kelimesinin Arap dilindeki bu kullanımıyla benzerlik gösterir.

2. Klasik Fıkıh Eserlerinde Istılâh Olarak Mezhep

IV/X. yy. itibariyle kendilerine özgü bir yapıya ve dolayısıyla bir tarihe, literatüre, müntesipler topluğuna, entelektüel ilişkiler ağına ve bu çerçevede şekillenen farklı sosyolojik olgulara zemin teşkil eden kurumsal bir karaktere sahip olmalarına rağmen fıkıh mezhepleri genel olarak İslâmî ilimlere ilişkin yazında, özel olarak da fıkıh ve fıkıh usûlü eserlerinde müstakil bir tartışmanın konusu edilmemiş, tarihi süreç içinde değişen anlamları ve buna bağlı olarak yapı ve işlevleri bakımından mezhep gereğince çözümlenmemiştir. Fıkıh usûlü eserlerinde sıkça kullanılmakla birlikte özellikle Hanefî usûl eserlerinde mezhep kelimesi münhasıran intisab, ictihad, taklid meselelerine ait bağlamlarda ve ikincil bir kavram olarak ele alınmış ve tartışılmıştır. İlgili eserlerde bu meselelere ilişkin bahislerin de oldukça dar çerçevede tartışıldığı, mezhebi tasvire ve mahiyetini ortaya koymaya yönelik izahlara yeterli ölçüde verilmediği görülmekte,

---

[5] Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab,* [ذ-ه-ب] md., III, 1522; Fîruzâbâdî, *el-Kamûsü'l-muhît*, [ذ-ه-ب] md., s. 86; İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-Aʿzam,* IV, 295; Zebîdî, *Tâcü'l-ʿarûs*, [ذ-ه-ب] md., II, 450; Zebîdî, Tâcü'l- *ʿarûs*, I, 499 [ذ-ه-ب] md.

[6] Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (v. 275/889), *Sünenü Ebu Dâvûd*, I-III, y.y., Beyrut, 1988, *Tahâret*, 1; Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali (v. 303/915), *Sünenü'n-Nesâî,* I-VII, y.y., Beyrut, 1988, *Tahâret*, 17; İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (v. 273/887), *Sünenü İbn Mâce*, y.y., Kahire, ts., *Tahâret*, 331.

[7] Bk. Şemseddin Sâmî, *Kāmûs-i Türkî*, s. 1317

kavramın teknik anlamda tanımını amaçlayan tahlillere rastlanmamaktadır.[8] Bu durum fıkıh usûlü eserlerinin mukallidlere değil müctehidlere hitap etmek üzere kaleme alınmış olduğu, husûsen ictihad faaliyeti ve ilgili diğer bahisleri ele alma amacı güttüğü ve bu nedenle, mukallidleri ilgilendiren taklid ve ona ilişkin meselelerin aslen bu ilim dalının konusu olmadığı gibi gerekçelerle izah edilmiştir.[9]

Mezhep için ıstılâhî bir tanım veren eserlerde farklı bakış açılarına göre çeşitli tarifler sunulmuş ve ilgili tanımlarda mezhebin karakterine yönelik farklı hususiyetler öne çıkarılmıştır. Fıkıh usûlü eserlerinde mezhep hakkındaki ıstılâhî tanımlar kelimenin sözlük anlamları içinde özellikle "gidilen, tutulan yol", "benimsenen inanç, fikir, görüş" anlamlarıyla ilişkilendirilerek yapılır ve kelimenin fıkıh mesleğinde daha hususi bir içerik ve kullanıma kavuştuğu ve nihâî kullanım olarak "benimsenen fıkhî hükümler"i ifade etmek üzere terimleştiği belirtilir.[10] Bu tanımlara göre mezhep fıkhî meselelerin

---

[8] Bkz. Kaya, Eyyüp Said, "Mezhep İlmi: Kafiyeci'nin Fıkıh İçin Yeni Bir Alt-Disiplin Teklifi", D*ivan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 26 (2021), s. 9. 1-43.

[9] Sadruşşerîa, *et- Tavdîh*, I, 21; Kaya, *Mezhep İlmi*, 9-11.

[10] Bkz. Basrî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali et-Tayyib (ö. 436/1044), *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*, I-II, thk. Muhammed Hamidullah, el-Ma'hedü'l-İslâmiyyi'l- Feransî li'd-dirâsâti'l-arabiyye, Dımaşk, 1964, II, 765; İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm Takiyyüddin (ö. 728), *el-Müsevvede fî usûli'l-fıkh,* thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhâmîd, Kahire, t.y., s. 524, 533; Kâfiyeci, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman (ö. 879/1474), *Neşâtu's-sudûr fi şerhi kitâbi'l- Ferah ve's-sürûr,* haz. Hasan Özer, Daru'l-İrşâd, İstanbul, 2011, s. 145; Heytemî, Ebu'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed İbn Hacer (ö. 973), *Tuhfetü'l-muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc*, I-IV., thk. Seyyid b. Muhammed es-Sennârî, Dâru'l-hadîs, Kahire, 2016, I, 40; Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb (ö. 977/1570), *el-İknâ' fî halli elfâzi Ebî Şücâ'*, I-II., (thk. Ali Muhammed Muavvaz; Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1425/2004, I, 73; Büceyrimî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer (ö. 1221), *Tuhfetü'l-habîb alâ şerhi'l-Hatîb: Hâşiyetü'l-Büceyrimî,* I-IV, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1428/2007, I, 51; Hamevî, Ahmed b. Muhammed el-Mısrî (ö. 1098/1687), *Gamzü 'uyûni'l-basâir şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir,* I-IV., Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye - Dâru'l-Bâz, Beyrut, 1985, I, 30; Münâvî, Zeynüddîn

hükümlerinden ibarettir. Hükümler ile mezhep arasında benzerlik ilişkisi kurmayı mümkün kılan ortak yön her ikisinin de "bir şeye ulaşmak için tutulan yol" anlamında kullanılmasıdır. Somut anlamıyla "yol" insanı dünyalık bir amaca ulaştırırken, mecâzi anlamda yollar olarak itibara alınan hükümler ise kişiyi uhrevî bir amaca ulaştırmaktadır. Hükümlerin yola teşbihini mümkün kılan bir başka ortak yön yol üzerinde insanların gidip geldikleri gibi hükümler üzerinde de fikirlerin gidip gelmesidir.[11] Dolayısıyla lügatte "yol" anlamına gelen mezhep kelimesi sözlük anlamından fıkıh mesleğine nakil yoluyla şer'î ictihâdî hükümleri ifade etmek üzere hakikat-i örfiyye haline gelerek bu anlamda kullanılır olmuştur.[12] Dolayısıyla mezhep kelimesi lügatte mutlak anlamda yolu ifade ederken, aralarındaki münasebete itibarla fıkıh mesleğine nakledilmiş ve daha hususi (mukayyet) anlamda fıkıhla ilgili bir yolu ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır.[13] Buna göre, müctehidin hükümler üzerinden gerçekleştirdiği fıkhî akıl yürütme faaliyeti kişinin belli yerlere varmak için belli yollar üzerinde gidip gelmesine; fıkhî ictihâdî hükümler de üzerinde yürünen manevî yollara benzetilerek onlara "mezheb" denmiştir.[14] Nitekim müctehid bu yolları

Muhammed Abdürraûf (ö. 1031/1622), *et-Tevkîf alâ muhimmâti't-teârîf*, thk. Abdülhamid Salih Hamdân, Âlemü'l-kütüb, Kahire, 1990, s. 301.

11 Büceyrimî, *Tuhfetü'l-habîb alâ şerhi'l-Hatîb*, I, 51.

12 Kâfiyeci, *Kitâbü'l-Ferah ve's-sürûr fî beyâni'l-mezâhibi'l-erba'ati ve'l-usûr,* haz. Hasan Özer, Daru'l-İrşâd, İstanbul, 2011, s. 145*;* Hattâb, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed, (ö. 954/1547), *Mevahibü'l-celil li-şerhi Muhtasarı Halîl,* I-VIII., Dâru'l-kütübil ilmiyye, Beyrut, 1995, I, 34; Mâlikî, Muhammed el-Emîr (ö. 1154/1742), *Dav'u'ş-şümû' şerhu'l-Mecmû' fi'l-fıkhi'l-mâlikî,* I-IV., Dâru Yûsuf b. Tafşîn-Mektebetü'l-İmâm Mâlik, Moritanya, 2005, I, 33; Ebû Zeyd, Bekir b. Abdulllah, *el-Medhalü'l-mufassal ilâ mezhebi'l-imâm Ahmed b. Hanbel ve tahrîcâti'l-ashâb,* I-II., Dâru'l-âsıme, y.y., t.y., I, 32-33.

13 Kâfiyeci, *Neşâtu's-sudûr*, s. 36.

14 Karâfî, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs (ö. 684/1285), *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-matbûâti'l-islâmiyye,

(*ahkâm*) kullanarak fıkhî meseleler hakkında zannî bilgiye ulaşır.[15] Dolayısıyla müctehidin bu yolları kullanarak varmayı hedeflediği şey mükelleflerin amellerine atfedilecek değerler hakkındaki bilgidir. Ancak bu bilgi kesin değil, müctehidin kendi çabasıyla elde edildiği için zannî bir bilgidir.

Özellikle mütekellim usûlcüler tarafından yapılan izahlarda "usûlü'l-fıkh" terkibindeki "usûl" kelimesinin de benzer şekilde "yollar" (turuk) olarak anlaşılması gerektiği ve buna göre "usûlü'l-fıkh" terkibinin "turuku'l-fıkh (fıkhın yolları) anlamına geldiği belirtilir. Bu yaklaşım uzantısı olarak usûlü'l-fıkh "doğru akıl yürütme (nazar-ı sahîh) ile yüründüğünde kişiyi fıkha (ahkâmı anlamaya) götüren yollar" olarak tanımlanır.[16] Mezhep ve usûl kelimelerinin her ikisinin de "yol" anlamında kullanımı ve buna bağlı ortak imaları barındırmaları her iki kavram arasında sıkı bir ilişki olduğunu gösterir. İki kavram arasındaki anlam tedâhüllerinin öncelikli nedeni olarak da bu ortak yönler gösterilebilir.

Mâlikî fakîh Adevî (ö. 1189/1175) mezheb kelimesinin anlamı ve kullanımı hakkında farklı bir değerlendirmede bulunarak kelimenin "üzerinde yürünen yol" anlamında ism-i mekân olarak kullanımının uygun olmadığını belirtir. Adevî'ye göre mimli mastar olan "mezheb" kelimesinin hakiki anlamı "kendisine gidilen şey / el-

---

Beyrut, 1995, s. 195; Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr,* s. 145; Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc,* I, 40; Hamevî, *Gamzü 'uyûni'l-basâir,* I, 30.

15 Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, s. 145; Hamevî, *Gamzü 'uyûni'l-basâir*, I, 30.

16 Bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, II, 689; er-Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn (v. 606/1210), *el-Mahsūl fî ilmi usûli'l-fıkh*, thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvâni, 2. bs., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1992, I, 82; Merdâvî, Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Süleyman b. Ahmed (v. 885/1480), *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fıkhi'l-Hanbelî*, I-VIII, dirase ve thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrin, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2000, I, 183.

mezhûb ileyh"[17] olup kelimenin "ahkâm" karşılığında kullanılmak amacıyla fıkıh mesleğine nakledildiğinde de ism-i mef'ûl anlamını muhafaza edecek şekilde kullanılması gereklidir. Çünkü ahkâm "kendisi üzerinde gidilen" değil "kendisine doğru gidilen" ve dolayısıyla kendisine varılmak istenen şeydir. Ortaya koyduğu bu bakış açısını uygun olarak Adevî, mezhebi "imamlardan birinin vardığı hükümler" olarak tanımlar.[18] Kelimeye ism-i mekân anlamı verilmesinin ancak mecâzen mümkün olabileceğini belirten Adevî, müctehidin bir hükümden diğer bir hükme geçmesinin ictihâdî hükümler üzerinde gitmesine teşbih edilerek bu kullanımın mümkün görülebileceğini ifade eder.[19]

Mezhep kavramı daha sonraları bir şeyin en önemli unsurunun (rükn-i a'zam)[20] zikredilip ilgili şeyin tamamının kastedilmesi türünden bir mecazla munhasıran "fetvaya esas olan görüş" anlamında kullanılmaya başlanmıştır.[21] Zira fakîh için fetvaya esas olan görüş mezhebin muhtevasına dâhil diğer hususlardan daha önemlidir.[22] Fıkıh eserlerinde "bu meselede mezheb budur" türünden ifadeler kelimenin "tercih edilen görüş" anlamındaki bu mecâzî kullanımına örnektir.[23] Bir hadiste haccın en önemli

---

17 [لان الاحكام مذهوت اليها لا فيها] Bkz. Adevî, Ebû Abdullah Ali b. Ahmed, *Hâşiye alâ Şerh-i Muhtasari Halîl,* I-VIII., el-Matbaatu'l-kübrâ el-Emîriyye, Bulak, 1318, I, 34.

18 [هي الاحكام التي ذهب اليها امام من الأئمة] Bkz. Adevî, *Hâşiye alâ Şerh-i Muhtasari Halîl,* I, 34.

19 Adevî, *Hâşiye alâ Şerh-i Muhtasari Halîl,* I, 34.

20 Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî (v. 1004/1596), *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc,* I-VIII., Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2003, I, 42; Adevî, *Hâşiye alâ Şerh-i Muhtasari Halîl*, I, 35.

21 Mâlikî, *Dav'u'ş-şümû',* I, 33; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc,* I, 42.

22 Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, I, 42.

23 [المذهب في المسألة كذا] Bkz. Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc,* I, 40.

rüknü olan Arafat'ta vakfeye dikkat çekmek üzere "hac Arafat'tır" buyurulmasında da yine bu tür bir mecaz vardır.[24]

Çeşitli münasebetlerle mezhep kavramına değinen klasik dönem fıkıh eserlerinde mezhebin kapsamı ve anlam çerçevesini tayine yönelik bir takım yaklaşımlar ortaya konmuştur. Bu yaklaşım ve telakkilerdeki ortak yön mezhebi belli bir müctehid imamın görüşleriyle aynîleştirme iması taşımalarıdır. İlgili eserlerde fıkıh mezhebini tanımlamak için tercih edilen "bir müctehide ait şe'î, fer'î, ictihâdî hükümler"[25], "müctehid bir imama ait ictihâdî hükümler"[26] ve benzeri ifadelerin bu bakış açısını yansıttığı düşünülebilir. Ancak söz konusu ifadelerden yola çıkarak fukahanın mezhebi sadece müctehid imama ait ve yanlızca fıkhî hükümler bütününden ibaret gördükleri söylenemez. Zira klasik ve modern dönemde fukahanın konuya ilişkin izah ve değerlendirmeleri dikkate alındığında dar ve geniş anlamda mezhep telakkîler geliştirdikleri görülür.[27]

3. Klasik Dönemde Mezhebi Tahlîle Yönelik İlk Teşebbüsler

Mezhebi tanımlama ve mezhep hakkında hususi bir araştırma yapmaya yönelik ilk ciddi teşebbüs olarak kabul edilebilecek kapsamlı ilk çözümlemeler bilindiği kadarıyla Mâlikî usulcü Şihâbeddîn el-Karâfî'ye (ö.684/1285) aittir. Mezhebe ilişkin değerlendirmelerde bulunduğu *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-*

---

[24] Hattâb, *Mevahibü'l-celil*, I, 34; Adevî, *Hâşiye alâ Şerh-i Muhtasari Halîl*, I, 35.

[25] Karâfî, *el-İhkâm,* s. 194-195; Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, s. 145-146; Hamevî, *Gamzü 'uyûni'l-basâir,* I, 30.

[26] Hattâb, *Mevahibü'l-celil*, I, 24; İbn Nüceym Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefi (v. 970/1563), *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekāik,* I-IX,, zabt ve tahrîc: Zekeriyyâ Umeyrat, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, VI, 452-453; Adevî, *Hâşiye alâ Şerh-i Muhtasari Halîl*, I, 35

[27] Söz konusu yaklaşımlar hakkında bilgi ve değerlendirme için bkz. Uğur, Seyit Mehmet, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), İstanbul, 2019, s. 32-33.

kādî ve'l-imâm adlı eserini bu amaçla kaleme alan Karâfî, eserin isminden de anlaşılacağı üzere fetvâ, kazâ, idârî karar ve uygulamaları konu edinir ve bunları birbirinden ayıran hususiyetleri tartışır.

Mısır Memlüklüleri devrinde kaleme alınmış olan *el-İhkâm* dönemin idârî, kazaî ve diyânî alanlarda görev almış memurların yetki ve sorumluluklarının sınırları ile bunların düzenlemesine yönelik tartışmaları yansıtır. Bu dönem, sünnî fıkıh mezheplerinden her birinin hak mezhep olarak görülüp eşit meşruiyete sahip sayıldıkları ve bu nedenle de Müslüman toplumlarda eşit temsil hakkına sahip bulunmaları gerektiği fikrine dayalı kurumsallaşma tecrübelerinin İslâm tarihindeki en dikkat çekici örneklerine sahne olur. Nitekim bu dönemde Memlük adliye teşkilâtının dört mezhepli karaktere sahip bir yapıya bürünmesi, eğitim kurumlarının ehl-i sünnet üst kimliğe sahip çok mezhepli standart bir tür haline gelmesi ve Müslüman toplumdaki sosyal yaşamın farklı mezheplere göre tanzimini mümkün kılan yapısal uygulamaların görülmesi bu anlayışın somut göstergeleridir.[28] Dolayısıyla, Karâfî'nin *el-İhkâm*'ı söz konusu dönemde çok mezhepli bir toplumda yaşama tecrübesine dair tartışmaların bir ürünü olup husûsen Memlük adliye teşkilâtında her biri mer'î olan dört mezhebin birbirine müdahalesini engelleyecek bir formül bulma amacı taşımaktadır. Bu amacı gerçekleştirmek için Karâfî fetvâ, kazâ ve mezhep kavramlarını tahlil ederek kurumsal birer mahiyete kavuşan ilgili kavramların anlam çerçevelerini ve etkinlik alanlarını belirlemeye çalışır. Fetva ile kaza arasındaki ilişkileri inşâî-ihbârî, umumî-husûsî ve diyânî-kazâî şeklindeki karşıtlıklarla çözümlerken mezhep hakkında da tahlillerde bulunur. Burada bir mezhep tanımı da teklif eden Karâfî konuya ilişkin izah ve

---

[28] Bkz. Jackson, *Sherman A., İslâmic Law and State, The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi*, Leiden, 1996, s. 14, 40, 52, 73-99; Atçıl, Abdurrahman, "Memlükler'den Osmanlılar'a Geçişte Mısır'da Adlî Teşkilât ve Hukuk (922-931/1517-1525)", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 38 (2017): 89-121; Kaya, Eyyüp Said, "Mezhep İlmi: Kafiyeci'nin Fıkıh İçin Yeni Bir Alt-Disiplin Teklifi". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 26 (2021), s. 12-15.

yorumlarıyla mezhebi açıklamaya yönelik ilk ve en kapsamlı çalışmalardan birini ortaya koyar.[29]

Karâfî'nin tanımına göre mezhep, "Taklid edilen bir müctehid tarafından gerçekleştirilmiş fıkhî akıl yürütme süreçleri sonucunda elde edilen "şer'î, ferî, ictihâdî hükümler; bu hükümler için sebep, şart ve mâni olarak vaz edilen durumlar ve bu durumları ortaya koyan delillerdir."[30] Dolayısıyla Karâfî'nin tarifinde bir mukallid açısından taklide konu olan meseleleri ve dolayısıyla bir müctehidin mezhebinin kapsamını belirleyen beş ana konu bulunmaktadır:

i) Şer'î fer'î ictihâdî özellikteki ahkâm,
ii) Bu ahkâm için sebep olarak vaz' edilen durumlar,
iii) Bu ahkâm için şart olarak vaz' edilen durumlar,
iv) Bu ahkâm için mâni' olarak vaz' edilen durumlar,
v) Bu ahkâm için sebep, şart veya mâni' olarak vaz edilen durumları ortaya koyan deliller.[31]

Karâfî'nin kendi tarifini tahlil sadedinde yaptığı açıklamalara göre tanımdaki "ahkâm" kaydı taklide konu olan şeyin somut (*zât*) değil soyut bir ürün olduğunu belirtir ki bu da bir müctehid tarafından ortaya konan hükümlerdir. Tanımda yer alan ve hükümlerin vasfı olarak belirtilen "şer'î" kaydı müctehid tarafından ortaya konan hükümlerin matematik ve geometrideki gibi aklî veya görmek, tatmak gibi hissî ve benzeri diğer yargı türlerini dışarıda bırakır.[32] Zira müctehidin kurduğu cümlelerde

---

29 Kaya, *Mezhep İlmi*, s. 13, 27.

30 [الاحكام الشرعية الفروعية الاجتهادية و اسبابها و شروطها و موانعها و الحجاج المثبتة للاسباب و الشروط و الموانع] Bkz. Karâfî, *el-İhkâm*, s. 192; Mâlikî, *Dav'u'ş-şümû'* I, 33; Hamevî, *Gamzü 'uyûni'l-basâir,* I, 30.

31 Karâfî, *el-İhkâm,* s. 192, 194, 205; a. mlf., *Kitâbü'l-furûk envâru'l-burûk fî envâ'i'l-furûk* I-IV., thk. Muhammed Ahmed Serrâc-Ali Cum'a Muhammed, Dâru's-selâm, Kahire, 2001, IV, 1113.

32 Bkz. Karâfî, *el-İhkâm,* s. 192.

konu (mevzû', mahkûm aleyh) mükellefe ait bir davranış iken yüklem (mahmûl, mahkûm bih) vâcib, sünnet, mendûb, mekrûh veya haram gibi vasıflardır. Örneğin: "Nebîz içmek haramdır" veya "mekruhtur", "Bayram namazı vâcibdir" veya "sünnettir" gibi.

Tanımda "şer'î hükümler" kaydına ilave olarak getirilen "fer'î" kaydı kelâm ve fıkıh usûlündeki hükümlerden ihtirâz içindir. Zira bu ilimler de şer'î olmakla birlikte ilgili ilim erbabının ilgilendiği mesâil ve kurduğu cümleler Allah için düşünülmesi caiz olan ve olmayan vasıflar veya şer'î hüküm istınbâtında takip edilmesi gereken usûl ve meselelerle ilgilidir. Bu hususlar ictihâdî olmadıkları ve dolayısıyla taklid konusu kabul edilmedikleri için mezhep tanımında kapsam dışı kalmışlardır.[33] Karâfî'nin ifadelerinden mezhebi tanımlarken meslekten olmayan pür mukallid (*avâm*) kimseler[34] bakımından "fıkıh mezhebi" dendiğinde akla gelmesi gereken tanımı bulmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Zira kelâm veya fıkıh usûlü meseleleri içinde de ictihâdî nitelikte ve dolayısıyla ancak bir müctehid tarafından tespit edilebilecek hususlar bulunmakta ve bunlar müctehid olmayan fakihler tarafından taklide konu olmaktadır. Dolayısıyla Karâfî'nin yaklaşımına göre mezhebin tarifinde mukallidin kimliği ve taklidin düzeyi gibi durumların belirleyici olduğu anlaşılmakta bu da söz konusu olabilecek belirsizliği aşmak adına fıkıh mezhepleri için "usûlde mezhep", "fürû'da mezhep" gibi bir ayrımın mümkün olabileceğini göstermektedir.[35] "Usûlde mezhep" müctehid olmayan fukahânın usûl meseleleri ve onlarla ilgili hükümlerde müctehid fakihleri taklidini ifade ederken "fürûda mezhep" meslekten olmayan avâmdan kimselerin fer'î meselelerin hükümleri konusunda müctehid fakihleri taklidini ifade etmek üzere kullanılabilir. Nitekim usûl eserlerinde "usulde ictihâd- furû'da ictihâd", "itikadda mezhep - amelde

---

[33] Karâfî, *el-İhkâm,* s. 192.

[34] [فهذه الخمسة هي التي يقع التقليد فيها من العوامّ للعلماء] Karâfî, *el-İhkâm,* s. 194.

[35] Benzer bir değerlendirme için bkz. Ebû Zeyd, *el-Medhalü'l-mufassal,* I, 32.

mezhep" gibi daha geniş çerçeveli benzer taksimlerin yapıldığı görülmekte ve bu ayrımların da benzer türden bir belirsizliği ortadan kaldırmak üzere ihdâs edilerek benimsendiği anlaşılmaktadır.[36] Buna göre Karâfî'nin mezhep tanımının "furû'da mezhep"in sınırlarını tayine yönelik olduğu ve bu kısma karşılık geldiği söylenebilir.

Karâfî'nin verdiği tarifte hükümlerin "ictihâdî" olarak kayıtlanması bir takım usûllere göre gerçekleştirilen akıl yürütme süreçleri sonucunda elde edilmiş olmayıp zarurî olarak bilinen bilgileri dışarıda bırakmak içindir.[37] Örneğin beş vakit namazın farziyeti bir ictihâd faaliyetine gerek duyulmadan naslardan açıkça anlaşılan zarûri bir bilgidir. Dolayısıyla beş vakit namazın farz olduğu yönündeki bilgi naslardaki açık beyanlarla ifade edildiği için bir fıkıh (ictihad) faaliyetine gerek duymayan bir bilgidir. Bu tür bilgiler, bir müctehidin akıl yürütme süreçleri sonucunda naslardan istınbât yoluyla elde ettiği ve mukallidler tarafından taklid yoluyla benimsenen bilgiler olmadığı için onlar mezhep kapsamı dışında kalırlar. Bu nedenle örneğin namaz ve abdestin farziyeti ictihada gerek duyulmayacak şekilde naslarda açıkça ifade edildiği için "Ebû Hanîfe'ye veya Mâlik'e göre beş vakit namaz kılmak farzdır" denmez.[38] Ancak "abdest

---

[36] İctihadın türleri olarak usûlde (itikatta) ve furû'da (fıkıhta) ictihad hakkında bkz. Üsmendî, Ebü'l-Feth Alâeddin Muhammed b. Abdülhamîd b. Hasan (v. 552/1157 [?]), *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl,* thk. Muhammed Zekî Abdülber, Mektebetü Dâri't-Türâs, Kahire, 1992, s. 694. Benzer taksim, kavram ve kullanımlar için bkz. Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî (ö. 403/1013), *et-Takrîb ve'l-irşâd : es-sağîr*, I-III., thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1998, I, 37; İbnül Adîm, Ebü'l-Kāsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed (ö.660/1262), *Buğyetü't-taleb fî târîhi'l-Haleb*, I-XII., thk. Süheyl Zekkâr, Dâru'l-fikr, Beyrut, t.y., I, 23; Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh (ö. 764/1363), *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaut-Türkî Mustafa, Dâru ihyâi't-türâs, Beyrut, 2000, I, 47; Kefevî, Eyyub b. Musa el-Hüseyni Ebü'l-Bekā, (ö. 1095/1684) *el-Külliyyât: Mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûkı'l-luğaviyye*, thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısri, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1998, s. 504.

[37] Karâfî, *el-İhkâm,* s. 192-194.

[38] Bkz. Derdîr, Ebü'l-Berekat Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Adevi, *eş-Şerhü'l-kebîr 'alâ Muhtasari Halîl* (Hâşiyetü'd-Desûkî ile birlikte), I-IV., Dâr-u ihyâi'l- kütübi'l-arabiyye, y.y., t.y., I, 19; Karâfî,

alırken organları ovalayarak yıkamak (delk) Mâlik'e göre farzdır", "Vitir namazı Ebû Hanîfe'ye göre vâcibdir" denir. Zira bu hükümler naslarda açıkça ifade edilmemiş örtük bilgiler olduğu için ancak bir müctehid tarafından gerçekleştirilecek ictihad faaliyeti sonucunda elde edilebilir. Mezhep tanımlarında hükümlerin "bir müctehide ait olma" kaydı ile kayıtlanmasının nedeni de budur. Zira bir kimsenin mezhebinin takip edilmesi o kimseye ait ve o kimse tarafından bulunmuş bir yolun veya yöntemin takip edilmesini ifade eder.[39] Dolayısıyla bir fıkıh mezhebinin sınırlarını gerektiği gibi çizebilecek muttarid ve mün'akis bir tanım elde edebilmek için tanımda yer alan "hükümler" ifadesinin "bir müctehide ait olma" kaydı ile kayıtlanması gereklidir. Mezhep için Karâfî tarafından teklif edilen tanımın buraya kadarki kısmının şer'î hüküm kavramının tanımıyla örtüştüğü görülür. Buna göre Karâfî'nin şer'î hüküm kavramını merkeze alarak mezhep tanımında onu ilk unsur olarak kullandığı söylenebilir.[40]

Karâfî'nin tanımında "şer'î, ferî, ictihâdî hükümler" mezhep kapsamına alındıktan sonra bu hükümler için "sebep, şart veya mâni olarak vaz' edilen durumlar" da taklide konu olan hususlar olarak değerlendirilmiş ve bu nedenle mezhep kapsamına alınmıştır. Zira hükümlerin sebeplerini tespit ve tayin kimi durumlarda ictihada gerek duyulmayacak kadar açıkken kimi hükümler için vaz' edilen sebep, şart veya mânilerin tespit edilerek ortaya çıkarılması ancak ictihad-istınbât faaliyetiyle mümkündür. Örneğin güneşin tepe noktasından geçip batıya doğru kaymasının (zevâl) öğle namazı için; hilâlin görülmesinin Ramazan orucu için; bir malın telef edilmesinin de tazmin için sebep kılınması ictihada bağlı hususlar olmayıp nasların açık ifadesiyle anlaşılan

---

el-İhkâm, s. 195; Kâfiyeci, *Neşâtu's-sudûr,* s. 39; Ebû Zeyd, *el-Medhalü'l-mufassal,* I, 32-33; Türkî, Abdullah b. Abdülmuhsin, *el-Mezhebü'l-hanbelî: Dirâse fî târîhihî ve simâtih ve eşher-i a'lâmih,* I-II., Âlemü'l-kütüb, Riyad, 2011, I, 14.

39 Karâfî, *el-İhkâm,* s. 195; a. mlf., *el-Furûk,* IV, 1113.

40 Karâfî'nin şer'î hükmün tarifi hakkındaki değerlendirmeleri için bkz. Karâfî, *Şerhu Tenkîhu'l-fusûl fi ihtisâri'l Mahsūl fi'l-usûl*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 2004, s. 59 vd.

durumlardır. Dolayısıyla bu hususlar taklid konusu olmadığı için mezhep kapsamına dâhil edilmemiştir.[41]

Bazı ahkâm için vaz edilen şart, sebep ve mâniler açık olmayıp ancak ictihad faaliyetiyle tespit edilebilir. Örneğin bir kere süt emmenin süt akrabalığına sebep olacağı, ribevî olan ve olmayan malların birlikte satılması veya ribevî mala karşılık satılmasının akdin fesadına sebep olacağı; az miktardaki suya düşen necasetin renk, koku ve tadında herhangi bir değişiklik gerçekleşmese de suyun necis sayılmasına sebep olup olmayacağı gibi konular böyledir. İlgili meselelerde hükme sebep olarak vaz' edilen durumların tespiti ancak ictihad ile mümkün olup müctehid imamların ilgili konular hakkındaki ictihadları ve elde ettikleri sonuçlar (ahkâm) birbirinden farklıdır. İlk meselede bir kere süt emme durumu Mâlik'e göre süt akrabalığı için sebep iken Şâfiî'ye göre değildir. İkinci meseledeki durum Mâlik ve Şâfiî'nin tespitlerine göre satım akdinin fesadına sebep olarak vaz' edilmiş iken ilgili husus Ebû Hanîfe'ye göre akdin fesadı için bir sebep değildir. Üçüncü meselede necaset Mâlik'e göre suyun pislenmesine sebep olarak değerlendirilmezken Ebû Hanîfe ve Şâfiî'ye göre bu durum necâset sebebi olarak görülmüştür. Hükümler için şart veya mâni olarak vaz' edilen durumlar da ictihâdî olup olmamaları bakımından değerlendirilirler. Bunların mezhep kapsamına dâhil edilmeleri ilgili durumların ancak bir müctehid tarafından gerçekleştirilen akıl yürütme süreçleri sonucunda tespit edilmiş hususlar olmalarına bağlıdır.[42]

Karâfî'nin tarifinde mezhep kapsamına dâhil edilecek beşinci husus olarak zikredilen "ahkâm için sebep, şart veya mânî' olarak vaz' edilen durumları ortaya koyan deliller"den maksat bir durumun bir hüküm için sebep, şart veya mâni' kabul edilmesini gerektiren şahitler, ikrar ve yemin gibi yargılama hukukundaki ispat vasıtalarıdır. Karâfî

41 Bkz. Karâfî, *el-İhkâm,* s. 193.

42 Bkz. Karâfî, *el-İhkâm,* s. 193.

eserini Memlük adliye teşkilatının çok mezhepli sisteminde farklı mezhep müntesipleri arasındaki yetki sınırları, karşılıklı ilişkiler ve müdahalelerden kaynaklanan sorunları çözüme kavuşturmak amacıyla yazdığı için ilgili hususları da mezhep kapsamında değerlendirme gereği duyar.[43] Yargılama hukukundaki ispat vasıtaları da yine ictihâdî olup olmamaları bakımından iki kısımdır. Zira mal davalarında iki şâhit, zina davasında dört şahit veya her türlü davada ikrarın ispat vasıtası olarak kabul edilmesi ancak ictihad yoluyla bilinebilecek meseleler değil, naslardaki açık beyanlarla zaruri olarak bilinen hususlardır. Fakat bir şahitle birlikte yemin, öldürme ve yaralama davalarında çocukların şahitliği ve sonradan rucû edilen ikrar gibi hususların ispat vasıtası olarak kabulü hakkındaki hükümler nasslarda açıkça belirtilmeyip bunların tespiti ancak ictihad yoluyla mümkündür. Nitekim zikredilen örnekler ictihâdî meseleler oldukları için bu konular hakkında müctehidlerin kanaatleri de farklılık arz etmektedir. Sonuç olarak bir takım ispat vasıtalarının da ictihâdî ve dolayısıyla taklide konu oldukları ve bu nedenle Karâfî tarafından mezhep kapsamına dâhil edildiği görülmektedir.[44]

Mezhebi tanımlama ve hatta mezhep çalışmalarını fıkıh bünyesinde müstakil bir alt disipline dönüştürmeye yönelik dikkat çekici bir başka teşebbüs yine Mısır Memlüklüleri dönemi Kahire merkezli Hanefî fıkıh çevresinin önemli simalarından Muhyiddin Kâfiyeci'ye (ö. 879/1474) aittir. *el-Ferah ve's-sürûr fî beyâni'l- mezâhibi'l-erba'ati ve'l-'usûr* ve bu eserin şerhi mahiyetinde kaleme aldığı *Neşâtu's-sudûr fî şerh-i Kitâbi'l-Ferah ve's-sürûr* isimli eserlerinde Kâfiyeci mezhep için teklif ettiği tanım ve ilgili tanımı izaha yönelik tahlillerin yanı sıra kişinin müntesip bulunduğu fıkıh mezhebiyle ilişkisini konu alan ve kendisinin "ilmü'l-mezâhib" olarak isimlendirdiği, fıkıh ilminde yeni bir alt disiplin tasarısından da söz eder.[45]

---

43 Kaya, *Mezhep İlmi*, s. 13, 27.

44 Bkz. Karâfî, *el-İhkâm,* s. 193-194.

45 Konu hakkında bir tahlil ve değerlendirme için bkz. Kaya, *Mezhep İlmi*, 29-43.

Kâfiyeci isim zikretmemekle birlikte Karâfî'nin tarifine eleştiriler yöneltir ve onun tanımını kısmen ta'dîl ederek kendi mezhep tanımını yine bu tanım üzerine inşa eder. İtiraza konu olan hususları serdederken müctehidin mezhebini onun ulaştığı hükümlerden ibaret görmenin doğru olmadığını zira bir müctehidin mezhebini oluşturan şeyin "ictihâdî hükümler" değil "ictihâdî meseleler" olarak tayin edilmesi gerektiğini, hükümlerin ise fıkhî meseleleri tertip ederken kullanılan tasavvurâtın bir cüzünden ibaret olduğunu belirten Kâfiyeci, Karâfî'nin mezkûr tanımını bu yönlerden eleştirir.[46] Dolayısıyla böyle bir itirazda bulunduğuna göre Kâfiyeci'nin "hüküm"den kastının "bir önermedeki mahmûl (yüklem, mahkûm bih)" olmadığı anlaşılmaktadır. Zira "mes'ele" mevzû', mahmûl ve onlar arasındaki ilişkiden (nisbet) oluşur. "Hüküm" mevzû' ile mahmûl arasındaki nisbeti ifade eden şeye denir.[47] Hüküm "mes'ele"nin bir parçası olup "mes'ele" hükmü de kapsar. Buna göre mezhebin "hükümler"den değil "mes'eleler"den oluştuğu söylenmelidir.[48] Ancak "hüküm" kavramının cüz'iyyet-külliyyet ilişkisinden kaynaklanan bir mecaz yoluyla cümleler ve yargısal ifadelerin tamamını kapsayacak şekilde de kullanılabildiği[49] göz önüne alındığında bu tür bir itiraza mahal kalmayacağı anlaşılır.

Karâfî'nin tanımına yönelik ikinci itirazında Kâfiyeci, müctehidin asıl amacının hükümler için vaz' edilen sebep, şart, mânileri ve bunları ortaya koyan delilleri değil hükümleri araştırmak olduğuna dikkat çeker. Hükümlerden maksadın ise vücûb, nedb, helal, haram ve kerâhetten ibaret olduğunu belirtilerek bunlar dışındaki

---

46 Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, s. 148; Hamevî, *Gamzü 'uyûni'l-basâir*, I, 30.

47 Büceyrimî, *Tuhfetü'l-habîb alâ şerhi'l-Hatîb,* I, 51-52; Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el- Fârûkî (v. 1158/1745), *Mevsû'âtü Keşşâfi Istılâhâti'l-Funûn ve'l-'Ulûm*, I-II, ed. Refik el-Acem, thk. Ali Dahrûc, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut, 1996, I, 693.

48 Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, s. 148

49 Tehânevî, *Keşşâf,* I, 693-694.

hususların tanıma dâhil edilmesini eleştirir.[50] Bununla birlikte Kâfiyeci teklîfî hüküm kavramının vaz'î hükümleri de kapsadığı yönündeki görüşlerin dikkate alındığı takdirde Karâfî'nin tanımındaki beşinci husus dışında kalan ve "şer'î, fer'î, ictihâdî nitelikli teklîfî ve vaz'î hükümler" şeklinde formüle edilebilecek unsurların mezhep kapsamında kabul edilebileceğini de îmâ eder.[51]

Kâfiyeci'nin sözü edilen itirazları mezhebin tarifinde Karâfî'nin "hüküm" kavramını merkeze aldığı düşünüldüğünde doğru ve yerinde olabilir. Ancak Karâfî'nin mezhebi tanımlarken hüküm kavramından değil taklid kavramından hareket ettiği ve tanımda yer verdiği hüküm kavramını geniş anlamda kullandığını söylemek daha doğru gözükmektedir. Bu durumda Karâfî'nin tanımına yönelik bu itirazın bir karşılığı olmadığı söylenebilir. Bununla birlikte Karâfî tarafından yapılan tanım hüküm kavramı merkezinde yorumlanmaya da elverişlidir. Buna göre Karâfî'nin bir fıkıh mezhebinin kapsamını "şer'î fer'î ictihâdî nitelikli teklîfî ve vaz'î hükümler" olarak belirlediği ve hüküm kavramını ilgili kısımları kuşatacak şekilde geniş anlamıyla kullandığı düşünülebilir. Zaten bahsedildiği üzere hüküm kavramının bu tür bir kullanıma sahip olduğunu Kâfiyeci de kabul etmektedir.

Kâfiyeci kendi tanımını vermeden önce mezhep kelimesinin sözlükten fıkıh mesleğine nakledilerek ıstılah haline gelişini izaha çalışır. Sözlükte "dua" anlamındaki "salât" kelimesinin daha özel bir kullanımla "belli bir takım erkân ve husûsî ezkâr" anlamı yüklenerek şer'î-örfî anlama nakledilmesinde olduğu gibi "mezheb" kelimesinin de sözlükteki kullanımıyla istiâre ilişkisi kurularak daha hususi bir anlamda kullanılmak üzere fıkıh mesleğine nakledildiğini belirtir. Sözlükteki "yol" ve "gitmek" anlamlarıyla bağı muhafaza edilerek yapılan tanımlarda da görüldüğü üzere mezhep Kâfiyeci'ye göre

---

50 Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, s. 148; Hamevî, *Gamzü 'uyûni'l-basâir*, I, 30.

51 Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, s. 148.

de "şer'î ictihâdi hükümler"dir. Bu hükümler (amellerin değeri hakkında) zannî bilgi elde etmek için müctehidlerin "akıl ayaklarıyla" üzerinde yürüdükleri "yollar"dır.[52]

Fıkıh mesleğine nakledilmek suretiyle kazandığı yeni anlama göre mezhep "zannî delillerden elde edilmiş, bir müctehide özgü şer'î, fer'î, ictihâdî hükümler" kümesini ifade eder.[53] Bu tanım her mezhep için geçerli genel bir tanımdır. Dolayısıyla özel bir müctehidin mezhebi tanımlanacağında bu çerçeve kullanılacaktır. Örneğin Ebû Hanîfe'nin mezhebi için bir tanım yapılacağında "Ebû Hanîfe'nin zannî delillerden elde ettiği, şahsına ait şerî, fer'î, ictihâdî hükümlerdir" denir.[54]

Kâfiyeci'nin yaptığı tanımın Karâfî'nin tanımının ilk bölümüyle hemen hemen aynı olduğu görülmektedir. Verdiği tanımı ittirât ve in'ikâs şartları bakımından tahlil ederken Kâfiyeci'nin tahlilleri yine Karâfî'nin çözümlemeleriyle örtüşür.[55] Mezkûr her iki tanımda da mezhep kapsamına alınan ve dışarıda bırakılan hususların ictihad kavramı için de tamamıyla geçerli olduğu görülür. Her iki kavramın kendisiyle in'ikâs ilişkisi içinde bulunduğu hususların aynı olması mezheple ictihad arasında bir tür umum-husûs ilişkisi bulunduğu anlamına gelecek, bu da mezhebi ictihadın hususi bir türü olarak değerlendirmeye ve son tahlilde her iki kavramın aynı tazammuna sahip olduğu fikrine yol açacaktır.[56]

Muhtemelen mezkûr tanımların mezhep ve ictihad kavramları arasındaki ayrıştırmayı yapma konusunda başarısız olduğunu düşünerek Kâfiyeci mezhep için bir

---

[52] [هي طريق المجتهدين يمرون فيها بأقدام عقولهم الراجحة لتحصيل الظن بها] Bkz. Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr,* s. 145.

[53] [فهو ما اختص بالمجتهد من الاحكام الشرعية الفرعية الاجتهادية المستفادة من الادلة الظنية] Bkz. Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr,* s. 145.

[54] Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, s. 145-146.

[55] Bkz. Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr,* s. 146; Karâfî*, el-İhkâm,* s. 192-194.

[56] Kaya, *Mezhep İlmi*, s. 23.

başka tanım önerir. Kâfiyeci'nin "kesb" ve "mes'ele" kavramlarını da dâhil ettiği bu tanıma göre mezhep müctehidin " (amellerin değeri hakkında) zannî bilgi elde etmek için (kullandığı), kesb bakımından ona ait şer'î, zannî mesâildir.[57]

Kâfiyeci'nin tanımdaki kayıtları tahlil sadedinde belirttiği üzere, "kesb" kaydı "müctehide has olan şey"in cihetini beyan etmekte olup ancak bir müctehid tarafından gerçekleştirilebilecek "istinbât" ve "istihrâc" faaliyetlerini ifade eder. Müctehide ait ve onun kendi kesbiyle elde ettiği şeyin de "mesâil" olduğunu belirtmek için "kesb" kaydı tarife eklenmiştir.[58] Bu kaydın tarife eklenmesi sayesinde mezhep ile şerîat kavramlarının tazammunları birbirinden ayrılmış olmaktadır.[59] Kâfiyeci verdiği ikinci tarife dâhil ettiği *kesb* ve *mesâil* kavramlarıyla daha önceki mezhep tanımlarında yapısal bir değişikliğe gitmektedir. Bu tarifin önceki tanımlardan en önemli farkı mezhebin dayandığı temel unsur olarak "hüküm" yerine "mes'ele" kavramının kullanılmış olmasıdır. Böylece Kâfiyeci mezhebin muayyen hükümler kümesinden ibaret kalmayıp hükümleri de kuşatan, mesâile odaklı faaliyetler bütünü olduğuna dikkat çekmiş olmaktadır. Tarife eklediği mezkûr kavramlar sayesinde o, mezhebin mesâil ekseninde gelişen her türlü fıkıh faaliyetini ihtiva eden bir yapı olarak takdimini mümkün kılacak bir açılım sağlamıştır.[60]

Tarifte yer verdiği "mes'ele" kavramı üzerine yaptığı izahlarda kelimenin sözlükte "soru sorulan, talepte bulunulan yer" anlamında olduğunu, ilim dallarındaki örfî kullanımın ise "kendilerine burhân getirilmeye (kanıtlanmaya) çalışılan (soruşturulan, kendisi üzerine araştırma yapılan, kanıtlar aranan, cevaplanmaya çalışılan şey)" anlamında olduğunu belirtir. Buna göre örneğin mezhep ilmi açısından "mes'ele"

---

[57] [ما اختص به كسبا من المسائل الشرعية الظنية لتحصيل الظن بها] Bkz. Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr,* s. 146.

[58] Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, s. 147.

[59] Kaya, *Mezhep İlmi*, s. 23.

[60] Kaya, *Mezhep İlmi*, s. 24.

kavramı "kendisine zannî deliller üzerinden cevap aranan şey" anlamında kullanılmış olacaktır.[61] Zira her ilmin hakikati, o ilme ait mesâildir ve sadece mesâil için burhân getirilir. Mevzû ve mebâdî ise mesâil ile olan sıkı münasebeti nedeniyle eczâu'l-ulûmdan sayılır.[62]

Kâfiyeci "mes'ele" kavramının tarife dâhil edilme gerekçesini mantık kuralları çerçevesinde tahlil ederken "mes'ele"nin "matlab-ı heliyye-i mürekkebe" olarak dikkate alındığını belirtir.[63] Böylece Kâfiyeci'nin "mes'ele"yi müctehidin kesb ettiği hususlardan biri olup olmama bakımından değerlendirerek, "mes'ele kesb-i ictihâdîdir" gibi bir yargıya vardığı ve bu tür bir önermeye istinâden "mes'ele" kavramını tarife dâhil etmiş olduğu anlaşılmaktadır.[64] Verdiği tarifte "hükm" yerine "mes'ele" kavramını kullanmayı tercih gerekçesini açıklarken müctehidin akıl yürütme faaliyeti sonucunda

---

[61] Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr,* s. 147.

[62] Bkz. Yezdî, Abdullah b. Şihâbuddîn el-Huseyn, *Hâşiye 'alâ Tehzîbi'l-mantık*, thk. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, Dâru ihyâi'ttürâsi'l-arabî, Beyrut, 1433, s. 384; Kannevcî, Sıddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-ulûm*, thk. Abdülcebbâr Zekâr, I-III., Menşûratu vizerâti's-sekâfeti ve'l-irşâdi'l-kavmî, Dımeşk, 1978, I, 72.

[63] Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, s. 147.

[64] "Matlab-ı hel" kendisi hakkında "mi?" sorusu sorularak bilinecek konuları ifade eder. Bu tür sorular da kendi içinde basit ve mürekkeb olmak üzere iki kısımdır. Hel-i bâsita olarak bilinen birinci kısım sorular bir şeyin sırf varlıkta mevcut olup olmadığını bilmek için sorulan sorulardır. Örneğin "Mes'ele var mıdır?" gibi. Hel-i mürekkebe türünden sorular ise bir şeyin var olduğu hakkında bilgi sahibi olunduktan sonra o şeyin varlığının bir yönü hakkındaki soruşturmaları ifade eder. Örneğin "Mes'ele kesb-i ictihâdî midir?" gibi. Dolayısıyla Kâfiyeci hel-i basîta türünden bir sorgulama ile mes'ele'nin fıkıhta bir hakikatinin bulunduğunu tespit ettikten sonra hel-i mürekkebe tarzında başka bir sorgulama ile mes'elenin kesb-i ictihâdî olup olmadığını tespit etmeyi amaçladığını ifade etmiştir. Zikri geçen mantık kavramları için bkz. İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî (v. 428/1037), *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân*, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yay., İstanbul, 2015, s. 18-24; Kindî, Ebi Yusuf Yakub b. İshak (v. 252/866), *Felsefi risaleler = Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, çeviri ve inceleme Mahmud Kaya, İz Yay, İstanbul, 1994, s. 2; Mısrî, Eymen, *Düstûru'l-hükemâ fî şerhi Burhâni'ş-şifâ*, Mektebetu Ğadîr, İran, 2015, s. 202; Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, çev. C. Erdemci, Vadi yay., Ankara, 2001, s. 98.

kendisi aracılığıyla zannî bilginin gerçekleştiği şeyi (menâtu'z-zan) tam anlamıyla tespit edip ortaya koymak (tahrîr ve tahkik etmek) istediğini belirtir. Kâfiyeci'ye göre menâtu'z-zan aslında hüküm değil mes'eledir. Hükmün menâtu'z-zan olarak kullanımı ancak geniş anlamda düşünüldüğünde ve müsamahalı bir kullanım ile mümkün olabilir.[65]

Kâfiyeci'nin öncelikli ilgi alanları arasında mantık ilminin geldiği, kaleme aldığı eserlerde mantık dilinin hâkim olduğu ve eserlerindeki ifadeleri dil ve mantık açısından hatasız önermeler olarak kurgulama gayretinde olduğu bilinmektedir.[66] Tanımın tahlilinde yaptığı bu türden izahlar da dikkate alınırsa verdiği ikinci tanımı "hüküm" yerine "mes'ele" kavramını merkeze alarak yapmasının asıl nedeninin mezhebin muhtevasını yeniden belirlemek olmadığı anlaşılır. Yaptığı mantık tahlilleriyle onun, bazı yeni kavramlar kullanarak ortaya koyduğu mezhep tanımını mantık ilminin kurallarına uygun olarak kurgulama ve böylece daha dakik bir mezhep tarifine ulaşma amacı güttüğü söylenebilir.[67]

Mezhep tanımı için yeni unsurlar teklif ederek tarifte yapısal değişikliklere gitse de "bir müctehide has olma" kaydı Karâfî'de olduğu gibi Kâfiyeci tarafından da muhafaza edilmiş ve o da kendi tanımında "hüküm" yerine kullandığı "mesâil"in bir müctehide özgü olması gerektiğini belirtmiştir.[68] Tariflerde ahkâm veya mesâilin "bir müctehide ait olma" ile kayıtlanmasının birden fazla fakih tarafından benimsenen görüşlerin mezhep kapsamı dışında bırakılması sonucunu doğuracağı akla gelebilir ve

---

[65] Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr,* s. 148; Kaya, *Mezhep İlmi*, s. 24.

[66] Kafiyeci'nin ilmi çalışmalarının hususiyetleri hakkında bkz. Kâfiyeci, *Seyfü'l-mülûk Seyfü'l-kudât: Kâfiyeci'nin Siyâsetnâmeleri*, haz. Nail Okuyucu, Türkiye Yazma Eseler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2018, s. 18-20.

[67] Kaya, *Mezhep İlmi*, s. 7, 24.

[68] Kâfiyeci, *Neşâtu's-sudûr,* s. 38.

dolayısıyla "bir müctehide ait olma" ifadesinin mezhebi ihâta etmeye engel teşkil eden bir kayıt olduğu iddia edilebilir. Bu tür bir değerlendirmenin "bir müctehide has olma" ile neyin kastedildiğini açığa çıkaracak bazı hususların gözden kaçırılmasından kaynaklandığı görülür.[69] Zira öncelikle belirtilmelidir ki "bir müctehide ait ahkâm veya mesâil" ifadesi tikel anlamda hükümler ve meseleleri ifade etmenin ötesinde ilgili ahkâm ve mesâil içinde mündemic usûlü ifade eder. Dolayısıyla aslında taklide konu olan şey entelektüel ürünler olarak düşünülebilecek ahkâm ve mesâil değil bu ürünlerin ortaya çıkmasını mümkün kılan usûl ve yöntemdir ki bu tür ürünleri ortaya koyabilecek bir usûl ve yöntem sahibi olmak ancak müctehid olmakla mümkündür.[70] Nitekim Kâfiyeci de ilgili hususa dikkat çekerek bu tür faaliyetler için müctehidlerin akıllarının müctehid olmayanların akıllarına tercih edileceğini ve ictihâdî meselelerde ulaşılması hedeflenen sahih ve meşru amelin ictihad faaliyetine bağlı ve bu faaliyetin bir uzantısı olarak ortaya çıkacağını belirtir.[71] Müctehid olmayıp fıkıh mesleğinde uzmanlaşmak isteyen bir fakihin müctehid bir imamın mesâili üzerinde yoğunlaşarak hüküm istinbât ve istihrâc yolları hakkında bilgi sahibi olmaya ve böylece yeni fıkhî mesâili (*nevâzil*) çözüme kavuşturmak için gerekli yetkinliği elde etmeye çalışması da usûl-mesâil arasındaki sıkı ilişkiyi gösterir.[72] Müctehid imamlara ait mesâilin "*mesâilü'l-usûl*", bu tür mesâili ihtiva eden kitapların ise "*kütübü'l-usûl*" olarak isimlendirilmesi de mesâil ile usûl arasındaki yakın ilişkiyi göstermesi bakımından önemlidir. Yine "mesâil-i Ahmed b. Hanbel",

---

[69] İlgili değerlendirme için bkz. Kaya, *Mezhep İlmi*, s. 24-26.

[70] Müctehidin mesâili ile usûlü arasındaki ilişki için bkz. Hanîf, Sohail, "The Questions of Abū Hanīfa", *Diyanet İlmî Dergi*, 56 (2020), s. 1349-1404; Ayrıca bkz.Ençakar, Orhan, *Hanefî Mezhebi Nevâzil Literatürü*, (Doktora Tezi, 2019), Marmara Ünv. SBE., s. 44-60.

[71] Bkz. Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, s. 145.

[72] Abdullah Mu'sar, *Mesâilü'l-İmâm Mâlik min hilâli'l-Muvatta'*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2009, s. 3; İmamlara ait mesâilin tedvîn edilmesi ve rivayeti hakkında tarih, terâcim ve tabakat eserlerinde örnek ifadeler için bkz. Mervezî, İshak b. Mansur b. Behrâm Ebû Yakub, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye,* I-IX., Medine, 2004, I, 213- 217.

"mesâil-i İmam Mâlik" türünden ifadelerde de mesâilin özellikle müctehid imamlara izâfe edilmesi yine aynı anlayışın tezahürüdür.[73] Bu hususlar dikkate alındığında mezhep tanımlarında yer alan ahkâm ve mesâilin "müctehid bir imama ait olma" ile kayıtlanmasının anlamı ve gereği hakkında önemli bir bakış elde edilir. Dolayısıyla Kâfiyeci'nin "mes'ele" merkezli mezhep tanımı bu açıdan ufuk açıcı bir teşebbüs olarak değerlendirilmelidir. Kâfiyeci bu meseleyi izah sadedinde, taklide konu olan asıl hususun mes'ele ve ona ilişkin hükmün zâhiri (*suver ve mebânî*) değil o hükmü ortaya çıkaran usûl (*meânî*) olduğuna dikkat çeker. O, farklı müctehidlerin zâhiren aynı hükme vardıkları halde ilgili hükme ulaşırken takip ettikleri usûlün farklı ve kendilerine özgü olduğu için aslında ilgili hüküm hakkındaki mezheplerinin de farklı olduğunu belirtir.[74] Dolayısıyla müctehide ait mesâil veya ahkâm müctehidin ictihad ve fetvâ usûlünü barındırdığı için, diğer bir ifadeyle, mesâil teori yüklü olduğu için taklide konu olur. Zira mes'ele formüle etmek ancak usül sahibi bir müctehid tarafından mümkün olabilir. Bununla birlikte, fıkıh mezheplerinin müctehid imamların isimleriyle anılmaları mezhebin sadece imama ait mesâil ve ahkâmdan ibaret olduğunu ve mezhepteki öğretileri belirleyen tek kişinin mezhep imamı olduğunu göstermeye yönelik değildir.[75] Klasik kaynaklarda mezhebin çerçevesini belirlemeye yönelik açıklamalarda da bu hususa dikkat çeken ifadelere yer verildiği görülür.[76] Mezheplerin imamlara nispet

---

[73] İbn Abdülber, *el-İntikā'*, s. 177.

[74] Bkz. Kâfiyeci, *Neşâtu's-sudûr,* s. 38.

[75] Mezhebin kapsamına ilişkin tartışmalar için bkz. Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 29-35; Hallaq, "Bölgesel Ekollerden Ferdi Hukuk Mezheplerine?", s. 352.

[76] Örneğin [ما ذهب اليه الشافعي و أصحابه من الأحكام في المسائل] türünden ifadeler bu bakış açısını yansıtır. Bkz. Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzı'l-minhâc*, I-IV., Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1997, I, 33; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc,* I, 42; Adevî, *Hâşiye alâ Şerh-i Muhtasari Halîl,* I, 35; Ayrıca bkz. Muhammed İbrahim Ahmed Ali, *el-Mezheb indel Hanefiye, el-Mâlikiyye, eş-Şâfiiyye, el-Hanbeliyye,* Vizâratü'l-Evkaf

edilerek onların isimleriyle anılması ictihâdî hükümleri ortaya çıkarmak için kullanılacak usûl ve yönteme ilişkin ana çerçevenin mezhep imamı tarafından çizilmiş olması ve mezhebe müntesip fukahânın fıkıh faaliyetlerini imam tarafından belirlenen çerçeveye bağlı kalarak sürdürmeleri nedeniyledir.[77]

Karâfî ve Kâfiyeci dışında mezhep konusuna değinen bir diğer müellif yine Mısır-Kahire Hanefî fıkıh geleneğine mensup usulcülerden Ahmed b. Muhammed el-Hamevî'dir (ö. 1098-1687). Mensup bulunduğu fıkıh çevresinin geçmişte mezhep hakkındaki mütalaalarından haberdar olduğu anlaşılan Hamevî, hanefî fakihlerden İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'ine şerh olarak kaleme aldığı *Gamz-ü uyûni'l-basâir* adlı eserinde selefleri Karâfî ve Kâfiyeci'nin sözü edilen tanımlarını zikreder. Hamevî ilgili tanımlara yöneltilen bilindik itirazlar hakkında birkaç satırlık özet bilgi vermek dışında mezhebi tanımlamaya ilişkin herhangi bir özgün teklif ve değerlendirmede bulunmaz.[78]

B. Modern Dönemde Mezhep Tasavvurları

Mezhep kavramı ilk planda özellikle dînî yapılanma ve zümreleşmeleri akla getirir ve kavrama ilişkin tanım ve yaklaşımların büyük çoğunluğu mezhepleri dînî teşekküllerden ibaret görme eğilimindedir. Nitekim birçokları tarafından kabul gören

---

ve'Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 2012, s. 25-28, 63-65; a.mlf., *Istılâhu'l-mezheb inde'l-mâlikiyye,* Dâru'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l- İslâmiyye ve İhyâi't-Türâs, Dubai, 2002, 22-26.

77 Adevî, *Hâşiye alâ Şerh-i Muhtasari Halîl,* I, 34; İbn Âbidîn, Muhammed b. Ömer b. (v. 1252/1836), *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-ebsār,* I-X, dirâse, thk. ve ta'lik Âdil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 2003, I, 166. Ayrıca bkz. Sohail, "The Questions of Abū Hanīfa", 1370 vd.

78 Bkz. Hamevî, *Gamzü 'uyûni'l-basâir,* I, 30. Karâfî'nin tarifi ve tahlili için ayrıca bkz. Mâlikî, Muhammed el-Emîr, *Dav'u'ş-şümû',* I, 33; Likānî, Ebû İshâk Burhâneddîn İbrâhîm b. İbrâhîm b. Hasan (ö. 1041/1632), *Umdetü'l-mürîd li-Cevhereti't-tevhîd = eş-Şerhu'l-kebîr*, thk. Beşîr Bermân I-V., Dârul Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2018, III, 1308-1312; a. mlf., *Hidâyetü'l-mürîd li Cevhereti't-tevhîd,* thk. Muhammed el-Hatîb, Dârul Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2011, s. 283 vd.

bir tanımla mezhep "bir dinin görüş, yorum ve anlayış ayrılıkları sebebiyle ortaya çıkan kollarından her biri" olarak anlaşılır. Bununla birlikte mezhep, söz konusu dini görüş ve yorum farklılıklarından kaynaklanan zümreleşmeleri, bu zümrelerce oluşturulan daha kapalı sosyal gruplar anlamında fırkaları, bu fırkalarca temsil edilen fikir, ahlâk ve davranış sistemini ve bu sistemle kurulan mensubiyet bağını ifade eden bir yapı" olarak da görülür.[79] Bu bakış açısına göre en yalın anlamıyla mezhep hukuktan ziyade "teoloji veya dindarlıkla ilgili belirli bir öğreti" olarak algılanmaktadır.[80] Ancak mezheplerin önce tikel farklılaşmalarla başlayan ve zamanla birbirinden farklı zümreleri mensup bulundukları çevreden koparak belli süreçler sonunda kurumsallaşan sosyal ve entelektüel yapıları ifade etmek için de kullanılabildiği gözden kaçırılmamalıdır. Dolayısıyla mezheplerin her şeyden önce insan odaklı teşekküller olup, farklı isimler ve kavramlaştırmalarla ifade edilse de, sadece "dînî" sahada değil ilmî, siyâsî, iktisâdî, askerî, ictimâi bağlamlarda bir şekilde tezahür eden sistemler ya da yapılar olarak görülmesi gerekir. Mezhep "bir 'şey' ya da 'şeylerin durumu' olmaktan öte, ortaya çıkışına çok çeşitli etkenlerin eşlik ettiği çok yönlü" bir oluşumdur. Aynı zamanda mezhep sadece dinî veya kültürel inşâlardan ibaret bir müessese olmadığı gibi tek elden ve bir anda teşekkül etmiş bir yapı da değildir.[81] Buna göre mezhep, müntesipleri için bir kimlik, mensubiyet ve âidiyet olmanın yanı sıra sona ermiş ve tamamlanmış kapalı bir sistem

---

[79] Bkz. Hodgson, Marshall, G.S., *The Venture of İslâm - Conscience and History of a World Civilization*-, Chicago, 1984, I, 79. vd; Öz, Mustafa, "Mezhep Kavramı Üzerine", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. XV, sayı. 1-2, Ankara, 2002, s. 305; Büyükara, M. Ali, "İslâm Mezhepler Tarihinde Terminolojiye İlişkin Sorunlar", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. IXX, sy. 2, Ankara, 2006, s. 258.

[80] Melchert, "The Formation of the Sunni Schools of Law", Wael Hallaq (Ed.), *The Formation of Islamic Law* içinde, Routledge Publishing, London-New York, 2016, s. 352. ("Sünnî Fıkıh Mezheblerinin Teşekkülü", çev. Nail Okuyucu, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, cilt: XLI, sayı: 2, s. 222.

[81] Bkz. Şimşek, Murat, "Fıkhî Mezhep: -Teori ve Pratik Arasında-", Tekin, Mustafa (Ed.) *Gerilim ve Çatışma Arasında Mezhep –Mezhep Sosyolojisi-* içinde (241-281), Eski Yeni Yay., Ankara, 2017, s. 243 vd.

olarak değil, süreçle açıklanabilen ve bir yapı, yöntem ve süreç özelliği gösteren bütünleşik bir gerçeklik ve varlık olarak görülmelidir.[82]

Mezhep her şeyden önce bir kavramdır ve bilindiği üzere kavramlar da doğar, gelişir, değişir ve anlam çerçeveleri bakımından daralma ve genişlemelere maruz kalırlar. Yeni yaklaşımlar, tecrübeler, sosyo-kültürel vb. etkenler bu değişime sebep olur ve değişimin yönünü belirler. Bir kavramın belirli bir zaman ve mekân kesitindeki kullanımı, anlam çerçevesi ve çağrışımlarıyla farklı bir zaman ve mekândaki kullanımları ve anlam içeriği farklılaşabilir. Dolayısıyla belirli bağlam ve koşullarda yaşayan insanların düşünüş biçimlerini anlamanın yolu onlar tarafından kullanılan kavramların kritiğini yapmaktan geçer. Buna göre, mezhep kavramının tarihi süreç içinde geçirdiği dönüşümleri anlamak için erken devirlerden itibaren kavrama ne tür anlamlar yüklendiğini saptamak ve o dönemlerdeki kullanımlarıyla günümüzde yüklendiği içerik arasındaki farka dikkat çekmek gerekir. Bu bağlamda mezhep kavramının erken devir kullanımlarıyla sonraki asırlarda ve nihayet günümüzdeki kullanımları arasında bir ayniyetin söz konusu olup olmadığı; kavramın diğer hakikat anlayışları ve medeniyetlerde bir karşılığının bulunup bulunmadığı sorgulanmalıdır. Bununla birlikte mezhep kavramının tarih ve kültür aşırı ve dolayısıyla özü itibariyle insanın tüm faaliyet alanlarından bağımsız doğal bir olgu ve gerçeklik mi, yoksa insan bağımlı, tarihsel ve kültürel bir kategori mi olduğu türünden sorulara da cevap aranmalıdır. Bu çalışma fıkıh mezheplerine İslâmî anlamda mezhebin doğasını temsil etme kabiliyeti en yüksek yapılar olarak itibar eder ve fıkıh mezhepleri özelinde çeşitli

[82] Mezhebin mahiyetine ilişkin farklı değerlendirmeler için bkz. Kaya, Eyyüp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal* , (Doktora Tezi, 2001), Marmara Ünv. SBE., s. 42, 56. vd; Okuyucu, Nail, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, (Doktora Tezi, 2014), Marmara Ünv. SBE., s.10.vd; Kalaycı, Mehmet, "Çoklu aidiyetlerin toplamı olarak mezhep olgusu- Şehristânî'nin *el-Milel ve'n Nihal*'i özelinde bir tahlil-", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 29 (2), 2018, s.209.

tasavvurlar teklif ederek İslâm düşüncesinde mezhep olgusunu tahlil etmeye ve ilgili sorulara cevap aramaya çalışır.

Mezhep ve benzeri yapılar ortaya çıktıkları şartlarda muhatap aldıkları toplumların ihtiyaçlarına cevap veren ve bu yönleri itibariyle toplumsal karşılığı olan kurumlardır. Sürekli değişen ve dönüşen devingen bir karaktere sahip hayat karşısında istinat ettikleri ana ilkelere hareket kabiliyeti sağlayan mezhep benzeri yapılar her düşünce sistemi ve bunlara mensup alanlarda da farklı isimlerle mutlaka var olagelmişlerdir. İnsanı, hayatı ve bunlara dair değişim ve dönüşümleri Müslümanca okuma ve "anlama" "uğraş"ı *(fıkh ve ictihâd)* olarak fıkıh imi ve onun doğal çıktısı durumundaki mezheplerin ortaya çıkışı ve varlığı da bu ihtiyacın ürünüdür. Hayatın devingen karakterine uygun olarak fıkıh faaliyeti ve bu faaliyeti sürdürülebilir kılan yapılar olarak mezheplerinin hayatı elden kaçırmama başarısı da onların sahip olduğu hareket kabiliyetiyle izah edilebilir.[83] Nitekim sosyoloji bilimi açısından değerlendirildiğinde din ve mezhep ilişkisini açıklama yönündeki yaklaşımlar bu tür yapıları üreten sosyal bir olgunun varlığını, gerçekliğinin yadsınamayacağını ve bu olgunun zaman, mekân ve muhatap aldıkları toplumları aşarak benzer formlarda tekrarlandığını, dolayısıyla mezhepleşme olgusunun her alanda farklı isimler altında bir şekilde tezahür ettiğini göstermektedir. Bu gerçek, insan için sosyolojik açıdan önemli karşılıkları olan mezhep ve benzeri yapıların ortaya çıkışını tabiî bir durum ve bunun da ötesinde bir gereksinim olarak görmeyi zaruri kılar.[84]

---

[83] Bkz. Muhammed Tavit et-Tanci, "İslâm'da Hilafet ve Mezheplerin Doğuşu", (der: Prof. Dr. İsmail Yakıt), *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta, 1995, I, 45-49; Mehmet Akif Aydın, "İslâm hukukunda hukukî istikrar ve sosyal değişim açısından mezheplerin konumu -Hanefî mezhebi ictihatları ve Osmanlı Devleti uygulamaları çerçevesinde-" *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, Yıl: 2011 (Bahar), Sayı 11., s. 9.

[84] Bkz. Tavit et-Tanci, "İslâm'da Hilafet ve Mezheplerin Doğuşu", I, 45-46.

Bir mezhebin varlık sahnesine çıkışı kadar varlığını muhafaza etme başarısı gösterebilmesi onun dikkate değer bir sosyal teveccühe mazhar olmasına bağlıdır. Bunun yanında mezhebin yapı ve işleyiş itibariyle prosedürleri netleşmiş, tutarlı ve kullanışlı bir sistem olarak kendisini sunmayı başarmış ve istikrarlı bir süreç takip ederek bunu pratik olarak kanıtlamış olması gerekir.[85] Dolayısıyla herhangi bir toplumda bir "yorum sistemi" ya da "şema" anlamında bir mezhebin tercih edilmesi, onun diğer mezheplerden üstün tutulmasının ötesinde, ilgili bulunduğu toplumun pratik ihtiyaçlarına en uygun cevapları üretebilme başarısını mümkün kılacak tutarlı ve istikrarlı bir işleyiş ve yapıya sahip olmasıyla izah edilebilir.[86]

Bu çalışmada "fıkıh mezhepleri" ifadesi ile üst kimliği itibariyle "sünnî fıkıh mezhepleri" kastedilmiştir. Nitekim fıkıh mezheplerinin yaslandığı ana ilkeler (usûl) fıkhî ilkelerden önce itikâdî-kelâmî ilkelerdir. Nitekim fıkıh mezheplerinin kendilerine nispet edildiği imamlar İslâm düşünce tarihinde öncelikle itikâdî-kelâmî söylemleriyle temâyüz etmiş imamlardır. Diğer bir deyişle onlar fıkıhta kendilerine özgü bir sistem ya da mezhebe sahip oldukları gibi kelâmda da kendilerine ait bir mezhebin ya da sistemli bir kelâm düşüncesinin sahibidirler. Mezhep imamlarının fıkıh düşüncelerini istinad ettirdikleri öncelikli asıllar bu nedenle dikkatten kaçırılmamalıdır. Bu husus her tefekkürün son tahlilde bir takım itikadî-kelâmî ön kabullere dayandığını göstermesi bakımından da önemlidir. Zira gerçekleştirilecek herhangi bir fıkıh faaliyetinin tarzını belirleyen üst kimlik usûl-i fıkıh olduğu gibi usûl-i fıkıh tarzını belirleyen üst kimlik de usûlü'd-dîndir. Bu nedenle Müslüman düşünürler tarafından usûlü'dîn, usûl-i fıkhın

---

85 Konuya ilişkin değerlendirmeler için bkz. Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb (v. 450/1058), *el-Hâvi'l-kebîr hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî,* thk. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmevcud, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, XVI, 161-165; a. mlf., *Edebü'l-kâdî,* thk. Muhyî Hilâl es-Serhân, I-IV, Matbaatu'l-irşâd, Bağdad, 1971, I, 185, 645.

86 Dönmez, İbrahim Kâfi, "İctihâdın bağlayıcılığı meselesi ve fıkıh mezheplerine bağlanmanın anlamı", *Usûl Dergisi*, I (2004), s. 44.

usûlü olarak konumlandırılmıştır.[87] Nitekim İslâm düşünce tarihinde Ebû Hanîfe'nin "fakihlerin mütekellimi" olarak anılması da onun usûlü'd-dîn formasyonuna ve fıkıh düşüncesinin beslendiği arka plana işaret eder.[88] Fıkıh mezheplerinin itikadî-kelâmî-usûlî tefekkürden bağımsız, belli bir fıkhî düşünce atmosferinden âzâde ve apayrı kulvarlarda teşekkül ettiğini varsaymak, mezheplerin oluşum süreçlerinin ve buna paralel olarak fıkıh düşüncesinin aynı asırlarda ve eş zamanlı olarak ivme kazanmış olduğu ve birbirini inşa eden her iki faaliyet türünün eş güdümlü olarak ileri bir safhaya taşındığı gerçeğiyle bağdaşmaz.[89] Aksine bu paralellik mezheplerin müesseseleşme sürecinin fıkhın hakikatine, özüne ve ruhuna muvâzî olarak geliştiğinin göstergesidir. Zira fıkıh düşüncesinin tarihî seyri açısından bakıldığında fıkıh mezheplerinin fıkhî tefekkür ve müslüman dünyanın ihtiyaç duyduğu fıkhî bilgi ürün ve araçlarını üretme başarısı itibariyle fetret devrinin değil, bilakis yükseliş dönemlerinin mahsulleri olduğu açıkça görülür.[90]

Her ne kadar mezhep hususen "dinsel ve teolojik göstergelere sahip bir kavram" olarak algılanmakta ise de mezheple benzer içerik ve imalara sahip olan ve

---

87 Bkz. Semerkandî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed (v. 539/1144), *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukūl fî usûli'l-fıkh,* thk. Muhammed Zeki Abdilberr, Matabiu'd Devha el-Hadîse, Katar: Doha, 1984, s. 1-2; Basrî, *el-Mu'temed,* I, 7.

88 Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir (v. 429/1037-38), *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-naciye minhum,* thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Dâru't-Türas, Kahire, tsz., s. 36. Fıkıh, usûl-i fıkh ve usûlü'd-dîn ilişkisi için bkz. Bedir, Murteza, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet -Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi-,* Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004, s. 22 vd., 225; Özen, Şükrü, "Ehl-i Sünnet Usûl-i Fıkhının Teşekkülünde Kelami Tartışmaların Rolü", *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet* içinde, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006, s. 225.

89 Bkz. Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet,* s. 25-27.

90 Subaşı, Nejdet, "Mezhep kavramı ve bunun İslâmdaki uzantıları", [Necdet Subaşı ile Mezhep Kavramı ve Bunun İslam'daki Uzantıları Üzerine Söyleşi], *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi,* Yıl: 2012, sayı: 25, s. 53 vd.

"ekol", "dünya görüşü", "paradigma", "yapı", "sistem", "program" ve "gelenek" gibi farklı kavramsallaştırılmalarla anılan teşekküllerin ferdî, ictimâî, entelektüel ve daha bir çok sahada da bir şekilde tezahür ettikleri görülür. Bu tür oluşumların belirgin bir toplumsal ve kültürel yatağı olmakla birlikte hepsindeki asgarî ortak yön mutlaka belli bir hakikat telakkisi ve referans dünyası üzerine inşa edilmeleri, belli bir takım formülasyon ve argümantasyonla ortaya çıkmaları ve yine belli bir takım usûl ve yöntemlere istinat etmeleridir.[91] Herhangi bir mezhebi, onun özünü ve doğasını, ruh ve biçim dünyasına has olguları incelerken öncelikle bu yapıların teşekkülüne zemin hazırlayan fikriyatın bilgi teorisini (epistemoloji) ve onun ardındaki varlık görüşünü (ontoloji) dikkate almak ve kavramak gerekir. İslâm düşüncesinin pratik yönüne ilişkin doktrinler olarak fıkıh mezhepleri özelinde değerlendirildiğinde fıkhî mezheplerden her birinin tevhid fikri temelinde sünnîlik ve diğer itikadî-kelâmî mezhepler olmak üzere iki ana çatıdan biri altında varlık sahnesine çıktığı ve her mezhebin mutlaka bir itikadî-kelâmî üst kimliğe sahip olduğu görülür. Örneğin "sünni fıkıh mezhepleri" ifadesi farklı yönelimlerle ortaya çıkmış ve farklı bir ilim geleneğine, entelektüel müktesebâta, usûl ve yöntem tercihlerine sahip olmalarına rağmen İslâm tefekkürünün ana odağı olarak tevhid fikri üzerinde geliştirilen temel kabullere işaret eder. Bu ifadede "sünnîlik" İslâm ümmetinin tevhidi anlama ve yorumlama ekseninde kendi içinde birbirinden ayrıştığı temel itikâdî-kelâmi zeminlerden birine karşılık gelir. Bu yönüyle "sünnî fıkıh mezhepleri" ve benzeri kavramlar itikâdî-kelâmî bir üst kimliğe, kökene ilişkin bir mensubiyete ve dolayısıyla belli fıkhî tefekkür tarzlarının içinde yaşadığı değerler küresine ya da ana esaslar ve ondan türeyen ilkeler çerçevesi anlamında usûlü'd-dîne atıfta bulunur.[92]

---

[91] Bkz. Subaşı, "Mezhep kavramı", s. 51 vd.

[92] Bkz. Erdem, Mehmet, "Ehl-i Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Rey Ekolü Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Bakış", *Dînî Araştırmalar*, cilt. 8., s. 24., s. 75 vd.

1. Modern Batıda Mezhep Tasavvurları

Mezhep olgusu insan tabiatı ve insanın sahip bulunduğu fikir, ahlâk, tavır ve tutumlarıyla olan organik ilişkisi nedeniyle Müslüman dünyada olduğu gibi diğer hakikat telakkilerinde de anlama ve çözümleme çalışmalarına konu edilmiş, mezhep gerçeğinin özünü ve doğasını keşfe dönük merak ve ilgi öteden beri canlılığını hep korumuştur.[93]

İslâmî düşünüşteki karşılığı ile Batıdaki din ve mezhep telakkisi beslendikleri hakikat anlayışları, kavramsal alanları ve dolayısıyla tazammunları bakımından farklı evrenlere, birçok yönden bir arada düşünülemez ve uzlaştırılamaz köklere sahip olması nedeniyle İslâm mezhepleri Batıdaki "sect" türü yapılarla örtüştürülemez. Zira bir müslüman için din istisnasız olarak hayatın bütün alanlarını kuşatan en üst kimlik ve hayata ilişkin en temel olgu iken mezhepler ise dinin görünür olma yollarından biri olarak telakki edilir.

Mezhep kavramının doğası, yapısı ve anlam çerçevesindeki muğlaklık problemi Batılı çalışmalarda da aşılabilmiş görünmemektedir. Bu çalışmalarda öteden beri süregelen ortak problemlerden biri Batıdaki ana akıma mensup çalışmaların mezhep ve ona dair kavramları Batılı tefekkür tarzını, modern telakkileri ve bu telakkilerin şekillendirdiği yapıları merkeze alarak Batılı kavramlara tercüme etmesi ve meseleyi Batı merkezli okumaya çalışması olmuştur. Söz konusu tavır İslâmi anlamda mezhep kavramının gerek Batılı dillere aktarılmasında gerekse İslâmi mezheplerin tüm yönleriyle Batı medeniyetindeki mukabillerini bulma gayretlerinde açıkça görülmektedir. Müslüman dünyaya ait mezheplerin özünü ve gerçek mahiyetlerini kavrama konusundaki bu problemli yaklaşımın bir sonucu olarak, mezhep kelimesini karşılamak üzere bir takım tercüme kavramlar ortaya atılmış ancak teklif edilen tercüme kavramların anlam çerçevesindeki eksiklik ve muğlaklık problemi halen aşılabilmiş

[93] Subaşı, "Mezhep kavramı", s. 50.

değildir. Mezhep kavramının Batı dillerindeki tam karşılığını bulma arayışları esnasında teklif edilen kullanımlara örnek olarak; ("direction", "sect", "rite"),[94] "guidance",[95] "school",[96] "school of law",[97] "system of law", "juridical school of thought",[98] "chosen way",[99] "legal school",[100] "guild",[101] "corporate unit",[102] "legal/philosophical school"[103] kavramları gösterilebilir. Bu tercümelerden kimisi mezhebin sözlük anlamını ifade etmekten öteye gitmezken kimileri "heretik grup veya hareket", "dini gelenek tarafından belirlenmiş merasim", "ritüel" veya "uygulama" gibi daha hususî anlamlar

---

94 Goldziher, Ignaz, *Introduction to İslâmîc Theology and Law*, Princeton, 1981, s.47; Tritton, A.S., *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*, London, 1957, s. 110; Reinhart, Kevin, "Introduction", *Encyclopedia of İslâmîc Lav A Compedium of the Major Schools*, Chicago, 1995, s. 39.

95 Lammens, H.S.J., *Islâm Beliefs and Instutions,* Oriental Books Reprint Corp., New Delhi, 1979, s. 84.

96 Coulson, Noel J., *A History of İslâmîc Law,* Edinburgh University Press, Edinburgh, 1964, s. 51 vd.

97 Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammedan Jurisprudence,* Oxford, 1950, s. 63 vd.; Makdisi, George, "The Muslim Instutions of Learning in Eleventh Century Baghdad", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Cilt 24, No. 1 (1961), s. 15.

98 Makdisi, "The Muslim Instutions", s. 15 -21; a. mlf., *The Rise of the Colleges: Institutions of Learning in İslâm and Christian West, With Special Reference to Classicism*, Edinburgh University Press, Edinburg, 1981, s. 1 vd.

99 Hodgson, *The Venture of İslâm,* I, 335.

100 Kamali, M. Hashim "Madhhab", *The Encyclopedia of Religion,* (Ed. Mircea Eliade), London, 1986, 1986, IX, 66.

101 Makdisi, *The Guilds of Law in Medieval Legal History: An Inquiry Into the Origins of The Inns of Court*, 1984, s. 233.

102 Jackson, *İslâmic Law and State,* s. 103.

103 Jokisch, Benjamin, *Islamic Imperial Law: Harun-Al-Rashid's Codification Project*, Walter de Gruyter, New York, 2007, s. 225.

için ihdâs edilmiş kullanımlar olup bunların mezheple mutabık kavramlaştırmalar olarak kabul edilmesi mümkün görünmemektedir.[104]

Sonuç olarak Batıda mezhep gerçeği ve bu olgunun sosyolojik derinliğinin hâkim kabul olarak modernizmin yücelttiği ilkeler ve kabuller temellinde Batılı öncü sosyologlar tarafından çerçevelendirildiği ve sosyal bilimlerin imkân ve sınırlılıkları içinde kavrama ilişkin çözümlemelerin yapıldığı söylenebilir. Bu değerlendirmelerde anahtar bir kavram olarak mezhebin İslâmî düşünüşteki yeri ve anlamından farklı olarak Batılı toplumların sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik yapıları ve zihniyet dünyalarının gereklilikleri çerçevesinde tartışılmaya ve anlamlandırılmaya çalışıldığı görülmektedir.[105]

2. Modern Dönemde Fıkıh Mezheplerini Açıklamaya Yönelik Yaklaşımlar

Genel anlamıyla mezhep kavramı ve özelde fıkıhta mezhebin anlam çerçevesi ve fıkıh mezheplerinin doğuşu, teşekkülü, yayılması ve ilgili süreçleri açıklamaya yönelik araştırmalar modern dönemde gerek oryantalist çevrelerde, gerek İslâm dünyasında ayrı bir ilgiye mazhar olmuş ve ilgili konular hakkındaki araştırma ve tartışmalar neticesinde her muhitte çeşitli yaklaşımlar ortaya konmuştur.

Modern dönemde mezheplerin yapısını, ortaya çıkış süreçlerini ve mezhep eksenli fıkıh faaliyetinin doğasını keşfe dönük araştırmalar Batılı çalışmalar ve İslâm dünyasında yapılanlar olmak üzere iki başlıkta değerlendirilebilir.

---

[104] İlgili literatür hakkında daha geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal,* s. 8-17; Okuyucu, *Şâfii Mezhebinin Teşekkül Süreci*, s. 9-36; Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet,* s. 17 vd.

[105] Subaşı, "Mezhep kavramı", s. 51.

a. Batılı Çalışmalarda Fıkıh Mezheplerine Yaklaşımlar

Özellikle Batılı oryantalist araştırmalar üzerinde önemli bir etkiye sahip yaklaşımlardan ilki fıkıh mezheplerini tarihsel teşekküller olarak konumlandırma eğiliminde olup bu müesseselerin ortaya çıkışını İslâm düşüncesinde doğal tarihi seyrin yön değiştirmesi ve fıkıh tarihinin belli bir dönemindeki kırılmanın sonucu olarak görür. Hicri II. asırda fıkıh düşüncesinin kaynakları hakkındaki yaygın sünnî kabülün gerçeği yansıtmadığı tezine dayanan bu yaklaşıma göre söz konusu dönemde fıkıh düşüncesi büyük ölçüde "Peygamber"in hadislerine değil örf, ictihad ve resmi uygulamalardan oluşan bölgesel geleneklere dayanmaktadır.[106]

Joseph Schacht'ın (ö. 1969) Şâfiî mezhebi üzerine yaptığı çalışmalarda ana çerçevesini çizdiği ve Batılı araştırmacıların büyük çoğunluğu tarafından benimsenen bu yaklaşıma göre fıkıh mezhepleri hicrî II. yy. ile III. asrın başlarına kadar belli bir takım coğrafî merkezler etrafında teşekkül etmiş olup fakihler kendilerini ilgili bölgelere referansla tanımlamaktaydılar. Schach'ın "kadîm ekoller/ancient schools of law"[107] olarak kavramlaştırdığı mezheplerin bu erken formu herhangi bir imama bağlılığın söz konusu olmadığı ve dolayısıyla mezhepler arasında doktriner açıdan esaslı bir ayrışmanın bulunmadığı ve mezhepleri birbirinden ayıran yegâne unsurun muhit farklılığından ibaret olduğu kabulüne dayanır.[108] Bu yaklaşımın söz konusu kabuller temelinde inşâ etmeye çalıştığı fikir ve varmak istediği sonuç "bölgesellik"i kadim fıkıh mezheplerinin ortak karakteri olarak takdim etmektir. Bu sayede erken dönemde mezhepleri başlangıçta belli bir imama intisap fikrine dayalı ve dolayısıyla doktriner

---

106 İlgili tez ve yaklaşımlar için bkz. Melchert, Christopher, *The Formation of the Sunni Schools of Law The Formation of Sunni Schools of Law (9th-10th Centuries C.E.),* Leiden: Brill, 1997, s. xxi.

107 Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press, New York, 1982, s. 28.

108 Schacht, *Origins*, s. 7.

özellikli yapılar olarak değil; anonim, mütecanis, belirli coğrafî muhit ve geleneklerle ilişkili mevzıî teşekküller olarak tasvir etmek mümkün olacaktır.[109]

Schacht'ın "bölgesellik" vurgusunda fıkıh ve onun ürettiği kavram, kuram ve yapıların kökenleri ve özgünlüğüne ilişkin bir sorgulamanın da amaçlandığı anlaşılmaktadır. O, fıkıh düşüncesinin oluşumunda yabancı tesirlerin ve buna bağlı birçok yabancı unsurun yer bulduğunu ve Hz. Peygamber'in gerçekleştirmeyi amaçladığı şeyin Arap toplumunda İslâm öncesi döneme ait pratikleri reforme etmek ve zaten bilinen bu uygulamaları dînî hukuk olarak dönüştürmekten ibaret olduğunu iddia eder. Fıkıh tarihi ve mezhepler hakkındaki düşüncelerini herkesçe müsellem addettiği bu ön kabul üzerine inşâ eden Schacht'ın, eserlerinde kendisine sıkça yaptığı atıflardan da anlaşılacağı üzere, ilgili konular hakkında daha önce Ignaz Goldziher (ö. 1921) tarafından ortaya atılıp savunulan tezleri esas aldığı açıkça görülmektedir.[110] Nitekim, onun Batılı İslâm hukuku araştırmalarında paradigma haline gelen bu taslağı başta Goldziher olmak üzere kendinden önceki oryantalist araştırmacıların tezlerini geliştirerek ortaya koyduğu diğer oryantalisler tarafından da ortaya konmuştur. Yaptığı

---

109 Hallaq, Wael B., "From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation", *Islamic Law and Society*, VIII/1, 2001, s. 1-26. ("Bölgesel Ekollerden Ferdi Hukuk Mezheplerine?: Bir Yeniden Değerlendirme", trc. Halit Özkan, *AÜİFD*, 2004, cilt: XLV, sayı: 2, 327-353).

110 Bkz. Schacht, *Origins*, s. 23, 40, 58, 62, 83, 94; a. mlf. "Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence", *The Formation of Islamic Law* içinde, ed. Wael Hallaq, Routledge Publishing, London-New York, 2016, s. 28-57; a.mlf., "Foreign Elements in Ancient Islamic Law", Wael Hallaq (Ed.), *The Formation of Islamic Law* içinde, Routledge Publishing, London-New York, 2016, s. 59-67; a. mlf., "Law", Gustave E. von Grunebaum (Ed.), *Unity and Variety in Muslim Civilization* içinde, University of Chicago Press, Chicago, 1963, s. 65-86. Karşılaştırma için bkz. Goldziher, lgnaz, "Principles of Law in Islam", *The Historians' Historv of the World* içinde., ed. K. S. Williams, Kooper & Jarkson, Ltd., London, 1908, s. 296, 297, ; a. mlf., *Muslim Studies*. Tr. C. R Barber and S. M. Stem George Allen & Unwin Ltd., London, 1971, II, 24-26, 30; a.mlf., "Fikh", *Encyclopaedia of IsIam*, (Firs Edition), 1936.

çalışmalarda Schacht'ın kendisi de Goldziher ve diğer seleflerine olan borcunu açıkça ifade etmiştir.[111]

Schacht'ın fıkıh tarihi ve mezheplerine ilişkin sonraki düşüncelerini de belirleyen bu ön kabul onu fıkıh mezheplerinin gelişim süreçlerinde kasıtlı haricî müdahalelerin söz konusu olduğu ve buna bağlı dönüşümlerin yaşandığı sonucuna götürmüştür. Ona göre fıkıh mezhepleri daha önceleri bölgesel karakterli oluşumlar (ancient schools of law) iken daha sonraki süreçte bir imama bağlılık esasına dayalı ve bu nedenle de belli şahıslara referansla anılan "kişisel ekoller /personal schools of law" haline gelmişlerdir.[112] Bu varsayıma göre coğrafî merkezli kadim fıkıh ekolleri hicrî II. asır boyunca devam eden bir süreç içinde kendilerini dönüştürmüşlerdir. Kûfe merkezli erken devir fıkıh çevrelerinin önemli kısmının kendilerini Ebû Hanîfe'ye nispet etmesi sonucunda Kûfe fıkhı Hanefî mezhebine dönüşürken Medine merkezli fıkıh düşüncesi de benzer bir süreçten geçerek Mâlikî ekolüne evrilmiş, Basra ve Mekke merkezli fıkıh anlayışları ise Kûfe ve Medine ekolleri içinde temsil edilmeye başlanmıştır.[113]

Fıkıh tarihindeki bu "dönüşüm"ün müsebbibi olarak Şâfiî'ye işaret eden Schacht onun ehl-i hadisle birlikte daha önce gelenekler, yerel pratikler ve ictihadlara dayalı fıkıh anlayışı[114] yerine peygamber adına üretilen hadisleri ikame ettiğini ve onun

---

111 Schacht, *Origins*, s. (v) vd.; Coulson, *A History of Islamic Law,* s. 4; Crone, Patricia, *Roman, provincial and Islamic law The origins of the Islamic patronate,* Cambridge University Press, London-New York, 1987, s. 7 vd.; Kızılkaya, Necmettin, "Oryantalist Literatürde Ebû Hanîfe (v. 150/767) Algısı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi,* sayı:19, Yıl: 2012, s. 382-384.

112 Schacht, *Introduction,* s. 57.

113 Schacht, *Introduction,* s. 57-58; a.mlf., "The Schools of Law and Later Developments of Jurisprudence", Majid Khadduri & Herbert J. Liebesny (Ed.), *Law in the Middle East* içinde, The Middle East Institute, Washington, DC, 1955, s. 63.

114 Schacht hicri II. asrın başları itibariyle fıkhın büyük ölçüde Emevîler dönemine ait pratiklerden ve ilgili muhitlerdeki yerel âlimlerin görüşlerinden ibaret olduğunu iddia eder ve bu dönemi fıkhın

tezlerini benimseyenlerin kendilerini vefatından sonra Şâfiî'ye nispet ederek yeni bir tutum ortaya koyduklarını savunur. Schacht ancak belli kişilere referansla fıkıh faaliyeti yapmayı esas alan bu yeni tutumun genel kabul görmesiyle fıkıh tarihinde belli bir imama intisap anlayışının hâkim olmaya başladığını iddia eder.[115] Ona göre Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri kişisel karakterli ilk fıkıh ekolleri olarak ortaya çıkmış ve aslında bölgesel karakterli Kûfe ve Medine ekolleri de daha sonraki süreçte bu vasıflarını yitirerek kendilerini kişisel ekollere dönüştürmek zorunda kalmışlardır.[116] Schacht ve takipçilerince var sayılan bu "dönüşüm" Şâfiî'nin vefatından hemen sonraki evrede başlayıp hicrî III. y.y.'ın ortalarına doğru tamamlanmış ve bu dönem itibariyle fıkıh mezhepleri yeni formlarına kavuşmuşlardır.[117]

Fıkıh düşüncesini Roma hukuku, Yahudi şerîatı, cahiliye devri uygulamaları ve benzeri yabancı unsurlardan beslenen bir yapı olarak izah etmeye çalışan Schacht'ın konuya ilişkin yaklaşımları Batılı oryantalist fıkıh tarihi araştırmalarındaki hâkim yönelimi temsil eder.[118] Sözü edilen varsayımlara dayalı kabullerin bir uzantısı olarak

---

doktrinleşme sürecinin ilk aşaması olarak değerlendirir. Bkz. Melchert, Cristopher, "The Formation of the Sunni Schools of Law", *The Formation of Islamic Law* içinde, ed. Wael Hallaq, Routledge Publishing, London-New York, 2016, s. 352. [Makalenin Türkçe çevirisi için bkz. a. mlf. "Sünnî Fıkıh Mezheblerinin Teşekkülü", çev. Nail Okuyucu, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, cilt: XLI, sayı: 2, s. 222.

115 Schacht'a göre doktrinleşme sürecinin son aşaması Şâfiî tarafından ortaya konan Kur'ân ve hadis merkezli fıkıh teorisinin genel kabul görmesiyle başlamıştır. Bu süreç hicri III. asrın ortalarına doğru mezheplerin kişisel ekollere dönüşmesiyle son bulmuş ve böylece doktrinleşme için gerekli dönüşüm tamamlanmıştır. Bkz. Melchert, "The Formation of the Sunni Schools of Law", s. 352.

116 Schacht, *Origins*, s.10.

117 Schacht, *Introduction,* s. 57-58.

118 Fıkıh tarihi ve mezheplerine ilişkin oryantalist çalışmalarda Schacht'ın etkileri için bkz. Forte, David F., "Islamic Law: The Impact of Joseph Schacht", *1 Loy. L.A. Int'l & Comp. L. Rev*. 1 (1978), s. 1-36; Hallaq, Wael, "From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation", s. 1-26.

"mezheb" kelimesinin antik Yunan filozofu Aristo tarafından kurulan felsefe okulu "Peripatos"un Arapça'ya tercümesi olduğunu iddia eden araştırmacılar dahi olmuştur. [119]

Schacht'ın daha önce Goldziher tarafından ortaya atılan tezlerden esinlenerek fıkıh ve ona ait kurumların ortaya çıkış süreçlerini açıklamak için kullandığı "bölgesellik" ve "dönüşüm" paradigması da yine sonraki dönem oryantalist çalışmaların birçoğunda ana çerçeve olarak kabul görmüştür.[120] Bunlar arasında W. Montgomery Watt (ö. 2006), George Makdisî (ö. 2002) ve Christopher Melchert'in çalışmaları özellikle dikkat çekicidir.

Mezhepler hakkındaki tezlerini Schacht'ın belirlediği çerçeveye bağlı kalarak ortaya koyan Watt dört büyük fıkıh mezhebinin varlık kazanmasına imkân veren ortak bir çatının bulunduğuna işaret eder. Watt'ın, fıkıh mezheplerinin ortaya çıkış süreçlerini anlamak için kendisinin "ehl-i sünnet çatısının teşekkülü" olarak kavramlaştırıp promlematize ettiği konulara öncelik verdiği anlaşılmaktadır. Zira Watt hadis, Kur'an ilimleri ve tasavvufî ilimlerin yanı sıra fıkıh ve fıkıh mezheplerinin tesisini sünnîlikle ilişkilendirerek ilgili yapıların teşekkülünü birer başarı olarak takdim ederken bu başarıların sünnî İslâm düşüncesine ait olduğunu da itiraf eder.[121]

Schacht'ın fıkıh tarihinde gerçekleştiğini iddia ettiği, mezheplerin form değiştirmesine neden olan bir müdahalenin varlığı konusunda Watt onunla hemfikirdir.

---

119 Benjamin, *Islamic Imperial Law: Harun-Al-Rashid's Codification Project,* s. 624.

120 Schacht'ın *Origins of Muhammadan Jurisprudence* isimli çalışmasının Goldziher'e ait *Muhammedanische Studien* başlıklı eserin gecikmiş bir devamı olduğu hakkında bir değerlendirme için bkz. Crone, *Roman, provincial and Islamic law The origins of the Islamic patronate,* s. 7 vd.

121 Watt, William Montgomery, *The formative period of Islamic thought*, Edinburgh Univesity Press, Edinburgh, 1973, s. 260; Ayrıca bkz. Çavuşoğlu, Ali Hakan, "Christopher Melchert ve Mezheb: Gelenekçi Bir Oryantalistin İslâm Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet Yorumu", *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü –Din, Yorum, Dindarlık-* içinde. der. Ali Hakan Çavuşoğlu, Klasik Yay., İstanbul, 2018, s. 21-74.

O da Emevîler döneminde akıl yürütme yöntemi olarak reye önemli bir işlev yüklenmişken özellikle fıkıh alanında Şâfiî'nin müdahalesinden sonra akıl yürütmenin sahip olduğu alanın daraltıldığını ve bununla birlikte geleneksel sünnet kavramının içeriğinin değiştirilerek sünnetin sahih senetli hadise hasredildiğini savunur.[122] O da Schacht gibi hadislere ait senetlerin sonradan üretilmiş olduğunu iddia eder.[123] Watt, fıkıh mezhepleri arasındaki ehl-i hadis-ehl-i rey kutuplaşmasının kelâm ekolleri arasında daha bariz şekilde görüldüğü kanatindedir. O, Eş'arî ve Mâtürîdî'nin reyciler grubunda, İbn Huzeyme ve onun tavrını benimseyenlerin ise karşı kampta yer aldığını ifade eder ve böylece fıkıh mezheplerinin ortaya çıkışına eşlik eden benzer süreçlerin daha önce ve daha keskin hatlarla kelâm mezheplerinde yaşandığına imada bulunur.[124] Fıkıhta geliştirdiği yeni nazariye ile Şâfiî'nin akıl yürütme faaliyetini belli türlerle sınırlandırarak daralttığını savunan Watt, fıkıh usûlündeki bu gelişmenin kelâm ve diğer sahalardaki akıl yürütme tarzlarını da belirlediğini ve Şâfiî'nin, yaptığı müdahalelerle İslâm düşüncesinin tarihsel seyrini bütünüyle etkilediğini iddia ederek daha önce Schacht tarafından ortaya atılan tezleri savunur.[125]

Watt dört büyük fıkıh mezhebinin ortak çatısı konumundaki kelâm mezhebi olarak Sünnîliğin siyasi ve ictimaî alanlarda bulduğu destekle daha önceki durumundan farklı bir konum elde ederek "müesses" bir din haline geldiğini iddia ederek bu durumun fıkıh mezheplerinin ortaya çıkış sürecini de etkileyecek şekilde fikri hayattaki yansımalarının bulunduğundan söz eder.[126] Dolayısıyla o, fıkıh mezhepleri hakkında Goldziher ve Schacht tarafından ortaya atılan "yabancı unsurlardan beslenme", "bölgesel

---

122 Watt, *The formative period*, s. 180.

123 Watt, *The formative period*, s. 64.

124 Watt, *The formative period*, s. 180-181.

125 Watt, *The formative period*, s. 182.

126 Bkz. Watt, *The formative period*, s. 253 vd.

karakterlilik" ve "kasıtlı harici müdahalelerle tesis edilmiş olma" gibi tezlerin öncelikle kelâm mezhepleri ve özellikle de Sünnîliğin ortaya çıkışı için geçerli olduğunu savunarak ilgili tezleri ispatlamaya çalışır.[127]

Fıkıh mezheplerinin ortaya çıkış süreçleri üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan diğer bir oryantalist araştırmacı George Makdisi'dir. O da Schacht tarafından belirlenen çerçeveye bağlı kalmakla birlikte mezheplerin tarih sahnesine çıkışıyla ilgili süreçleri eğitim kurumları bağlamında açıklamaya çalışır.[128] Makdisi fıkıh mezheplerini birer öğretim kurumu olarak tasvir eder. Melchert'in tespitine göre o bu yaklaşımı ortaya koyan ilk kişidir.[129] Daha önce Schacht tarafından "kadim okullar" ve "ferdî okullar" dönemi olarak iki aşamada gerçekleştiği iddia edilen fıkıh ekollerinin doktrinleşme sürecinin tamamlanabilmesi için üçüncü bir aşamanın gerçekleşmesi gerektiğini belirten Makdisi, bu evreyi "mezheplerin lonca/guild haline dönüştüğü aşama" olarak isimlendirir.[130] "Loncalaşma" kavramıyla düzenli bir eğitim ve sistematik bilgi aktarım faaliyeti gerçekleştiren fakihler topluluğunu ve bununla beraber meslekte yetkinliği tescil eden icazet kurumunu kasteden Makdisi, klasik anlamda bir fıkıh mezhebinin ancak bu tür faaliyetleri gerçekleştiren fukahâ topluluğunun ortaya çıkışından sonra teşekkül edebileceğini belirtir. Ona göre loncalaşma aşamasının tamamlanmasıyla birlikte mezhepler daha önceki evrelerde sahip oldukları "görüşler topluluğu" olma

---

127 Watt, *The formative period*, s. 64.

128 Bkz. Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh, 1981, s. 1-9; a. mlf., *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1990, s. 16-24.

129 Melchert, "Sünnî Fıkıh Mezheblerinin Teşekkülü", s. 224.

130 Makdisi, "Tabaqāt-Biography: Law and Orthodoxy in Classical Islam", *Islamic Studies,* Islamabad, XXXII/4, 1993, s. 390-391. [Makalenin Türkçe çevirisi için bkz. a.mlf., "Tabakat-Biyografi İslâm'ın Klasik Döneminde Hukuk ve Ortodoksi", *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim* içinde, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, Klasik Yay., İstanbul, 2015, s. 347-373]; Melchert, "Sünnî Fıkıh Mezheblerinin Teşekkülü", s. 224.

vasfını yitirip "şahıslar topluluğu" haline gelmişler ve doktrinleşme süreci için sözü edilen üç aşama tamamlanarak mezheplerin teşekkül süreci tamamlanmış olmaktadır. [131]

Fıkıh tarihi ve mezhepleri üzerine yapılan Batılı çalışmalarda dikkat çeken diğer bir isim Cristopher Melchert'tır. İslâm düşüncesinin erken dönemi hakkındaki fikirlerinde Schacht, Watt ve Makdisi'nin tezlerine bağlı kalan Melchert fıkıh mezheplerinin teşekkül süreçlerini açıklamak üzere geliştirilen en kapsamlı teorilerden birinin sahibidir.[132] Daha önce Watt tarafından kavramlaştırılan "Ehl-i Sünnet çatısının teşekkülü" üzerinde çalışan Melchert bu bağlamda sünnî fıkıh mezheplerinin ortaya çıkış süreçleri üzerine özgün tezler ortaya koymuştur. Melchert çalışmalarında benzer konuları ele alan hocası Makdisi'nin danışmanlığında hazırladığı *The Formation of the Sunni Schools of Law: 9th10th Centuries C.E.* başlıklı doktora tezinde fıkıh tarihinin erken dönemini ve husûsen sünnî fıkıh mezheplerinin teşekkül süreçlerini ele alır.[133]

Melchert İslâmî ilimler ve özellikle de fıkıh ve hadisin erken dönemdeki gelişimine dair yaklaşımlarında Goldziher ve Schacht'ın çizgisini devam ettirerek onlar tarafından ortaya atılan tezleri temellendirmeye ve geliştirmeye çalışmış ve bu çizginin fıkıh mezhepleri hakkında eksik bıraktığı yönleri büyük ölçüde hocası Makdisi'nin ikmal edici tezleri üzerinden tamamlamıştır.[134] Hallaq gibi kimi araştırmacılar onun ortaya koyduğu yaklaşımları Schacht'ın teorilerine karşı ilk ciddi sorgulama olarak değerlendirse de kendisinin açıkça ifade ettiği üzere Melchert'ın amacı Schacht ekolünün İslâm hukuku ve mezheplerinin tarihi süreçleri hakkındaki revizyonist

---

131 Bkz. Makdisi, "Tabaqāt-Biography: Law and Orthodoxy in Classical Islam", s. 371 vd.; a. mlf., *The Rise of Humanism in -Classical Islam and the Christian West*, s. 16 vd.; Melchert, "Sünnî Fıkıh Mezheblerinin Teşekkülü", 224.

132 Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, s. 10-11.

133 Çavuşoğlu, "Christopher Melchert ve Mezheb", s. 22-23.

134 Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, s. 11.

anlayışını sürdürmektir.[135] Nitekim o da fıkıh mezheplerinin ortaya çıkış ve teşekkül süreçlerini selefleri gibi "Ehl-i rey ehl-i hadis kutuplaşması", "bölgesellik", "kadîm ekoller", "mahallî gelenek" "sünnî çatının teşekkülü", "Şâfiî'nin rolü", "hadis eksenli fıkıh faaliyetine geçiş", "bölgesel ekollerden ferdî ekollere dönüşüm", "loncalaşma" ve ilgili diğer kavramlar etrafında ele alarak açıklamaya çalışır.[136]

Özellikle fıkıh tarihinde mezheplerin tam olarak hangi zaman dilimi ve coğrafyada, hangi şahısların öncülüğünde ortaya çıktığı üzerine yoğunlaşan Melchert "fıkıh mezhebi" kavramı için de yeni bir çerçeve belirlemeye çalışır. Daha doğrusu onun asıl amacı "fakihler topluluğu" veya "fıkıh çevresi" olarak nitelenen oluşumların bir "mezhep" olarak değerlendirilebilmesi için hangi yapıda ve özellikte olması gerektiğini tespit etmektir.[137] Makdisi'nin "lonca/guild" kavramıyla ifade ettiği nihâî aşamayı Melchert "klasik mezheb/classical school" olarak isimlendirir.[138] Çalışmalarında

---

135 Melchert, *The Formation of Sunni Schools of Law,* s. xxi, 32-47; Hallaq'ın Melchert hakkındaki değerlendirmeleri için bk. Hallaq, "From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation", s. 3 vd. (Makalenin Türkçe tercümesi için bk. Hallaq, "Bölgesel Ekollerden Ferdi Hukuk Mezheplerine?: Bir Yeniden Değerlendirme", trc.: Halit Özkan, *AÜİFD*, 2004, cilt: XLV, sayı: 2., s. 329 vd.)

136 Melchert'in ilgili kavram ve konular etrafındaki değerlendirmeleri ve referansları için bkz. Melchert, Christopher, *The Formation of Sunni Schools of Law,* s. 1-36, 38., 79-82, 198-199; a.mlf., "Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law", *Islamic Law and Society*, 8 (2001), s. 383-406; a. mlf. "How Hanafism came to originate in Kufe and Traditionalism in Medina", *Islamic Law and Society*, VI, 3, (1999), a. 318-347; a. mlf., "Sünnî Fıkıh Mezheblerinin Teşekkülü", s. 224-225, 230; a.mlf., "Religious Policies of the Caliphs From al-Mutawakkil to al Muqtadir, A.H. 232-295/A.D. 847-908", *Islamic Law and Society*, 3/3, 1996, s. 340.); Ali Hakan Çavuşoğlu, "Christopher Melchert ve Mezheb", s. 21-74. Melcert'in ilgili makalelerinin Türkçe çevirileri için bk. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü –Din, Yorum, Dindarlık-,* çev. ve der. Ali Hakan Çavuşoğlu, Klasik Yay., İstanbul, 2018.

137 Melchert, "Sünnî Fıkıh Mezheblerinin Teşekkülü", s. 224; Çavuşoğlu, "Christopher Melchert ve Mezheb", s. 45-46.

138 Melchert, "The Formation of the Sunni Schools of Law", s. 354.

mezheplerin bu nihâî aşamasının hangi zaman ve mekânda, kimler tarafından gerçekleştirilen çalışmalar sonucunda ortaya çıktığını tespit etmeye çalışır.[139]

Watt, Makdisi ve onların tezlerini geliştiren Melchert tarafından yapılan çalışmaların ehl-i sünnet yapının ortaya çıkışına yoğunlaşması ilk olarak Goldziher tarafından tasarlanan ve Schacht'ın çalışmalarıyla da desteklenen "yabancı unsurlara bağımlılık" ve "bölgesellik" iddialarının, dört büyük fıkıh mezhebinin üst kimliği durumundaki sünnîlik için de geçerli olduğunu ispatlama gayretiyle izah edilebilir. Dolayısıyla sözü edilen oryantalist çalışmaların din olarak İslâm'ın, itikâdi mezhep olarak sünnîliğin ve bu çatı altında varlık kazanmış fıkıh mezheplerinin Müslüman bilinçteki özgünlük ve ilâhîlik karakterini sorgulayarak aslında bu yapıların yabancı unsurlardan esinlenme yoluyla ihdâs edilmiş beşerî karakterli yapılar olduğu yönündeki tezleri temellendirmeye çalıştıkları görülmektedir.[140]

Schacht ve takipçilerinin tezlerine karşın mezhepleri fıkıh tarihindeki doktrinleşme süreçleri sonunda varlık kazanmış teşekküller olarak değerlendiren ve mezhepleşmeyi fıkhın gelişim dönemlerindeki ileri bir aşama olarak gören araştırmalar diğer bir bakış açısını temsil eder. Bahsi geçen oryantalist yaklaşımlara mukabil özellikle Schacht ve takipçilerinin mezkûr tezlerine alternatif bir tutum ortaya koyan Wael B. Hallaq'ın fıkıh tarihi ve mezhepler hakkındaki değerlendirmeleri Batılı araştırmalarda alternatif bir yaklaşım olarak özellikle dikkate alınmalıdır.[141] Schacht tarafından ortaya

---

139 Çavuşoğlu, "Christopher Melchert ve Mezheb", s. 45.

140 Bkz. Güner, Kurt Rasim, "The Origins of Islamic Legal Theory: The Traditionalist and Western Perspectives", *Utah Historical Review*, sayı: 4., 2014, s. 206. Erken dönem oryantalist çalışmalarda fıkhın menşei hakkında değerlendirmeler için bkz. Kızılkaya, "Oryantalist Literatürde Ebû Hanîfe (v. 150/767) Algısı", s. 385 vd.

141 Bkz. Bilal Aybakan, "Batıda İslâm Hukuku Araştırmalarında Farklı Bir Ses: Wael B. Hallaq", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, sayı: 4 [Oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı], s. 149-174; Güner, "The Origins of Islamic Legal Theory", s. 205–226.

atılan bölgesellik paradigmasının yeterince sorgulanmaksızın tedavüle sokulduğunu belirten Hallaq aslında mezhepler tarihindeki dönüşümün bölgesel ekollerden şahsî ekollere doğru değil ferdî hukuk öğretilerinden doktriner mezheplere doğru gerçekleştiği savunarak teklif ettiği yaklaşımın fıkıh ve mezhepler tarihinin doğal akışıyla da uyumlu olduğunu söyler.[142] Hallaq, Schacht ve takipçilerinin aslında tamamen yapay ve kurgudan ibaret bir problematikle iştigal ettiklerini belirterek bunu ispatlamaya çalışır.[143] O, bölgesellik fikrinin kesinlikle yanlış bir bakış açısı olduğunu ve mezheplerin ortaya çıkışındaki amillerin, oryantalist çalışmaların birçoğunda iddia edilenin aksine, bölgesel karakterli olmadığı gibi söz konusu fıkıh çevrelerindeki ilişkilerin bir ekol yapısı da arz etmediğini söyler. Bunlara ek olarak Hallaq daha geç döneme ait ekollerin kişisel ekoller olarak isimlendirilmesini haklı çıkaracak yeterli

---

142 Hallaq, "Bölgesel Ekollerden Ferdi Hukuk Mezheplerine?", s. 352.

143 Schacht'ın ilgili tezleri üzerine eleştirel değerlendirmeler için bkz. Hallaq, "From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation", s. 1-26 ("Bölgesel Ekollerden Ferdi Hukuk Mezheplerine?: Bir Yeniden Değerlendirme", trc.: Halit Özkan, s. 327-353; a.mlf., "The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, II/1, 2002-2003, s. 15-16 vd.; Nimrod Hurvitz, *The Formation of Hanbalism: Piety into Power*, London: Routledge Curzon, 2002, s. 52-55; a. mlf., "Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbalî Madhhab", *Islamic Law and Society*, 2000, VII/1, s. 41-47; Syukur, Iskandar, *The question of foreign influences on -early Islamic law*, (Yüksek Lisans Tezi, 1995), McGill University Department Institute of Islamic Studies, s. 3, 42, 71; Aktepe, İshak Emin, "Schacht ve 'Şâfiî'nin Hayatı ve Şahsiyeti Üzerine' Adlı Makalesinin Tahlil ve Tenkidi", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, III/2, 2005, s. 57-83; Fatma Kızıl, *Müşterek Ravi Teorisi ve Tenkidi,* İsam Yay., İstanbul, 2013, s. 65-112. "Bölgesel ekoller" kavramsallaştırmasının zayıf ve yapay temellere dayalı bir kurgu olduğu hakkında bir değerlendirme için bkz. Hurvitz, "Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbali Madhhab," *Islamic Law and Society*, 7, 1 [2000]: 37-64; Oryantalist araştırmalarda Şâfiî merkezli İslâm düşüncesi ve fıkıh tarihi algısı hakkında bir değerlendirme için bkz. Kızılkaya, "Oryantalist Literatürde Ebû Hanîfe (v. 150/767) Algısı", s. 374-375, 380.

gerekçenin bulunmadığını da belirtir.[144] Hallaq bölgesel ekollerden şahsî ekollere bir dönüşümün var sayılmasını hicri II. yy. fıkıh tarihi algısında yapay bir yön değiştirme ve bunun da ötesinde esaslı bir bozulmanın bulunduğunu ima etmeye yönelik bir çaba olarak görür. Hallaq'a göre tarihi gerçeklerle örtüşmeyen "fıkıh düşüncesinde bölgesellikten kişiselliğe dönüşüm" varsayımı hicri ilk yüzyılın ikinci yarısından itibaren son derece kişisel gayretlere dayalı ictihat faaliyetleriyle gelişen fıkıh uzmanlığının özüne ters düşer.[145] Fıkıh tarihinde bir gelişim ve dönüşümün varlığının inkâr edilemeyeceğini belirten Hallaq'a göre bu gelişimin yönü ve seyri hakkındaki doğru tespit onun ferdî hukuk öğretilerinden doktriner ekollere doğru olduğudur.[146] Hallaq fıkıh mezheplerinin tarihi gelişim süreçlerindeki nihai aşamanın doktrinleşme aşaması olduğunu, ilk teşekkül evresinde müctehid imamların şahsi ve entelektüel karizmaları belirleyici iken doktrinleşme evresinde ise mezhep imamının fıkıh anlayışını benimseyen müntesip fukahanın katkılarıyla oluşan kollektif karakterli yeni bir yapının varlığından söz eder. Bu aşamadan sonra intisabın belli bir imamın kişisel doktrinine değil, müntesip fakihlerin katkılarıyla şekillenmiş olan bu kollektif yapıyla ilişkili bir olgu haline geldiğini belirtir.[147]

Yabancı literatürde sözü edilen yaklaşımlar dışında sadece tarihi süreçler ve bu süreçlere bağımlı doktrinel dönüşümler üzerinden yapılan değerlendirmelerle fıkıh mezheplerinin ortaya çıkış aşamalarının yeterince açıklanamayacağına dikkat çeken

---

144 Hallaq, "Bölgesel Ekollerden Ferdi Hukuk Mezheplerine?", s. 352.

145 Hallaq, "Bölgesel Ekollerden Ferdi Hukuk Mezheplerine?", s. 352.

146 Hallaq, "Bölgesel Ekollerden Ferdi Hukuk Mezheplerine?", s. 327; Hallaq'ın tezleri hakkında daha geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Bilal Aybakan, "Batıda İslâm Hukuku Araştırmalarında Farklı Bir Ses: Wael B. Hallaq", s. 168-174; Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, s. 15-22; Güner, "The Origins of Islamic Legal Theory", s. 207-214.

147 Bkz. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, s. 150-152. Benzer bir yaklaşım için bkz. Kamali, "Madhhab", IX, 66.

farklı bir bakış açısı da mevcuttur. Bu yaklaşıma göre söz konusu etkenlerin yanı sıra mezheplerin temel karakteristiklerini oluşturan inançlar, ilkeler, kültürel dönüşümler ve psiko-sosyal bağlamın da mezhep türü zümreleşmelerin doğasını kavramak için dikkate alınması gerekir. Nimrod Hurvitz ve Ahmed El Shamy'nin çalışmaları bu anlayışı yansıtan araştırmalar olarak ayrıca zikredilmelidir.[148]

b. İslâm Dünyasında Fıkıh Mezheplerine Yaklaşımlar

Modern dönemde İslâm ülkelerinde fıkıh mezhepleri üzerine yapılan çalışmalarda sergilenen yaklaşımlarda ise fıkıh tarihi için yeni dönemlendirme arayışları dikkat çeker. İlgili eserlerin büyük çoğunluğunda "Mecelle sonrası dönem" olarak isimlendirilen evre fıkıh ve mezhep anlayışında klasik tutumdan farklı yönelimlere sahne olması bakımından önemlidir. Mısır merkezli bu çalışmalardaki ortak tutum fıkıh tarihini geriye doğru inşa etmeyi, diğer bir deyişle, fıkıh tarihini tersten okumayı deneyerek husûsen hicri III. asır sonrası fıkıh ve mezhepler tarihini ictihad-taklid sarmalında devam edegelen bir süreç olarak tasvir etmektir. İlgili çalışmalar istisna ettikleri bir kısım simaların fıkıh faaliyetleri dışındaki faaliyetleri "taklîd devri fıkıh çalışmaları" etiketiyle sunar. Dolayısıyla bu araştırmaların "taklid devri" olarak takdim ettikleri dönemi neredeyse mütecânis ve yeknesak bir devre olarak kabul etme eğiliminde oldukları görülür.[149]

---

148 Hurvitz ve Shamsy'nin yaklaşımları hakkında bilgi ve değerlendirme için bkz. Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, s. 22-26, 30-32.

149 Fıkıh tarihini söz konusu yaklaşımla okumayı teklif eden çalışmalara örnek olarak bkz. Hudarî Beg, Muhammed, *Târîhu't-Teşrî'l-İslâmî,* y.y., Beyrut, 1980; Bedrân, Ebu'l- Ayneyn, *Târîhu'l fıkhi'l-İslâmî ve nazariyyetü'l-Mülkiyye vel Ukûd,* Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut, t.y.*;* Huseyn, Ahmed Ferrâc, *Târîhu'l-fıkhi'l-İslâmî,* ed-Dâru'l-Câmiiyye, Beyrut, 1989; Kattân, Mennâ', *et-Teşrî ve'l-fıkh fi'l-İslâm: Târîhen ve Menhecen,* Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1985; Abdülmecîd Mahmud, *el-Medhal fi't-ta'rîf bi'l-Fıkhi'l-İslâmî ve Târihihî ve Usüsihî ve Hasâisihî ve Medârisihî,* Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Kahire, 1993; Serîtî, Abdülvedûd Muhammed, *Târîhu'l-fıkhi'l-İslâmî ve Nazariyyâtühü'l-'Âmme,* Dâru'n-

Modern zamanlara kadarki genel tutumu yansıtan mezhep eksenli fıkıh anlayışına mukabil "ictihad ve maslahat eksenli fıkıh usûlü"nü öne çıkaran söz konusu modern çalışmalarda ictihad, taklid, maslahat ve ilgili diğer kavramların da klasik tazammunlarından farklı içeriklerle kullanıldığı ve modern bir fıkıh anlayışı inşa etme uğruna bu kavramların araçsallaştırıldığı görülür.[150] Örneğin bu tavrı yansıtan ve sonraki modern fıkıh usûlü literatürü için bir model haline gelen Muhammed el-Hudarî Beg (ö. 1927), *Târîhu't-Teşrîi'l-İslâmî* adlı eserinde terâcim ve tabakat eksenli geleneksel fıkıh tarihi yazımından farklı bir yol izler. Fıkıh tarihini "ictihad ve taklid" kavramlarını merkeze alarak dönemlere ayırmayı teklif eden bu yaklaşım İslâm ülkelerinde yapılan sonraki çalışmaları da etkilemiştir.

Hudari Beg'in teklif ettiği dönemlendirme: i) Hz. Peygamber dönemi, ii) Büyük sahâbîler dönemi, iii) Küçük sahâbîler dönemi, iv) Hicrî II. asrın ortasından V. asrın ortasına kadar süren dönem, v) Mezheplerin yaygınlaşmasından Moğol İstilası sonucunda Abbasi Devleti'nin yıkılmasına kadar süren dönem, vi) Bağdat'ın Moğolların eline geçmesinden günümüze kadar devam eden dönem olmak üzere beş evreyi kapsar. Daha sonraki birçok çalışmada benimsenen buna yakın ve yaygın bir tasnife göre de fıkıh tarihi için teklif edilen dönemlendirme şu şekildedir: i) Hz. Peygamber devri, ii) Sahâbe devri, Emeviler ve Abbasiler devri, iii) "Fıkhın duraklama devri" olarak sunulan Selçuklular devri, iv) "Fıkhın gerileme devri" olarak sunulan Moğol istilasından

---

Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1993; Tarifî, Nasır b. Ukayl, *Târîhu'l-Fıkhi'l-İslâmî,* y.y., Riyad, 1987; Zübyânî, Abdülmecid Abdülhamid, *Târîhu'l-Fıkhi'l-İslâmî,* Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, Mağrib,1994; Şerefuddîn, Abdülazîm, *Târîhu't-Teşrî'i'l-İslâmî ve Ahkâmü'l-Milkiyye ve'ş-Şuf'a ve'l-Akd,* Câmiatu Karyunus, Bingazi,1989; Hacvî, Ebû Muhammed b. Huseyn es-Sa'lebî, *el-Fikru's-Sâmî fî Târîhi'l-Fıkhi'l-İslâmî,* el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medine,1976; Karaman, Hayreddin Karaman, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslam Hukuk Tarihi*, İz Yay., İstanbul, 1999. İlgili kaynaklar hakkında genel bir değerlendirme için bkz. Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal*, s. 5-8.

150 Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*, s. 65.

Mecelle'ye kadarki dönem, v) "Uyanış devri" olarak sunulan Mecelle'den zamanımıza kadarki dönem. Hudari Beg fıkıh tarihi yazımında geleneksel tarzın dışında bir yol takip ettiğini ve teklif ettiği dönemlendirme konusunda daha öncekilerden bir şey almadığını belirtir. Onun bu iddiasına karşın teklif ettiği yeni tasnif modelinde İbn Haldun'un izlerine rastlandığı yönünde değerlendirmeler de yapılmıştır.[151]

Fıkıh ve mezhepler tarihini "ictihad devri-taklid devri" olarak isimlendirilen iki ana dönem üzerinden okumayı teklif eden ilgili çalışmaların, bu bakış açısının doğal bir uzantısı olarak mezhep kavramını "'taklid devri'nden önce yaşamış fakih veya fakihlerin görüşleri" olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır.[152] Husûsen XX. yüzyılın ilk çeyreğinde çeşitli İslâm ülkelerinde kaleme alınan bu tür eserlerde Batılı çalışmaların tesiri göze çarpmaktadır. Söz konusu araştırmalar klasik İslâm mirası üzerine yapılmış olmakla birlikte, ilgili konuları ele alış tarzları bakımından modern temayüllerle örtüşmektedir. Zira bu çalışmalarda kadim fıkıh geleneğinin mezhep eksenli fıkıh karakteri terkedilerek "mezhepler üstü" bir fıkıh dilinin inşa edilmeye çalışıldığı görülür.[153] Örneğin bu dönemdeki çalışmalara model olan Hudari Beg'in eserinde geleneksel usûl yazımında aşina olunan dil, mantık ve nazarî ağırlıklı muhtevanın terkedilmesi yahut

---

151 Hudarî'nin fıkıh tarihi dönemlendirmesi üzerinde İbn Haldûn etkisine dair bir değerlendirme için bkz. Kızılkaya, Necmettin, "İslâm Hukuk Tarihini İbn Haldûn Üzerinden Okumak: İbn Haldûn'un Modern Dönem İslâm Hukuk Tarihi Yazıcılığına Etkileri", *Belleten*, 2012 (277), s. 741-774.

152 Eyyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal,* s.7.

153 Bedir, Murteza, "Kelamcı ve fıkıhçı usul geleneklerine ilişkin bazı eleştirel mülâhazalar", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 29, yıl: 2013, 65; Ayrıca bkz. Apaydın, Yunus, "Mezhep Neye Yarar?", *Din ve Fıkıh Yazıları* içinde (69-81), Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı: Çelik Yayınları, İstanbul, 2018, s. 72-81.

basitleştirilmesi ve daha da önemlisi konuların fıkıh mezhepleri ve fıkıh usûlünde benimsenen yaklaşımları aşan bir bakış açısıyla sunulmaya çalışılması dikkat çeker.[154]

Modern sonrası dönem fıkıh ve mezhepler tarihi çalışmalarında ictihâd-maslahat merkezli yeni fıkıh usûlü anlayışını benimseyen hâkim yönelim yanında fıkıh mezhebinin tanımı, yapısı ve işlevi hakkında bir teklif ve tasavvur sunmamakla birlikte mezhebe bağlanmanın önemi ve mezhep merkezli fıkıh anlayışının gerekliliğine vurgu yapan çalışmalar da yapılmıştır. Fıkıh mezheplerinin varlığını fıkıh tarihinin doğal gelişim evrelerinden biri olarak vasfeden bu eserlerde diğer disiplinlerdeki ekollerde olduğu gibi mezheplerin de fıkıh araştırmaları için gerekli metodoloji, metot ve teknikleri sağladığı hakkında değerlendirmeler yapılmıştır.[155]

Fıkıh mezheplerinin ortaya çıkışını açıklamak için mezkûr temayüller dışında bahsedilmesi gereken diğer bir yaklaşım klasik fıkıh düşüncesinin ayırt edici bir özelliği olarak, fıkıh konularının kendileri aracılığıyla anlatıldığı "mes'ele" (ç. mesâil) kavramına odaklanmayı teklif eder. Bu bakış açısına göre fıkıh konularının gerekli pratik detaylarını ve ilgili diğer konularla bağlantılarını kapsayan ve yapısal bir anlayışla formüle edilmiş fıkhî poblemler dizisini ifade eden mesâil çalışmalarının başlaması fıkıh tarihinde bir dönüm noktasını temsil eder. Bir takım usûl ve tekniklerle yapılandırılmış fıkıh problemlerinin (*mesâil*) ortaya çıkışı fıkhın ve mezheplerin ortaya çıkışında merkezi role sahip olup bu faaliyetleri gerçekleştiren öncü fakihler ve onlar tarafından

---

154 İlgili literatür ve değerlendirme için bkz. Bedir, "Kelamcı ve fıkıhçı usul gelenekleri", s. 65 vd.; Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik,* s. 59-67; 206-219.

155 Benzer değerlendirmeler için bkz. Kevserî, Muhammed Zâhid, *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü't-Tevfîkıyye, Kahire, t.y., s. 120-137.

teşkil edilen ilk fıkıh çevresi fıkıh disiplininin de ilk kurucuları olarak değerlendirilmelidir.[156]

İslâm dünyasında yapılan söz konusu araştırmalar içinde yerli akademide de fıkıh mezheplerine ilişkin farklı bakış açıları ve yeni yaklaşımlar teklif eden önemli çalışmalar bulunmaktadır. Bunlardan ilki *"Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl"* başlıklı doktora tezinde Eyyüp Said Kaya tarafından teklif edilen yaklaşımdır. Fıkıh mezheplerinin tarihi süreç içinde belli dönüşümler geçirdiği ve bu dönüşümün, Batılı çalışmalarda iddia edilenin aksine, kişisel ekollerden doktrinel ekollere doğru bir seyir takip ettiği konusunda Kaya, Hallaq ile aynı bakış açısını paylaşır. Fıkhî çevrelerin "mezhep" vasfı kazanmasını mümkün kılan asıl unsurun ne olduğu meselesinde ise yeni bir bakış açısı sunan ve bu unsurun, "mezhep içi fıkhî istidlâl" olarak kavramlaştırdığı fıkhî faaliyet türü olduğunu belirten Kaya, fıkıh mezheplerinin teşekkül süreçlerini açıklamak için bu faaliyetin mezhepler tarihindeki seyrine odaklanılması gerektiğini düşünür.[157]

Yerli akademide mezheplerin teşekkülüne ilişkin diğer bir yaklaşım Nail Okuyucu tarafından teklif edilmiştir. Okuyucu teşekkül ve kurumlaşma süreçlerini tamamlayarak her yönüyle birer fıkıh müessesesi kimliği kazanan oluşumları ifade eden "mezhep" kavramı ile henüz teşekkül ve kurumlaşma süreçlerini tamamlamamış bulunan fıkıh araştırma faaliyetlerini ifade eden "fıkıh çevresi" kavramını birbirinden tefrik etme ihtiyacına dikkat çeker. *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci* başlıklı doktora tezinde fıkıh mezheplerinin ortaya çıkış ve teşekkül sürecini "intisâb" kavramı

---

156 İlgili yaklaşım ve değerlendirmeler için bkz. Sohail Hanîf, "The Questions of Abū Hanīfa", s. 1349-1404

157 Bkz. Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 32-33.

ekseninde açıklamaya çalışan Okuyucu, ilgili çalışmasında iki oluşum türünü birbirinden tefrik etmek üzere "mezhep" ve "intisab çevresi" ayrımını teklif eder.[158]

Yerli çalışmalar içinde dikkat çekici bir başka yaklaşım mezheplerin bir sistem olarak itibara alınmasını teklif eden Yunus Apaydın ve Mürteza Bedir'e ait bakış açılarıdır. Apaydın, mezhebi bir sistem olarak görme yaklaşımını "ekol sistematiği" kavramlaştırmasıyla sunar. Mezhebin nasları zahirlerinden soyutlama ve onları rasyonel bir zemine kavuşturma çabasının ürünü olduğunu belirtirten Apaydın "ekol sistematiği" ile bu soyutlama sonucunda oluşmuş bir üst dili kastettiğini, asıl itibariyle mezheplerin ilâhi hitabı ve ahkâmı rasyonelleştirme sürecinin sonucunda ortaya çıkmış bir üst dil olarak itibara alınabileceğini ifade eder.[159] Bu bakış açısına göre, genel olarak İslâm mezhepleri Cibril Hadîsi'nde zikredilen her üç boyutuyla dinin Hz. Peygamber'den tevârüs edilen haliyle sahih olarak anlaşılması, bu sahih anlamın tespiti, sürdürülmesi ve değişen şartlarda varlığını sürdürecek şekilde yorumlanabilmesi amacıyla ortaya çıkan müesseseler olarak itibara alınmalıdır. İslâm adına "sahih anlam"a uygun beyanda bulunmanın en genel şartını bir *ekol sistematiğ*ine sahip olmak ve bu sistematik içinden konuşmak olarak tespit eden Apaydın, fıkıh alanı söz konusu olduğunda *ekol sistematiği* ile kastedilen şeyin fıkıh geleneği içinde teşekkül eden ekoller olduğunu söyler. Bu yaklaşıma göre fıkha dair her türlü söylemin bu ekollerden birine ait sistematik çerçeveyi referans alması gerekir ve ilk bakışta daraltıcı ve kısıtlayıcı gibi görünse de bu çerçeveler sahih anlam için birer mahfaza işlevi görüp onun tahriften korunmasına hizmet eder.[160] Apaydın, mezhebi tamamlanmış bir süreç olarak görmenin hatalı bir

---

158 Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, s. 4 vd.

159 Apaydın, Yunus, "Mezhep Neye Yarar?", s. 71, 73.

160 Apaydın, Yunus, "Fıkhî Hükümlerin Değişim Çerçevesi", s. 29, 34-35.

yaklaşım olduğunu belirtirerek onu dini yaşanmasına hizmet eden bir araç olarak görmeyi ve "üreten bir mekanizma olarak mezhep" yaklaşımını teklif eder.[161]

Bedir'e göre de mezhep bir sistem olarak tasvir edilebilir. Zira fıkhın iç işleyişi, dinamizmi, değişen durum ve şartlara uygun refleksler geliştirebilme becerisi usûl-furû diyalektiğine bağlıdır. Usûl-furû diyalektiği ise kıyâs-istihsân ve kıyâs-maslahat yöntemleriyle üretilen hükümlerin iç mantığını yakalamayı ve yeni hadiseleri bu mantıkla çözüme kavuşturmayı hedefler. Mezhep geçmiş fıkıh müktesebâtını tutarlı bir biçimde okumak, disipline etmek ve mevcut birikime teorik bir çerçeve belirleme işlevi görecek bir sistem olarak ortaya çıkmıştır.[162] Mezhep insan hayatındaki hadiselerin değer hükümlerini şer-i şerîfe uygun olarak tespit etme ihtiyacından doğmuş olup bu amacın gerçekleşmesi ancak belirli bir kuramsal çerçeve ve dolayısıyla sistematik bir yaklaşımla mümkün olabilir.[163] Müslümanlara meşru bir bağlanma çerçevesi sağlayan ve davranışları hakkındaki değer hükümlerini tayin ederlerken referans alacakları bir sistem sunan mezhebin varlık amacı da budur.[164]

Apaydın ve Bedir'in yaklaşımlarını teyit etmekle birlikte mezheplere ilişkin farklı bir bakış açısı da Murat Şimşek tarafından teklif edilmiştir. Mezhepleri yine bir yapı ve sistem olarak görmeyi teklif eden bu yaklaşıma göre fıkıh mezhebi, fıkhî bilgiyi kaynaklarından elde etme, yorumlama ve hayatla irtibatını kurma çabası olarak ictihad faaliyetinin sistemli bir yapıya kavuşmuş halidir. Bu yapı kendinden önceki fıkhî birikime dayalı ve farklı düzeylerden müntesiplere sahip bir gelenek olduğu gibi

---

161 Apaydın, Yunus, "Mezhep Neye Yarar?", s. 76, 78.

162 Bedir, Mürteza, "Fetva ve Değişim: Geleneksel Fıkıh Yönteminde Büyük Kırılma", Saylan, Şenol *Hanefîlerde Mezhep Usûlü: Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müftî* içinde, (17-54), İbn Âbidîn (telif), Saylan, Şenol (İnceleme ve Terc.), Klasik Yay., İstanbul, 2016, s. 28. -29.

163 Bedir, "Fetva ve Değişim", s. 29.

164 Bedir, "Fetva ve Değişim", s. 32.

kendine özgü bir tedris metoduna, bir iç tutarlılığa ve kendini muhaliflere karşı savunma refleksine sahip sistemli düşünme kümesi olarak anlaşılabilir.[165] Fıkıh mezheplerini fıkhî bilgi üretmek amacıyla tasarlanmış bir mekanizma ya da sistem olarak görmenin imkânına dikkat çeken bu tasavvura göre kıyâs, istihsân ve tercih yöntemleri de bu sisteme ait bileşenler olarak değerlendirilebilir.[166] Tarihi süreç içinde fıkıh disiplini içinde teşekkül etmiş bir yapı olarak mezhep fıkıh biliminin ilkelerini, teori ve pratikleri üretme amacına hizmet eder. Dolayısıyla fıkıh metodolojik üretim işlevini mezhepler üzerinden gerçekleştirir. Bu anlamda mezhep fıkıh tarafından istihdam edilen bir mekanizma olarak tasavvur edilebilir.[167]

Sonuç olarak, mezhep üzerine gerçekleştirilen tartışmalardan anlaşılacağı üzere, gününüz İslâm dünyasında mezhep olgusunu ele alırken Batılı yaklaşımlar da göz ardı edilmeksizin yapılacak özgün kavramsallaştırmalara duyulan ihtiyaç açıktır. Ancak bunun öncesinde diğer birçok mesâilimizde olduğu gibi geleneksel Müslüman dünyada mezhep telakkisi ve onun anlamı, özü, ruhu, değeri, amacı, yapısı ve işleyişine dair bahislerin doğru kavranabilmesi için mesleğin içinden kadim fukahânın tefekkür tarzına vukûfiyete ve onların sahip bulunduğu fıkıh ve mezhep anlayışına âşinalığa ihtiyaç vardır. Zira İslâm düşüncesinin kendi öz meselelerini, tarihini ve olgularını farklı bir anlam dünyasını besleyen paradigmaların uzantısı durumundaki teorilere sıkıştırarak okuma ve anlama çabalarının diğer araştırma alanlarında olduğu gibi fıkıh ve mezhep çalışmalarında da beklenen neticeleri veremediği görülmektedir.[168]

---

165 Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*, s. 67.

166 Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*, s. 101.

167 Şimşek, "Fıkhî Mezhep" s. 247-248.

168 Tekin, Mustafa, *Gerilim ve Çatışma Arasında Mezhep –Mezhep Sosyolojisi-,* Eski Yeni Yayınları, Ankara, 2017, s. 7.

II. YAPI VE İŞLEYİŞ YÖNÜNDEN MEZHEP: YENİ BİR TASAVVUR

Mezhebin yapı ve işleyişini ortaya koymak amacıyla farklı bir perspektifin teklif edildiği ve mezhebin bir araç olarak tasvir edildiği bu başlıkta (a) bir âlet olarak mezhep, (b) bir yapı ve sistem olarak mezhep ve (c) bir teknoloji olarak mezhep olmak üzere üç alt başlığa yer verilmiştir. Söz konusu başlıklarda mezhebi bir araç olarak görmeyi mümkün kılabilecek çeşitli tasvirler değerlendirilmiş ve mezkûr yaklaşımı bütünleyen farklı bakış açıları teklif edilmiştir. Söz konusu tasavvurlar müstakil başlıklar halinde ele alınarak her bir tasavvur için farklı perspektiflerden söz edilebilir.

A. Bir Âlet Olarak Mezhep

Klasik fıkıh eserlerinde "mezheb" kelimesinin doğrudan literal anlamına itibarla "ism-i mekân" olarak tahlil edildiği görülür. Mezhebi bir araç olarak görmek onu dolaylı anlamına itibarla "ism-i âlet" olarak tasavvur ve bu yönüyle tahlil etmek anlamına gelir. Nitekim erken dönem tabakāt ve terâcim eserlerinde mezhebi bir araç ve âlet olarak düşünmeye imkân verecek benzer kavram ve kullanımlara rastlanır. Örneğin Müsâvir el-Verrâk'ın çeşitli kaynaklarda kısmen farklı lafızlarla nakledilen şu beyitlerinde ilgili kullanımları görmek mümkündür:[169]

[1] إِذَا مَا النَّـاسُ يَوْمًا قَايَسُونَا بِآبِدَةٍ مِنَ الْفُتْيَا طَرِيفَةْ

[2] رَمَيْنَاهُمْ بِمِقْيَاسٍ مُصِيبٍ صَلِيبٍ مِنْ طِرَازِ أَبِي حَنِيفَة

[3] إِذَا سَمِعَ الْفَقِيهُ بِهِ وَعَاهُ وَأَثْبَتَهُ بِحِبْرٍ فِى صَحِيفَة

---

169 Bkz. İbn Abdülber, *el-İntikā',* s. 196, 199, 200; Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali b. Muhammed (v. 436/1045), *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1985, s. 91; İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak (v. 385/995), *el-Fihrist,* nşr. İbrahim Ramazan, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1997, s. 251; Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf (v. 742/1341) , *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1992, s. XXIX, 439-440; İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim Dîneverî (v. 276/889), *'Uyûnü'l-ahbâr,* Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1986, II, 155.

[1] İnsanlar bir gün yeni ve benzersiz bir meseleyi ölçmede (kıyâs) bizimle çekişirse.
[2] Onları Ebû Hanîfe modeli, sağlam ve isabetli bir ölçekle (mikyâs) savuştururuz.
[3] Fakîh kişi o kıyâsı duyduğunda değerini kavrar ve deftere mürekkeple kaydeder.

Beyitlerde geçen "mikyâs" ve "tırâz" kelimeleriyle bir âletten, ilgili âletin bir modelinden söz edildiği, bu âleti geliştiren kişi olarak Ebû Hanîfe'nin ismine yer verildiği ve ilgili aracın Ebû Hanîfe'ye nispetle anıldığı görülmektedir. Beyitlerdeki ifadelerden yola çıkarak ayrıca şu hususlar tespit edilebilir: Şairin yaşadığı dönem ve coğrafyada yeni meselelerin dini hükmünü kıyâs yoluyla ölçme ve değerlendirmeye yönelik çalışmalar yapılmakta, farklı fıkıh çevrelerinde amelleri ölçmek için geçerli bir yöntem ve araç geliştirme arayışları devam etmekte ve taraflar arasında bu konuda bir çekişme bulunmaktadır. Bu dönemde yaşayan ve amelleri ölçme konusundaki çalışmalarıyla tanınan Ebû Hanîfe de özgün bir amel ölçme aracı (*mikyâs*) ve bir ölçme modeli (*tırâz*) geliştirmiştir. Ebû Hanîfe'nin geliştirdiği bu ölçek konuyla ilgilenen çeşitli çevreler tarafından benimsenmekte ve bu araç muhaliflere karşı kullanılmaktadır. Mezkûr beyitlerde Ebû Hanîfe tarafından geliştirilen bu ölçme yönteminin her fakihin ilgisini çekecek özelliklere sahip olduğu da ayrıca belirtilmektedir.

Konuya ilişkin benzer rivayetler dikkate alındığında bu dönemde farklı kıyas anlayışları ve araçları hakkında canlı bir tartışma ve rekabet ortamının mevcut olduğu, Ebû Hanîfe'nin yeni kıyas anlayışı ve geliştirdiği ölçme aracı ile bu tartışmaların odağında yer aldığı ve bu nedenle çeşitli çevrelerin müspet ve menfi tepkilerine maruz kaldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Hanîfe'nin kıyas tarzı ve geliştirdiği ölçme aracını öven yukarıdaki beyitlere cevâben söylenen tenkit içerikli şu tür şiirlerde bu durum açıkça görülür:[170]

[170] Bkz. İbn Abdülber, *el-İntikā'*, s. 126 vd. Ebû Hanîfe ve takipçilerine yöneltilen benzer tenkitler için bkz. Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali, *Tarihu medineti's-selâm = Târîhu Bağdât* (463/1071), I-XVI. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf, Daru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 2002, XIII, 338;

[1] إِذَا ذُو الرَّأْيِ خَاصَمَ عَنْ قِيَاسٍ وَجَاءَ بِبِدْعَةٍ مِنْهُ سَخِيفَهْ

[2] أَتَيْنَاهُمْ بِقَوْلِ اللَّهِ فِيهَا وَآثَارٍ مُصَحَّحَةٍ شَرِيفَهْ

[3] فَكَمْ مِنْ فَرْجٍ مُحَصَّنَةٍ عَفِيفَةٍ أُحِلَّ حَرَامُهَا بِأَبِي حَنِيفَهْ

[1] Reyci kimse kıyâs üzerinden bizimle çekişip uyduruk ve adi deliller getirdiğinde

[2] Biz onlara Allah'ın âyetlerinden ve sahih hadislerden şerefli deliller getiririz.

[3] Haram olan nice ırz ve namus meseleleri Ebû Hanîfe yüzünden helal sayıldı.

Başta Taberî (v. 310/923) olmak üzere tarihi kaynakların naklettiğine göre Ebû Hanîfe fıkıh dışındaki alanlarda da özgün ölçme teknikleri geliştiren biridir. İlgili rivayetlere göre Abbâsi halifelerinden Ebû Cafer el-Mansur'un (v. 158/775) Dicle Nehri kıyısında yaptırdığı Huld Sarayı'nın inşaatında görev alan Ebû Hanîfe kerpiçlerin adedini tespit için farklı bir teknik kullanmıştır. O, kerpiçleri birer birer saymak yerine onları bir yığın yapıp metre ile ölçerek hesap etmiş ve dolayısıyla standart ölçülere sahip kerpiçlerin hacim (metreküp) veya alan (metrekare) ölçüleri üzerinden onların adet ölçümlerini yapmıştır. Kaynaklarda Ebû Hanîfe'den önce bu tür bir ölçüm tekniğinin o

---

Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih,* s. 92 vd.; Ebû Hanîfe'nin teklif ettiği kıyâs tekniği nedeniyle kendisine yöneltilen eleştirilere cevap sadedinde yaptığı değerlendirmeler için bkz. Mekkî, Muvaffak b. Ahmed (v. 568/1172), *Menâkıbu Ebî Hanîfe,* Beyrut, Daru'I-kitâbi'l-arabî, 1981, I, 74. Fıkıh tarihinde reyciler-hadisçiler ayrışmasında sınırlar ve bu sınırları belirleyen kriterler hakkında değerlendirmeler için bkz. Şehristânî, Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim (v. 548/1153), *el-Milel ve'n-nihal,* Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992, I, 206; İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 446; İdris Cum'a, *er-Re'y ve eseruhû fi'l-fıkhi'l-İslâmî fî usūri mâ kable kıyâmi'l-mezâhibi'l-erba'a,* Dâru ihyâi'l-kütübi'l-arabiyye, Kahire, 2006, s. 517-535; Kılıçer, "Ehl-i Rey", *DİA*, X, 520-524; H. Apaydın, Yunus, "Bir Muhafazakar Reycilik Teorisyeni: Ebû Hanîfe", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 15., sayı:1-2., Yıl: 2002, s. 143-147; Apaydın, "Kıyâs", *DİA*, TDV Yay., Ankara, 2002, XXV, 530; Özşenel, Mehmet, *Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî,* (Doktora Tezi, 1999), Marmara Ünv. SBE., s. 19, 54; Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*, s. 41.

muhitte bilinmediği, bu yöntemi ilk kullanan kişinin Ebû Hanîfe olduğu[171] ve daha sonra insanların benzer işlerde bu tekniği kullanarak ondan istifade ettikleri de özellikle belirtilir.[172]

İlgili rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Ebû Hanîfe kerpiçlerin adedini hesaplarken yaptığı gibi fıkhî hükümlerdeki ortak illetleri standart ölçüler olarak düşünüp amelleri de toptan ölçmeyi mümkün kılacak bir yöntem geliştirmiştir. Yukarıda nakledilen şiirde ve kaynaklarda geçen benzer rivayetlerde belirtildiği üzere o zamana kadar bilindik olmayan bu yeni amel ölçme (*kıyâs*) tekniği nedeniyle Ebû Hanîfe'nin çeşitli çevrelerin övgü ve yergilerine muhatap olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Ebu Hanîfe'nin, ortaya attığı yeni kıyas anlayışıyla, bazı kesimler tarafından takdir görürken, naslara göre değil kendi re'yine göre ölçek belirlemekle itham edilerek bazı kesimlerin ise sert eleştirilerine maruz kaldığı, onun ve takipçilerinin bu nedenle "reyciler", "bid'atçılar" vb. olumsuz nitelemelerle anıldıklarına dair ilgili kaynaklarda çeşitli bilgiler yer almaktadır.[173]

---

171 [وكان أبو حنيفة أول من عد اللبن بالقصب] Bkz. Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid (v. 310/923), *Târîhu't-Taberî: Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987, IV, 460; Ayrıca bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât,* I, 381; İbnu'l- İmrânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, thk. Kâsım es-Sâmerrâî, *el-İnbâ' fî târîhi'l-hulefâ'*, Dâru'l- âfâkı'l-arabiyye, Kahire, 1999, s. 64-65, 261; İbnul Fakîh, Muhammed b. İshâk el-Hemezânî, *Kitabü'l Büldân*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1996, s. 284; Halef, Mahmud Muhammed, *Buhûs Târîhiyye fi't Târîh ve'l-Hadârati'l-İslâmiyye*, Dâru't-ta'lîmi'l-câmiî, İskenderiyye, 2020, s. 211; Muhammed Hamîdullah, *İmam-ı A'zam ve Eseri,* trc. Kemal Kuşçu, Beyan Yayınları, İstanbul, 2014, s. 44.

172 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd,* I, 381.

173 Bkz. Abdülazîz el-Buhârî, Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed (v. 730/1330), *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahrulislâm el-Pezdevi*, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, I, 29; Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *el-Milel ve'n-nihal* Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992, I, 206-207. Ayrıca bk., M. Esat Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *Türkiye Diyanet*

Konuya yer veren eserlerdeki malumat dikkate alındığında mezhebin bir araç ve âlet olarak tasavvuru hakkında şu değerlendirmeler yapılabilir:

[1] Ebû Hanîfe'ye nispet edilen "mikyâs" bir "ölçme âleti"dir. Ebû Hanîfe'nin ilgisinin insanın amellerini ölçmek olduğu düşünüldüğünde bu âlet "amel-ölçer" olarak isimlendirilebilir. Amelleri ölçme bilgisini sistemli bir bilim dalı haline dönüştüren ve bu amaçla bir amel ölçme yöntemi ve aracı geliştiren ilk kişi Ebû Hanîfe'dir. Bu nedenle o, fıkhın vâzı'ı ya da fıkıh paradigmasının sahibi olarak kabul edilir. Onun fıkıh mezhebi ise bu aracın uygulamalı ilk modeli olup kendisinden sonraki fıkıh mezhepleri yani amel-ölçerler için de referans model olarak kabul edilebilidir. İmam Şâfiî *"bütün insanlar fıkıhta Ebû Hanîfe'nin 'ıyâlidir"*[174] derken bu hususa da dikkat çekmeyi kastetmiş olmalıdır. Diğer bir rivayette Şâfiî'nin bu sözü *"insanlar kıyas ve istihsanda Ebû Hanîfe'nin 'ıyâlidir"* şeklinde nakledilir.[175] Ebû Hanîfe'nin "amel-ölçme bilgisi" anlamında kıyastaki yetkinliğine ve özgünlüğüne vurgu yapan ikinci rivayet onun amelleri ölçme konusunda fıkıh tarihi için dönüm noktası niteliğindeki bir gelişmenin baş aktörü olduğuna işaret eder. Şâfiî'nin ifadeleri Ebû Hanîfe'nin geliştirdiği ölçme tekniği ile kendisinden sonraki fıkıh tefekkürü ve İslâm düşüncesi üzerinde bıraktığı derin tesirin ifadesi olarak okunabilir. Nitekim İbn Nedîm (ö. 385/995 [?]) de müslüman dünyanın doğusundan batısına ilimlerin tedvînine ve İslâmî bilginin "ilm"e dönüşmesine öncülük

---

Vakfı İslâm Ansiklopedisi TDV Yayınları, İstanbul, 1994, X, 522; Şimşek, Murat, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik,* Hacıveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, İstanbul, 2019, s. 22-24., 42-43.

174 Bkz. İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi (v. 463/1071), *el-İntikā' fî fezâili'l-eimmeti's-selâseti'l-fukahâ: Malik b. Enes el-Asbahî el-Medenî, Muhammed b. İdris eş-Şâfiî el-Muttalibî, Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit el-Kûfî*, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, Beyrut, 1997, s. 210; Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (v. 748/1348), *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe ve sâhibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. Hasen*, thk. M. Zahid el-Kevseri, III. bsm., Beyrut, 1987, s. 30; Hamevî, *Gamz-ü 'uyûni'l-basâir,* I, 27.

175 Bkz. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, s. 26.

yapan kişi olarak onu takdim ederken sonraki dönemde fıkıh ile farklı ilim alanları arasında daha güçlü akrabalık ilişkilerinin ortaya çıkmasında Ebû Hanîfe'nin rolüne, onun ortaya koyduğu ilim vizyonunun yön verdiği dönüşüme, bu dönüşümün çoğulluğuna ve etki alanlarının kapsam ve derinliğine dikkat çeker.[176]

[2] Kanaatimizce Ebû Hanîfe'den sonraki bütün fıkıh faaliyetleri onun bulduğu amel-ölçer modelinin geliştirilmesi, yeni modellerin bulunması ve her modelin yeni sürümlerinin üretilmesinin tarihi olarak okunabilir. Bu anlamda Hanefî mezhebi fıkıh tarihindeki ilk amel-ölçere tekabül eder. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî amel-ölçerler ise esasta Ebû Hanîfe'nin bulduğu amel-ölçerin çalışma prensiplerine dayalı farklı modeller olarak değerlendirilebilir. İlk fıkıh mezhebinin ne zaman ortaya çıktığı sorusunun cevabı da buna göre ilk amel-ölçerin faaliyete başladığı tarih olacaktır. Dolayısıyla özellikle oryantalist çalışmalarda iddia edildiği üzere ilk fıkıh mezhebinin teşekkül tarihi hicri III. asrın ortaları olarak değil, daha erken bir tarihlemeyle hicri II. asrın ikinci çeyreği olarak tespit edilebilir. Zira bu evrede Ebû Hanîfe ilk amel-ölçeri geliştirmiş, bu yöntemi benimseyen müntesiplerden oluşan bir akademi kurmuş ve kendi geliştirdiği yöntem üzerinden sistematik amel ölçme faaliyetlerine başlamış bulunuyordu.[177]

[3] Bahsi geçen beyitlerde Ebû Hanîfe'nin geliştirdiği amel ölçerin farklı çevreler tarafından kabul gördüğü, benimsendiği ve kullanılmakta olduğu ve dolayısıyla kayda değer bir kitle tarafından kendisine intisâb edilmeye lâyık bir yaklaşım olarak teveccüh gördüğü de anlaşılmaktadır. Dikkat çekilmesi gereken diğer bir husus, tarîhi kaynaklarda aynı yıllarda Kûfe'de yaşadığı bilinen ve Ebû Hanîfe ile çeşitli diyalogları

---

176 [اَلْعِلْمُ بَرًّا وَ بَحْرًا، شَرْقًا وَ غَرْبًا، بُعْدًا وَ قُرْبًا تَدْوِينُهُ رَضِىَ الله عَنْهُ] Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist,* s. 251.

177 Ebû Hanîfe'nin fıkıh meclisi ve sistemli fıkıh faaliyeti hakkında bkz. Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasan (1371/1952), *Hüsnü't-tekādî fî sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kādî*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, Kahire, 2002, s. 12-14; Ğāveci, Vehbi Süleyman, *Ebû Hanîfe en-Nu'mân imâmü'l-eimmeti'l-fukahâ*, 5. bsm. , Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1993, s. 16 vd; Muhammed Hamîdullah, *İslam Hukuk Etütleri: Makaleler Külliyatı,* Bir Yay., İstanbul, 1984, s. 187 vd.

nakledilen[178] Müsâvir'in sözünü ettiği mikyâsı Ebû Hanîfe'ye nispet etmesidir. Bu tutum mezheplerin ancak hicri II. yüzyıldan sonra kişilere nispetle anıldığı kabulüne dayanan oryntalist tezleri nakzeder. Konuya ilişkin tarihî malumât dikkatle incelendiğinde, fıkıh düşüncesinin sistemleşmeye başladığı ilk evreden itibaren kişilere nispetle anılmakta olduğu anlaşılır. Bu da fıkıh tarihinde mezheplerin ortaya çıkış ve gelişim süreçlerinin "bölgesel ekollerden kişisel ekollere doğru" değil, kişisel ekollerden doktrinel ekollere doğru seyreden bir çizgi takip ettiği tezini destekler.

[4] Fıkıhtaki temel kavramlar ölçme (*kıyâs*) kavramı merkeze alınarak tanımlandığında; *fıkıh* amel ölçme bilgisine, *mezhep* amel ölçme aracına (mikyâs), *amel* fıkıhta ölçmeye konu olan şeye, *ictihâd* amel ölçmek için özgün bir yöntem geliştirme çabasına, *müctehid* ise özgün bir amel ölçme yöntemi ve aracı geliştiren kişiye karşılık gelir. Nitekim erken devirde fıkıh bilgisinin geniş anlamda kıyâs bilgisi olarak takdim edildiği ve benzer içeriğe sahip diğer kavramların da fıkıhla eş kavramlar olarak kullanılabildiği görülmektedir.[179]

Mezhebi bir araç olarak tasvîr etmeyi mümkün kılacak mukayeseler için ölçme biliminin (metroloji) kavramlarından istifade edilebilir. Nitekim metroloji ve ölçme ile ilgisi bulunan diğer disiplinlerde "ölçme aracı" anlamında yaygın olarak kullanılan bir kavram vardır ve bu kavram "enstrüman" dır (ing. instrument). Ölçme ile ilgilenen bilimlerde terim olarak kullanılmaya başlanan "enstrüman/araç" kelimesi için

---

178 Bkz. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, s. 91; İbn Abdülber, *el-İntikā'*, s. 200.

179 Örneğin Ebü'l Yüsr el- Pezdevî fıkhın *ma'nâ, kıyâs, illet, sebeb, ma'kūl, nükte, delil, nazar, re'y, hüccet* ve *burhân* kavramlarıyla aynı anlamda kullanılabildiğini belirtir. Fıkhın kıyasa eşitlenerek bütünüyle fıkıh faaliyetinin *kıyâs* olarak ifade edilmesini her ikisinin de benzer işlev ve içeriğe sahip oluşuyla açıklar. Bu benzerlik her ikisinin de asıl ile fer'i bir araya getirme (el-cem' beynel asl ve'l-fer') ve bir şeyi benzeriyle ifade etme (temsîlü'ş-şey' bi nâzîrihî) anlamı ve işlevine sahip bulunmalarıdır. Bkz. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin (v. 493/1100), *Ma'rifetü'l-huceci'ş-şer'iyye*, thk. Abdülkadir b. Yâsîn b. Nâsır el-Hatîb, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 2000, s. 25, 27.

alanyazında çeşitli tanımlar yapılmıştır. Bunlar arasında genel kabul gören bir tanıma göre bir araç (enstrüman) "insanın algılama, gözlemleme, iletişim kurma, hesaplama ve kontrol etme yetilerini geliştiren, genişleten veya tamamlayan bir sistemdir." Başka bir deyişle araçlar, insan-makine sistemleri içine yerleştirilmiş, insanların algılama süreciyle bilgi edinmelerine ve bilgi işleme operasyonlarını gerçekleştirerek verileri işlemelerine yardımcı olan insan yapımı ögelerdir.[180] Bu tanım göz önüne alındığında amel ölçme "enstrüman"ı olarak mezhep fakihin amel ölçme amacıyla kullandığı bir araç olup amel ölçme sürecinde fakihi destekleyen, onun ölçme ile ilgili becerilerini geliştiren, tamamlayan ve ilgili imkânları genişleten bir sistem olarak tasvîr edilebilir. Burada fakih ile mezhep arasındaki ilişki, kullanıcı ile "insan-makine sistemi" (human-machine system) arasındaki ilişkiye benzetilebilir. İnsan-makine sistemi, bir insan operatörün bir şekilde bir âlete veya araca bağımlı veya araçla entegre olduğu sistemdir. Bu tür sistemlerde temel konsept, aracın çeşitli şekillerde kullanıcının yeteneklerini desteklemesi ve geliştirmesidir. İnsan-makine sistemlerinde kullanıcı operatör, adaptif, optimal karar veren kontrolör olarak konumlanmaktadır. Dolayısıyla amel ölçme faaliyeti açısından düşünüldüğünde bu süreçte fakih operatör, adaptif, optimal karar veren kontrolör rolündedir. Buna göre amel ölçme süreci ne sadece araç tarafından ne de onu kullanan fakih tarafından yürütülmekte, amel ölçme etkinliği kullanıcı ile aracın entegre faaliyetiyle gerçekleşmektedir.[181] Fıkıhtaki "taklîd" kavramı da bu bakış açısıyla değerlendirilebilir ve taklîd, mezhebin kuşanılan bir araç olduğuna imâda bulunan bir kavram olarak okunabilir.

---

[180] McGhee, J., Henderson, I.A. and Sankowski, D., "Functions and Structures in Measurement Systems: A Systems Engineering Context for Instrumentation", *Measurement,* 1986, 4(3), s. 111–119.

[181] McGhee, J. vd., "Functions and Structures in Measurement Systems", s. 112; Sheridan,T.B., Ferrell, W.R, *Man-Machine Systems*, The MIT Press, 1974, s. 18 vd.

B. Bir Yapı ve Sistem Olarak Mezhep

"Yapı" kavramı sosyal bilimlerde ve özellikle sosyal teoride yoğun nazarî tartışmalara kaynaklık eden merkezi kavramlardandır. Yapı ve ilgili bazı kavramlar bir takım pratik amaçlarla farklı bilim dallarında sıkça kullanılmakla birlikte bu terimlerin tanım ve içerikleri hakkındaki muğlaklık henüz aşılabilmiş değildir. Her disiplinde mezkûr kavramların ele alınış ve kullanılışında benimsenen farklı metodolojik tercihler yanında her alanın ontolojik kabullerinden beslenen sorunlar ve bundan kaynaklanan zorluklar söz konusu muğlaklığın ve buna bağlı anlaşmazlıkların öncelikli nedenleri arasındadır. Bu durum başta "yapı" kavramı olmak üzere üzerinde uzlaşı sağlanamamış tartışmalı kavramların farklı ontolojik ve metodolojik çerçevelere uygun düşecek tarzda uyarlanmasına ve bağlı bulundukları çerçeveye uygun içerik ve imaları temsil etmek üzere kullanılmasına yol açmıştır. Bununla birlikte sosyal bilimlerde araştırma konusu yapılan bir ilişki biçiminin önemine ve kuvvet derecesine vurgu yapmak üzere "yapı" kavramının kullanımına yönelik genel bir temayülün bulunduğu ve bu tür ilişkilerin "yapısal" olarak nitelendiği görülür. Kavramın sosyal bilimler literatüründe yerine göre, insan davranışlarındaki örüntüleri, davranış kalıplarını, kültürel veya normatif kalıpları ya da kurumları ifade etmek için kullanıldığı gibi insan davranışlarına indirgenmeyen "değerler", "sistemler", "ilişkiler", "sosyal kurallar" "kurumlar" veya "süreçler" anlamında kullanıldığına da sıkça rastlanır.[182] Bu ve benzeri anlamları karşılamak amacıyla tercih edilmekle birlikte yapı kavramının içeriği ve kullanımı hakkındaki belirsizliği ortadan kaldıracak, üzerinde uzlaşı sağlanmış açık bir tanım ve kullanımdan söz etmek şu an için mümkün görünmemektedir. Bu nedenle farklı bir takım mülâhaza ve itibarlarla kavramsallaştırılan "yapı" kelimesinin genel olarak "hem bir bütünü, hem bu bütünü teşkil eden bileşenleri, hem de bu bileşenler arasındaki doğrudan ya da dolaylı ilişkileri"

---

[182] Yapı kavramı ve alana ilişkin literatürde kullanımları için bkz. Özdemir, "Sosyal Bilimlerde Yapı Kavramı", s. 1-28; Kolasi, "Uluslararası ilişkiler teorisinde bilimsel realizm ve yapı kavramı", s. 931 vd.; Ayrıca bkz. Lawson, "Institutionalism", s. 181; Lopez, *Social Structure*, s. 34; Scott, "Where is Social Structure?", s. 77.

ifade etmek üzere kullanıldığı söylenebilir. Yapı kavramı hakkındaki tartışmalarda kavrama yüklenen bu anlam ve îmaların içeriğe ilişkin asgarî müşterekler olarak farklı disiplinlerde öne çıkarıldığı ve bu yönlerin vurgulandığı görülür. Bu ve benzeri itibarlarla yapı kavramı anatomi, dilbilim, pozitif bilimler ve insan bilimleri başta olmak üzere daha farklı bilgi alanlarında da kullanışlı bir araç olarak tercih edilmiş ve farklı alanlara ait lireratürde benzer içeriklerle sıkça kullanılmıştır.[183]

Sosyal bilimlerdeki özne-yapı ve parça-bütün ikiliğine odaklı, muğlak ve yönü belirsiz teorik tartışmalardan sarf-ı nazarla, bu çalışmada "yapı" ve "sistem" kavramları mezhep ve onun ilişkili bulunduğu kurumları tasvir için tercih edilmiştir. Yakın içerik ve imalara sahip bulunmaları nedeniyle de "yapı", "sistem", "araç" kavramları uygun görülen bağlamlarda birbirinin yerine kullanılmıştır. Dolayısıyla söz konusu kavramlar belli bir amacı gerçekleştirmek üzere ortaya çıkmış araçları, bunlar arasındaki bütüncül ilişkileri ve bütünlüklü yapılar olarak tasvir edilen bu araçların belli bir düzen ve kurallar sistemi uyarınca sürdürülen işleyiş örgüsünü ifade eder. Zira yapı, sistem ya da araçlarla ilgili ayırt edici özellik, onlar için belirlenmiş belli bir amacı gerçekleştirmek üzere bir araya gelen farklı bileşenlerden oluşmaları ve bir takım süreçler içinde icra edilen, birbiriyle entegre faaliyetlere dayalı bir düzen ve işleyiş esasına dayanmalarıdır. Dolayısıyla mezhebi genel anlamda bir araç ve âlet olarak tasavvur etmek mümkün olduğu gibi bir yapı ve sistem olarak tasvir etmek de mümkündür. Zira mezhep belli bir amaç için kullanılan bir âlet, belli bir yere varmak için kullanılan bir "yol" veya belli bir takım amaçlar için tasarlanmış kavramlar, fikirler, kuramlar ve yöntemler gövdesi anlamında bir yapı ve sistem olarak düşünülebilir. Buna göre mezhepten söz etmek fiziki bir müesseseden, tekil şahsiyetler anlamında fukahâdan ya da onların somut ürünleri anlamında kitaplardan değil, muayyen işlevleri olan bir takım ortak iletişim ve eylem tarzlarından, prosedürlerden, açık veya örtük anlaşmalardan söz etmek anlamına

---

183 Bkz. Bozkurt, Ömer, *Ayrımsal Sosyoloji ve Toplumsal Yapı*, Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü (TODAİE) Yay., Ankara, 1972, s.5.

gelir. Bu anlamıyla fıkıh mezhebi nasları yorumlama ve onların hayatla irtibatını kurma çabasının ürünü olarak ortaya çıkan ictihadların sistemli ve tutarlı bir yapıya bürünmesini ifade eder.[184]

Yapı kavramı gâye kavramıyla yakından ilişkilidir. Zira gâyesel anlamda bir grup varlığın düzenlendiğini söylemek, onların belli bir yapı meydana getirmek için aralarında özel bir ilgiyle ve bir takım "nedenler" doğrultusunda ilişkilendirildiklerini ve ilgili nedenler uyarınca işlev gerçekleştirdiklerini söylemektir.[185] Bu bakış açısına göre fıkıh mezheplerinin de belirli bir ana yapı içinde ilgili bulunduğu varlık kümeleri ile birlikte belirli bir sonucu meydana getirmek üzere hususi bir takım ilgi, ilişki ve işlevlere sahip amaçlı bir sistem olarak tasavvur edilmesi mümkündür. Mezhebin bağlı bulunduğu alt-üst yapılarla kurduğu husûsi bir takım ilgi ve ilişkiler ve bunlara uygun tarzda icra ettiği işlevler üzerinden meydana getirmeye çalıştığı sonuç ise "amelleri ölçmek" olarak tespit edilebilir.

C. Bir Teknoloji Olarak Mezhep

Her bir yapının bir amaca yönelik olarak tasarlanmış olması her yapının ilgili bulunduğu amaç için icra edilebilir, kullanılabilir ve uygulanabilir bir araç olduğu anlamına gelir. Herhangi bir araç, âlet ya da mekanizma gibi mezhep de bir amacı gerçekleştirmek üzere tasarlanmış bir yapı, araç ya da âlet olarak düşünülebilir ve onun ilgili bulunduğu amaç için kullanıldığı, icra edildiği ya da uygulandığı söylenebilir. Mezhep kelimesinin "yol" anlamındaki klasik kullanımı dahi onu bir araç olarak görmek için yeterlidir. Zira ister mekanik ister statik olsun her yapı belli amaçlar için kullanılan bir araçtır. Örneğin bir köprü, baraj ya da yol her ne kadar durağan yapılar

---

184 Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*, s. 67.

185 Swinburne, Richard G., "Tasarım Kanıtı", (çev. Cafer Sadık Yaran, "*Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*" içinde, der. Cafer Sadık Yaran), y.y., Samsun, 1997, s. 115-116; Kutluer, *Akıl ve İtikat: Kelam Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar,* s. 159.

olsalar da bir amaç için tasarlanmış ve inşa edilmiş olup ilgili amaç için kullanılan, icra edilen ya da uygulanan birer araçtırlar. Bir köprü iki yaka arasında ulaşımı sağlamak, trafiği taşımak amacıyla inşa edilen ve bunun için kullanılan bir araçtır. Bir baraj su depolamak veya enerji üretmek amacıyla inşa edilir ve bu amaçlara hizmet eder. Yol da bir yerden diğer bir yere ulaşımı sağlamak amacıyla kullanılır. Netice olarak her biri en az bir amaca yöneliktir, belli bir işi yerine getirmek için kullanılır ve icra edilirler.[186] Örneğin "Ebû Hanîfe'nin mezhebi" tabiriyle "amellerin hükümlerine ulaşmak için Ebû Hanîfe'nin bulduğu ve bu amaçla kullandığı yol" anlamı kastedilebilir.[187]

Mezhebi bir araç ya da teknoloji olarak tasvir etmek onun ilk modelinden, ilk model üzerinden yeni modellerin geliştirilmesinden, modellerin yeni sürümlerinden söz etmek ve bu tasvirlerin mezhep için anlamı, imkânı ve bu faaliyetlerin doğası, süreçleri ve geçmiş tecrübelerdeki karşılığı hakkında da çözümlemeler yapmak demektir. Dolayısıyla mezkûr sorunsalı bu bakış açısıyla değerlendirmek fıkıh düşüncesinin "fıkıh"tan "ilmü'l-fıkh"a doğru seyreden gelişimini izah edecek bir süreç teorisinden de söz etmek anlamına gelir. Birer amel ölçme aracı olarak düşünüldüğünde mezheplerin çalışma mantıklarını, onları özgün kılan yönleri ve tasarım evrelerini konu edinecek araştırmalar ve mezhebin tarihini bir teknolojinin tarihi gibi değerlendirecek çalışmalar ufuk açıcı yaklaşımlar sunabilir. Bunun için fıkıh mezheplerinin oluşum-gelişim-dönüşüm süreçleri yanında sosyo-kültürel, siyasi, ekonomik, coğrafi ve daha birçok faktörün bu tasarımları nasıl etkilediği hakkında yapılacak hususi araştırmalara ihtiyaç vardır. Bu çalışmada mezhep bir araç olarak tasvir edilmekle birlikte husûsen amaç, yapı

---

186 Arthur, Brian, *Teknolojinin Doğası -Nedir ve Nasıl Evrilir-*, çev. İdil Çetin, Optimist Yay., İstanbul, 2011, s. 37.

187 Fakih açısından ahkâmın kendisine varılmak istenen hedef, mezheplerin ise bu hedefe varmak için kullanılan farklı yollar olarak düşünebileceği yönünde bir değerlendirme için bkz. Adevî, *Hâşiye alâ Şerh-i Muhtasari Halîl,* I, 34.

ve işleyiş bakımından ele alınması hedeflenmiş ve ilgili diğer konular ise sonraki çalışmalara bırakılmıştır.

Mezhebi araç olarak tasvir eden yaklaşım mezhep olgusunun doğal bir uzantısı olarak ortaya çıkan ictihad-taklid tartışmalarının asıl mihveri hakkında da derinlikli bir kavrayış sağlayabilir. Konu mezhep-taklid ilişkisi açısından değerlendirildiğinde şu tespitler yapılabilir: Bir amacı gerçekleştirmek üzere tasarlanan araçlar ya da âletler genel kabul görerek benimsendiklerinde, kullanıldıklarında yani "taklid" edildiklerinde gelişirler. Onların kabul görerek benimsenmesinde belirleyici olan şey, ihtiyacı ideal ölçülerde karşılama, verimli ve kullanışlı olma, ergonomik ve ekonomik olma, söz konusu âletin veya aracın kullanıldığı ortam ve şartların gereklerine uyum sağlama kabiliyeti vb. olumlu geri dönüşlerdir. Hangi ürünün daha kullanışlı olduğunu belirleyen etkenlerden birisi de ürünün hangi şartlarda ve ortamda kullanıldığıdır. Bir bölgede verimli ve kullanışlı olan bir araç ya da âlet farklı ortam ve şartlarda kullanışlı olmayabilir. Farklı coğrafyalarda farklı mezheplerin kullanışlı olmasının nedenleri için de benzer etkenlerden söz edilebilir. Bir mezhebin belli bir bölgede genel kabul görmesine karşın diğer bir coğrafyada tercih edilmemesinin ardında benzer gerekçeler bulunur. Dolayısıyla mezhepleri birer araç, âlet ya da mekanizma gibi tasavvur etmek taklid olgusunu hayatın içinden, anlamlı ve gerekli bir olgu olarak görebilmeyi mümkün kılar. Yine teknolojilerin varlığı ve devamlılığı onlara yönelik ihtiyaç ve taleple yakından ilişkili olduğu gibi bir mezhebin ortaya çıkışı ve varlığının devamı da ona yönelik talebin dolayısıyla taklidin varlığı ve sürekliliği ile doğrudan alakalıdır. Bu da aslında yeniliği ve ictihadı besleyen ana unsurun taklid olduğunu gösterir.

Yine teknolojiler hakkındaki icat, yenilik veya taklid olguları merkezindeki tartışmalar fıkıhtaki ictihad-taklid tartışmalarına çok benzer. Örneğin teknolojide, her ne kadar icat ya da yenilik olarak sunulsalar da, teknolojik araçların kahir ekseriyetle kendinden önceki ürünlerin farklı bir terkibi olduğu görülür. Onları "icat", "yenilik" ya

da diğerlerinden farklı yapan şey sadece diğerlerinden farklı bir kombinasyona sahip olmalarıdır.[188] Bu durum soyut yapılar olarak kavramlar, kuramlar ya da mezhepler için de söz konusudur. Fikir ve kuramların ne kadar yeni görünürse görünsünler kendilerinden önceki bir veya birden fazla fikir veya kuramın farklı kombinasyonları olarak ortaya çıktıkları ya da kendilerinden önceki bir kuramdan aşılanma yoluyla var oldukları görülür.[189]

Teknolojik yapılar üzerinden gerçekleştirilecek mukayeseler neticesinde teknolojilerin büyük çoğunluğunun birer kombinasyon olduğu gibi, fikrî ve soyut yapılar olarak kavram, kuram ve ekollerin de kendilerinden önceki aynı soyun ya da ailenin mensubu bulunan yapıların bir kombinasyonu olarak görülebileceği sonucuna varılır. Her kombinasyon farklı bileşenlerden oluşmakta ve her bileşen yine müstakil bir yapı ve dolayısıyla kombinasyon özelliği göstermektedir. Buna göre bir yapı olarak mezhep de kendisini oluşturan fikir yapılarından, diğer bir ifadeyle, daha farklı mezheplerden oluşur.

Bütün teknolojiler bir ya da daha fazla etki ve olgunun farkedilerek yakalanması, bu etki ve olguların belli bir takım amaçlar için bir araya getirilerek kullanılması fikrinden doğarlar. Benzer şekilde her bir mezhep yeni bir amacı gerçekleştirmek üzere kendinden önceki bir takım kavram, kuram ve mezhepleri bunların dayandıkları olgu ve etkileri farklı bir fikir kombinasyonu ve tasarım mantığıyla değerlendirerek önceki mezheplerle özünde aynı olmakla birlikte belli yönlerden farklı, yeni yapılar ve yeni araçlar olarak tezahür ederler. Nitekim zahiren

---

188 Arthur, *Teknolojinin Doğası,* s. 9.

189 Bkz. Lakatos, İmre, *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi,* çev. Duygu Uygun, Alfa Yay., İstanbul, 2014, s. 102; Fıkıh mezhepleri arasında da benzer bir ilişkinin varlığı hakkında bir değerlendirme için bkz. Bkz. Nyazee, Imran Ahsan Khan, *On the Secrets of Usūl Al-Fiqh -Following a Madhhab and Rules for Issuing Fatwās-,* Advanced Legal Studies Institute, Course Module VI, 2014, s. 43-44.

birbirinden tamamen farklı görünen teknolojik yapıların dâhilî işleyişleri incelendiğinde daha önce mevcut teknolojilerden miras alınmış çok sayıda etki, olgu ve bileşenleri ihtiva ettikleri ancak bunların farklı tasarım ve kombinasyonlarla ve farklı bir takım amaçlar için istihdam edildikleri görülür.[190]

Kombinasyon olgusu birbirinden farklı görünen mezhepler, ekoller ya da fikir yapıları için de geçerlidir. Fıkıh mezhepleri söz konusu olduğunda Ebû Hanîfe'nin kendinden önceki fıkıh malzemesini bütünlüklü bir yapı halinde terkip etmesiyle ilk fıkıh mezhebinin doğduğu ve ilk mezhebin ana bileşenlerini kullanarak onun farklı bir terkiple ele alınışından Mâlikî mezhebinin meydana geldiği söylenebilir. Şâfiî mezhebi ise Hanefî ve Mâlikî mezheplerinin farklı bir kombinasyonu olarak ortaya çıkmış iken Hanbelîliğin de Şâfiî mezhebinin farklı bir terkibi olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla kavramsal ve kuramsal yapılar durumundaki mezheplerin birer sentez ve kombinasyon olduğu kabul edildiğinde onların belli bir içeriğe sahip olduklarını, bileşenlerden ve bileşenler setinden oluşan bu içeriğin belli bir amacı gerçekleştirmek üzere tutarlı ve ahenkli bir bütün halinde işleyecek tarzda bir araya getirilerek kombine edildiği görülmüş olur.[191]

Teknolojik yapı ve mekanizmalarda mevcut içeriklerin süreç içinde belli değişimler geçirdiği, zaman ve zemine göre arzu edilen performansı elde etmeyi mümkün kılacak yeni parçalar ve bileşenlerin mevcut yapılara dâhil edildiği gibi mezhep de süreç içerisinden benzer şekilde yapısal değişim, dönüşüm ve gelişimler gösterir. Dolayısıyla mevcut kombinasyonları daha sonraki kombinasyonların potansiyel bileşenleri olarak görmeye başladığımızda onların sürekli olarak yeni bileşimler oluşturmak üzere daha başka bileşimler ve bileşim setleriyle etkileşim halinde olduklarını da fark ederiz. Örneğin bir otomobili oluşturan parçaların her birini

---

190 Arthur, *Teknolojinin Doğası*, s. 31.

191 Nyazee, *On the Secrets of Usūl Al-Fiqh*, s. 43.vd.

kendine özgü belli amaçları yerine getirmek üzere tasarlanmış nesneler olarak görmek yerine bir araya geldiklerinde bir otomobil ve daha farklı birçok şey olabilecek ve kendileriyle sayısız yeni kombinasyonlar gerçekleştirilebilecek nesneler olarak görmek kombinasyonun öncelikli zihinsel sürecini temsil eder.[192] Bilgi ve fikir yapıları olarak mezhebi oluşturan kavram ve kuramlar da bu bakışla değerlendirildiğinde onların da birçok farklı ve yeni kavram ve kuramın dolayısıyla yeni kombinasyonların potansiyel bileşenleri olabileceği görülür.

Mezhepleri birer teknoloji olarak görmek ve belli yönlerden onları somut teknolojilerle mukayese etmek mümkün olmakla birlikte, mezhepler için daha anlamlı bir tasavvur onları soyut teknolojiler olarak düşünmektir. Ebû Hanîfe'nin küllî fıkıh tarifine farklı bir bakış ve yeni bir yorum getirilecek olursa fıkıh insanın nefsini tanıması, nefsinin lehine ve aleyhine olan durumları bilmesidir. Dolayısıyla fıkhın yakın gâyesi kendini tanımak (ma'rifetün-nefs) ve uzak gâyesi Allah'ı tanımak (ma'rifetullah) olarak formüle edilebilir. "Kendini tanıma"yı mümkün kılan kavram ve yöntemler farklı düşünce iklimlerinde kadim zamanlardan bu yana ilgi ve araştırma konusu olmuş ve kimi Batılı düşünürler tarafından bu yöntemler "*benlik teknolojileri"* (the technologies of the self) olarak kavramlaştırılmıştır.[193] İslâm düşüncesinde hedef bilginin iki kademeli olarak ma'rifetün-nefs ve ma'rifetullah olduğu kabul edildiğinde bu amaçla üretilen kavram, kuram ve kurumları alternatif bir kavramlaştırma ile *"ma'rifet teknolojileri"* olarak isimlendirmek daha anlamlı olacaktır. Dolayısıyla fıkıh mezhepleri de bu ana amaç için geliştirilmiş araçlar ve "marifet teknolojileri" olarak kabul edilebilir.

---

192 Arthur, *Teknolojinin Doğası,* s.31-32.

193 "Benlik Teknolojileri" kavramı ve ilgili tartışmalar için bkz. Foucault, Michel; Gutman, Huck; , Hutton, Patrick H., *Kendini Bilmek*, çev. Gül Çağalı Güven, Om Yayınevi, İstanbul, 2001, s. 11, 22, 76, 102; Hallaq, Wael B., *The Impossible State : Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, Columbia University Press, New York, 2013, s. 98 vd.

III. MEZHEP ÇALIŞMALARINI MÜSTAKİL BİR ALT DİSİPLİNE DÖNÜŞTÜRMENİN İMKÂNI VE YENİ BİR PERSPEKTİF

İslâm medeniyetinde ortaya çıkmış bir bilgi alanının müstakil bir disiplin olarak itibara alınması için şart koşulan unsurlar geç döneme ait ilgili kaynaklarda *"eczâu'l-ulûm"* veya *"ahvâlü'l-ulûm"* kavramlarıyla ifade edilir. Bir ilim dalını teşkil eden bu cüzler *mevzû', mesâil* ve *mebâdi'* olmak üzere üç farklı bileşen halinde takdim edilir.[194] Bir ilim dalını teşkil eden unsurları ifade eden eczâu'l-'ulûm etrafındaki tartışma geleneği pek çok müellifin katkılarıyla gelişmiş olup ilgili tartışmalar ilimlerin mevzû', mebâdi' ve mesâilini ontolojinin diliyle tespit etmeyi ve ilgili hususları mantık ilmi tarafından belirlenen çerçeveye tam anlamıyla uygun tarzda takdim etmeyi hedefler.[195] Kaynaklarda ilim kelimesi için farklı tazammunlardan söz edilmekle birlikte onun "müdevven ilim" anlamındaki kullanımından da söz edilir. Bu anlamdaki kullanımıyla ilim bir dizi araştırma problemi (mesâil), tasavvur ve tasdîkât türünden bir takım ilkeler (mebâdi') ve bazı araştırma konuları (mevzû'ât) toplamından oluşan bir bütünü ifade eder. Bu cihetle müdevven ilmin sözü edilen üç cüzden müteşekkil olduğu belirtilmiştir.[196] İlgili çalışmalar söz konusu unsurlara sahip bilgi alanlarını keşfedip onları bağımsız bütünlükler olarak kurgulamanın ve her bir alanı müstakil bir disiplin olarak ele almanın imkânını araştırır. Böylece her problemin giderek artan kavramlar, tartışma konuları ve literatür içindeki yerini tespit etmek, dolayısıyla meselelerin hangi

---

194 Bkz. Kannevcî, *Ebcedü'l-ulûm*, I, 72.

195 İlgili bahisler ve tartışmalar için bkz. Taftazâî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavzîh*, I, 23-26; İzmîrî, Süleyman b. Veli b. Resul el-Kırşehrî (v. 1102/1690), *Hâşiye 'alâ Mir'âti'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vüsûl*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1309, I, 65; Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah (v. 1067/1657, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-'arabî, Beyrut, ts., I, 6-10; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 7 vd.; II, 1175 vd.; Kannevcî, *Ebcedü'l-ulûm*, I, 72 vd.

196 Serkiz Orpilyan-Abdülzâde Muhammed Tahir, *Mahzenü'l-ulûm*, (A. Asaduryan) Şirket-i Mürettibiyye Matbaası, İstanbul, 1308, s. 4.

öncüller ve yaklaşımlarla ele alınması gerektiğini de nihai olarak tayin etmek mümkün olur.[197]

Eczâu'l-ulûm veya ahvâlu'l-ulûm olarak ifade edilen unsurlardan ilki olan mevzû' "bir ilimde kendisine ait zâtî arazların araştırıldığı şey" olarak tarif edilir. Dolayısıyla ilgili kaynaklarda özellikle belirtilen "zâtî arazlar" kaydı ilimlerde araştırılması amaçlanan asıl şeyin mevzûun bizzat kendisi değil ancak mevzû ile alakalı olan, haysiyet kaydı ile sınırlandırılan ve "zâtî arazlar" olarak ifade edilen bir takım hususlar olduğunu ifade eder.[198]

Mesâil, mes'ele kelimesinin çoğulu olup bir ilim dalının cevap aradığı konular hakkında kurulan önermelerdir. Meseleler mevzû' ve mahmûl (özne ve yüklem)'den oluşur. Yüklemdeki mananın mevzuya nispet edilmesi -diğer bir ifadeyle- bir şey hakkında varılan hükmün kat'î kabul edilmesi için kanıta ihtiyaç duyuyorsa mesele kesin değil, zannî demektir. Meseleyi ve dolayısıyla önermeyi kesin hale getirmek için burhan türü kanıtlar getirilmeye çalışılır. Bu nedenle mesâil, "kendileri için burhan getirilerek kanıtlanmaya çalışılan yargılar" olarak tanımlanır. Her ilim konusunu bağlı bulunduğu üst ilimden alır ancak mesâili kendisine özgüdür. Ortak mevzuya sahip ilim dalları kendilerine özgü mesâil sayesinde birbirlerinden ayrılırlar.[199]

Mebâdi' kavramı mebde' kelimesinin çoğuludur. Lügat anlamı itibariyle "bir şeye başlamak, bir şeyin başladığı yer veya zaman" demektir. Istılâhî olarak mebâdi' bir

---

197 Kaya, *Mezhep İlmi*, s. 17; Ayrıca bkz. Köksal, Asım Cüneyd, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi,* İsam Yay., İstanbul, 2008, s. 42, 62, 64; Şimşek, Murat, "Mevzû-Mebâdî-Mesâil-Gâye BağlamındaFıkıh ve Usûlü", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sayı: 33, 2012, s. 61-80.

198 Bkz. Tehânevî, Keşşâf, I, 7 vd.; II, 1175 vd.; İzmîrî, *Hâşiye 'alâ Mir'âti'l-usûl ,* I, 65; Ebü'l- Bekā, *el-Külliyyât,* s. 868.

199 Hillî, Cemâleddin Hasan b. Yusuf, *el-Cevheru'n-nadîd fî şerhi Mantiki't-tecrîd*, thk. Muhsin Bîdarfer, İntişârât-ı Bîdar, Kum- Bîdar, 1435, s. 329.

ilim dalında varlığı ve gerçekliği tartışma konusu edilmeden baştan kabul edilen kavram ve önermeleri (tasavvur ve tasdikleri ifade) eder. Dolasıyla mebâdi' bir ilimde benimsenen öncül ilkelere karşılık gelir. Bunlar müsellemâttan kabul edilen ilkeler, aksiyomlar veya postülalar olup ilgili ilim dalında onların ispatlanmasına ihtiyaç duyulmaz, bilakis o ilimde yapılandırılan meseleler bu ilkelere dayanır. Mesâilin doğruluğu mebâdi' olarak kabul edilene mukaddimelerin doğruluğuna bağlıdır. Bir ilim dalında yapılacak kıyaslar bu mukaddimelerden telif edilir.[200] Bu mukaddimelerden bir kısmı hiçbir kanıta gerek duymayacak kadar açık olup bunlara "el-mütaârefe" denir. Ya da doğruluğu kesin olmamakla birlikte bir ilim dalında müsellem kabul edilen türden olur ki bunlara da el-usûlü'l-mevdû'a" denir.[201] Örneğin "Falanca meselenin hükmü Kitap'la sabittir" önermesindeki Kitap kelimesi bu meseleyi teşkil ederken kullanılan kavramlardan (tasavvurât) biri olup bu tasavvurun geçerliliği vahiy ve nübüvvet kavramlarının geçerliliğine bağlıdır. Aynı şekilde bu önermenin tasdik edilebilmesi, Kitab'ın bilgi kaynağı (hüccet) olduğu yargısının kabulüne dayanır.

A. Fıkıh Tarihinde Mezhep Çalışmalarını Müstakil Bir Alt Disipline Dönüştürme Tasarısı: Kâfiyeci'nin Çabaları

Fıkıh tarihinde mezhep çalışmalarını fıkıh içinde müstakil bir alt disiplin olarak tedvîn etmeye yönelik ilk ve en kapsamlı çalışmaların yine Kâfiyeci tarafından yapıldığı söylenebilir. Kâfiyeci yaşadığı dönemde farklı ilim dallarını eczâu'l-ulûma göre yorumlayarak ilgili alanlar için daha teknik tanımlar teklif etmiş ve onları -kendi

---

200 Bkz. Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf (816/1413), *et-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, Dâru'l-fazîle, Kahire, ts., s. 165; Isfehânî, Ebü's-Senâ Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed (749/1349), *Beyânü'l-muhtasar şerhu muhtasarı İbni'l-Hâcib,* thk. Muhammed Mazhar Bekkā, Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1986, I. 12; İlhan Kutluer, "Mebde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* TDV Yay., İstanbul, 2000, XXI, 410.

201 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn,* I, 9.

kavramlaştırmasıyla- "müdevven ilim" haline getirmenin yanı sıra daha önce bağımsız ilim haline gelmemiş alanları müstakil ilim dallarına dönüştürmenin imkânı hakkındaki çalışmalarıyla da tanınmıştır. Fıkıh mezhebini mantık ilmindeki teknik çerçeveye tam anlamıyla mutabık olarak tanımlama konusundaki en ciddi teşebbüsün de sahibi olan Kâfiyeci hususen ictihad-taklid merkezli araştırmalar sonucunda oluşan bir problem alanını "müdevven ilim" haline dönüştürmenin imkânı hakkında yapılmış en nitelikli çalışmaların ve çözümlemelerin de sahibidir.

Eğitim-öğretim geçmişi ve ortaya koyduğu eserler dikkate alındığında mantık ve husûsen eczâu'l-ulûm ve ilgili konuların Kâfiyeci'nin öncelikli ilgi alanlarından birini teşkil ettiği ve bu bahislerin onun ilim hayatında merkezi öneme sahip olduğu görülür. Nitekim onun en dikkat çekici eserleri bilgi alanlarının eczâu'l-ulûm geleneğindeki şablona uygun olarak tasarlanması hakkındadır. O, tefsir, hadis ve tarih gibi daha önce müstakil birer disiplin hüviyeti kazanmış bilgi alanlarını bu şablona uygun olarak yeniden tasarlamakla ilgilendiği gibi henüz bağımsız bir disipline dönüşmemiş ve müdevven bir ilim olarak kabul edilmemiş problem alanlarını müstakil birer ilim dalı olarak kurgulamak üzere de çalışmalar yapmıştır.[202] Dolayısıyla onun, daha önce bağımsız ilim dalları olarak kabul gören disiplinlerin unsurlarını (mevzû', mesâil ve mebâdi) tam anlamıyla tespit ve tarif ederek ilgili ilimlerin kapsamlarını netleştirmenin yanı sıra henüz bağımsız ilim haline gelmemiş alanların unsurlarını keşfederek yeni tedvîn alanları oluşturmayı amaçladığı ve "müdevven ilim" kavramıyla da bunu kastettiği anlaşılmaktadır.[203]

Eserlerinde yeni tedvîn alanları oluşturmanın şer'an, aklen ve âdeten mümkün ve vaki olduğunu vurgulayan ve bunu farklı bilgi alanları üzerinde uygulamalı olarak

---

[202] Kaya, *Mezhep İlmi*, s. 17.

[203] Kâfiyeci, *Neşâtu's-sudûr,* s. 53; Kaya, *Mezhep İlmi*, s. 17-18; Ayrıca bk. Kâfiyeci, *Seyfü'l-mülûk Seyfü'l-kudât: Kâfiyeci'nin Siyâsetnâmeleri*, s. 19-20.

gösteren Kâfiyeci müstakil disiplinler kurma çalışmalarının geçmişte vuku bulmuş olmasını yeni disiplinler oluşturmanın imkânı için en kuvvetli delil olarak görür.[204] O, mezhep çalışmalarını da fıkıh içinde müstakil bir alt disiplin olarak kurgulamak için teşebbüste bulunur ve bu disiplinin "ilmü'l-mezâhib" olarak adlandırılabileceğini ifade eder. Onun ilmü'l-mezâhib dışında fıkıhta müstakil alt disiplinler olarak düzenlenebileceğini söylediği başka alanlar da vardır. Örneğin fıkhî kaide ve zâbıtalar hakkında araştırma yapan bağımsız bir disiplinin kurulabileceğini ve bu alanın "ilmü'l-medârik" olarak isimlendirilebileceğini söyler. Yine o, "ilmü'l-ictihâd", "İlmü't-taklîd", "İlmü'l-iftâ", "ilmü'l-istiftâ" "ilmü'l-kazâ" ve "İlmü'ş-şuhûd" gibi isimlendirmelerle fıkıh içinde yeni alt disiplinlerin oluşturulabileceğinden söz eder.[205]

Kâfiyeci fıkıhta "ilmü'l-mezâhib" olarak adlandırdığı yeni bir alt disiplin kurmanın imkânından bahsederken öncelikle mezhep kavramının üzerine inşa edildiği fıkıh ve ictihad kavramlarının tarif ve kapsamları üzerinde durur. Mezhep ilmi için önerdiği tarife ve ilgili tahlillere yer verdikten sonra ise bu ilmi teşkil eden unsurlar (eczâu'l-ulûm) olarak mevzû, mesâil ve mebâdiin tespiti hakkında değerlendirmelerde bulunur. Onun mezhep ilmi için teklif ettiği tanımda öncelikli amacının bu tarifi dil ve mantık kuralları açısından eksiksiz bir önerme formunda ifade etmek olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle tarifte yeterli tasavvur sağlama amacının ikinci plana itildiği söylenebilir.[206] Kâfiyeci'nin teklif ettiği tanımına göre "mezhep ilmi mezheplerin hallerini gereği gibi, hakkıyla tanıtan asılları/esasları bilmektir"[207] Tarifteki ifadelerden anlaşılacağı üzere mezheplere ilişkin bilinmesi gereken bir takım durumlar (*ahvâl*) vardır. Bu durumların gerektiği gibi ve hakkıyla kavranabilmesi için ise bir takım

---

204 Kâfiyeci, *Neşâtu's-sudûr,* s. 51-53; a.mlf., *el-Ferah ve's-sürûr,* s. 156.

205 Kâfiyeci, *Neşâtu's-sudûr,* s. 53.

206 Kaya, *Mezhep İlmi*, s. 29.

207 [هو علم بأصول يعرف منها أحوال المذاهب كما ينبغي على ما ينبغي] Bkz. Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, s. 154.

usuller bulunmaktadır. Mezhep ilminin fıkha ait bir alt disiplin olduğu dikkate alındığında "ilmü'l-mezâhib" terkibinden maksadın "ilmü mezâhibi'l-fıkh" (fıkıh mezhepleri ilmi) olduğu anlaşılır. Buna göre mezhep ilmi fıkıh mezheplerine has bir takım durumlar ve bu durumların hakkıyla bilinmesi için gerekli ilke ve esaslar üzerinde araştırma yapan ilim dalıdır.

Kâfiyeci ilmü'l-mezâhibin mevzûunu ise "kendilerine özgü hallere sahip olan muhtelif mezhepler" olarak tespit eder.[208] O, mezheplere has durumlar için bazı örnekler verir. Bunlardan biri müntesibin itikadına göre mensubu bulunduğu mezhebin büyük ihtimalle doğru olduğu ancak yanlış olma ihtimalinin de bulunması gibi mezheplerin doğruya ve yanlışa ihtimalli olma durumudur. Mezheplerin durumlarına diğer bir örnek ise mezhep tarafından verilen hükme göre amelin gerekliliği gibi mezhep-taklid ilişkisi ve bununla ilgili diğer durumlardır.[209] Herhangi bir ilim dalında araştırılması amaçlanan asıl şeyin mevzûun bizzat kendisi değil ancak mevzû ile alakalı olan, haysiyet kaydı ile sınırlandırılan ve "zâtî arazlar" olarak ifade edilen bir takım hususlar olduğu hatırlandığında ilmü'l-mezâhibin de mevzûu bizzat mezhepler değil mezheplerin zâtî arazları olmalıdır. Kâfiyeci'nin "mezheplere has ahvâl" ifadesiyle mezheplerin zâtî arazlarını kastettiği anlaşılmaktadır.[210]

İlmü'l-mezâhibin mesâilini tespit sadedinde Kâfiyeci "o ilmin mesâili o ilimde kesin olarak kanıtlanmaya (kendileri için burhan getirilmeye) çalışılan meselelerdir" der.[211] Onun örnek kabilinden elde aldığı meselelerin büyük çoğunluğu mukallidin intisap ettiği mezheple olan münasebetine dairdir. Bu bağlamda üzerinde en çok durulan bahis ise mukallidin tabi olduğu mezhebin doğru ve yanlışa ihtimalli olma

---

208 [موضوعه هو المذاهب المختلفة الصالحة لأحول مخصوصة] Bkz. Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, s. 154.

209 Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, s. 154.

210 Bkz. Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, s. 154.

211 [مسائله هي المسائل التي يبرهن عليها في ذالك العلم] Bkz. Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, s. 154.

durumu hakkındaki inanç ve tutumunun tartışıldığı bahistir.[212] Kâfiyeci'nin yaptığı değerlendirmelerle mezhep ilminin sahasını fıkıh usûlü ve hilâf ilminin sahasından ayrıştırmayı amaçladığı anlaşılmaktadır. Zira fıkıh usûlü ilminin öznesi müctehid iken hilâf ilminin öznesi ise fakihtir. Anlaşıldığı kadarıyla Kâfiyeci fıkıh usûlü, ictihad ve mezhep ilmi arasında zincirleme bir ilişki kurmakla birlikte, ictihadı fıkıh usûlüne eklemlemiş bir konu olarak görmüş, ictihad ve taklid meselelerinin ise fıkıh usûlü dışında başka bir alana ait problem sahası olarak ele alınması gerektiğini düşünmüştür. Bu nedenle o, bu sahayı ilmül mezâhib olarak ayrı bir disiplin halinde düzenlemeyi amaçlamıştır.[213] Nitekim Kâfiyeci ilmü'l-mezâhibin ictihad ve taklit bahislerini merkeze aldığını ve bu bahislerdeki araştırmalar sonucunda ortaya çıkan bir problem alanını kapsadığını ifade eder. Böylece onun, bu alanın öznesini de mukallid olarak tayin etmiş olduğu düşünülebilir.[214]

Kâfiyeci'ye göre bu ilmin mebâdii, "o ilme ait meselelerin beyanı için kendilerine ihtiyaç duyulan şeyler" dir.[215] "Kendilerine ihtiyaç duyulan şeyler" de mesâili yapılandırırken kullanılacak bir takım kavramlar ya da önermelerdir (tasavvurât ve tasdîkat).[216] Her ilimde olduğu gibi ilmü'l-mezâhibde de meseleler önerme formunda düzenlenir ve dolayısıyla bir özne ve yüklemden (mevzû' ve mahmûl) oluşur. İlmü'l-mezâhibin mesâilinde özne ve yüklem olarak kullanılacak kavramlar (tasavvurât) ve bu meseleleri delillendirmek için kullanılacak önermeler (tasdîkat) bu ilmin mebâdiini teşkil eder. Bu bağlamda Kâfiyeci ilmü'l-mezâhibin temel mefhumları ve başlıca

---

212 Bkz. Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, s. 169 vd.

213 Kaya, *Mezhep İlmi*, s. 35.

214 Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, s. 169. Kâfiyeci'nin mezhep ilminin kapsamı ve mesâili hakkındaki görüşleri ve bu görüşlerin tahlili için bkz. Kaya, *Mezhep İlmi*, s. 32-35.

215 [مباديه هي امور يحتاج اليها في بيان تلك المسائل] Bkz. Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, s. 154.

216 Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, s. 154.

hükümlerini ele aldığı bahislerde fıkıh usûlü eserlerinin ictihad, taklid ve fetvâ hakkındaki meselelere ait hükümlerinin ilmü'l-mezâhibin meseleleriyle bağlantılı olduğunu imâ ederek bu yönde değerlendirmelerde bulunur.[217]

Kâfiyeci bu ilmin faydasını "iki cihanda mutluluğa kavuşturacak, dinin gereğine uygun, dinen muteber ve doğru olan şer'î ameli elde etmek" olarak belirler.[218] İlmü'l-mezâhibe olan ihtiyaç ve bunun beyânı sadedinde o, mezheplerin sayıca çok olmasına karşın içlerinden ancak az bir kısmının doğru olduğunu, doğru mezheplerin diğerlerinden ayırt edilmesini mümkün kılan bilginin sadece akletmekle elde edilecek zarûrî bir bilgi olmadığını söyler. Hak mezhebi yanlış olandan ayırt edebilmek için bir asla ihtiyaç olduğu, bu asla riayet edilmesi şartıyla doğru mezheplerin diğerlerinden ayrıştırılabileceğini belirten Kâfiyeci sözünü ettiği aslın da kendisinin ilmü'l-mezâhib olarak adlandırdığı bu disiplin olduğunu söyler.[219] İlmü'l-mezâhibin mevzû, mesâil ve diğer unsurlarını sadece akletme yoluyla tespit mümkün olmayacağından bu sahanın müstakil bir ilim olarak tedvîn edilmesine ihtiyaç olduğu anlaşılır.[220] Kâfiyeci mezheb ilminin bir ihtiyaç olmanın da ötesinde bir yükümlülük olduğuna dolaylı olarak işaret eder. Nitekim o, mukallidin intisap edeceği doğru mezhebi bilmemesi halinde yerine getirmekle mükellef olduğu amelleri de bilemeyeceğini belirtir. Vacip olan bir işin yerine getirilmesinin kendisine bağlı olduğu şeyin de vacip olacağı kaidesinden yola çıkarak mukallid için mezhep bilgisinin de vacip olduğu sonucuna varılabileceğini söyler.[221] Dolayısıyla onun, mukallidin yükümlülüğü üzerinden yaptığı değerlendirmelerin mülâzımı olarak mukallidin doğru mezhebi bulması için gerekli

---

217 Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, s. 155; Kâfiyeci'nin mebâdi kabilinden ele aldığı bahisler ve bunlara ilişkin bir değerlendirme için Bkz. Kaya, *Mezhep İlmi*, s. 31-32.

218 Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, s. 155.

219 Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, s. 146.

220 Kaya, *Mezhep İlmi*, s. 31.

221 Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, s. 171.

bilgileri temin edecek bir disipline ihtiyaç olduğunu ve bu amaca hizmet edecek bir ilim dalı tedvîn etmenin de bu nedenle vacip olduğunu düşündüğü söylenebilir.

B. Mezheplere İlişkin Müstakil Bir Alt Disiplinin Tedvîni İçin Yeni Bir Perspektif

Mezhepler için farklı yaklaşım ve tasavvurların mümkün olduğu dikkate alındığında mezhepleri araştıran bir disiplin olarak tasarlanan ilmü'l-mezâhibin öncelikle mezhepler için mümkün tasavvurlar ve her bir tasavvur için teklif edilebilecek mezhep tanımları üzerine araştırmalar yapması beklenir. Zira mezhepler çok yönlü yapılar olup onlar hakkındaki tanım ve tahlillerin hangi yöne itibarla yapıldığı önemlidir. Örneğin mezhebin bir araç olarak tasavvur edildiği bu çalışmada mezhep için teklif edilecek tanım ve ilgili diğer bahisler de bu tasavvura göre şekillenecektir. Kanaatimizce mezhep çalışmalarını müstakil bir disipline dönüştürme ile ilgili çalışmalarda da yine mezhep hakkındaki tasavvur ve perspektif belirleyici ve yönlendirici olacaktır. Nitekim Kâfiyeci'nin değerlendirmeleri göz önüne alındığında onun mezheplere ilişkin perspektifinin taklid kavramını merkeze aldığı, bu nedenle mezhep ilmini mukallid açısından tanımladığı ve diğer araştırma konularının da bu perspektife göre şekillendiği görülmektedir.

Fıkıh ilmini "amel-ölçme bilgisi" olarak görmeyi teklif eden bu araştırma, fıkıh bünyesinde bir alt disiplin olarak tasarlanacak mezhep ilmini de amel ölçme araçlarını araştıran ilim dalı olarak görmeyi teklif eder. Dolayısıyla bu yaklaşımın fıkıh ve mezhepleri değerlendirirken kullandığı perspektif ölçme ve değerlendirme merkezlidir. Ölçme ve değerlendirme birçok ilim dalında ortak alan olarak kabul görmektedir. Modern bilimlerde birçok disiplin ilgili bulundukları araştırma konuları üzerinde ölçme ve değerlendirme çalışmaları yapmakta ve bu çalışmalar genellikle müstakil bir alt disiplin olarak isimlendirilmektedir. Örneğin Eğitim bilimlerinin alt disiplini olarak "eğitimde ölçme ve değerlendirme", Pskoloji biliminin alt disiplini olarak "Psikolojide ölçme ve değerlendirme (Psikometri)", Sosyoloji'nin alt disiplini olarak "sosyometri" ve Mühendislik bilimlerinin alt disiplini olarak "mühendislikte ölçme ve değerlendirme" bilim dalları bunlardan bazılarıdır.

Ölçme ve değerlendirme ile münasebeti olan disiplinlerde ölçme araçları önemli araştırma alanlarından biri olarak yer tutmaktadır. Bu disiplinlerde "ölçme aracı" genellikle "enstrüman" (instrument) kavramı ile karşılanmakta ve ilgili alan yazında ölçme disiplini (metroloji) gibi ölçme araçlarına ilişkin problem alanının da "instrument science" (enstrüman bilimi) adı altında müstakil bir disipline dönüştürülebileceğine dair tartışmalar yapılmaktadır.[222]

Fıkıh insan davranışlarını ölçme bilgisi olarak düşünüldüğünde onunla benzer çalışmaları yapan sosyal bilimlerin psikoloji veya davranış bilimleri olduğu görülür. Davranış ölçme çalışmalarının önemli bir yer tuttuğu bu iki alan fıkıhla mukayese edilebilirlik bakımından pek çok ortak yöne sahiptirler. Enstrüman kavramı psikolojide de merkezi kavramlardan biridir. Psikolojinin alt disiplini olarak psikometri davranış ölçme yöntem, teknik ve araçları üzerine çalışmalar yapan müstakil bir alandır ve -daha spesifik olarak- davranış ölçmede kullanılan enstrümanları araştırır. Nitekim psikometri "puanların karşılaştırılmasını sağlayan ölçekler kullanılarak standardizasyona tabi tutulmuş, insanların özelliklerini ölçen araçlar" olarak tanımlanır.[223]

Kanaatimizce mezhep çalışmalarını müstakil bir alt disipline dönüştürmek için en kullanışlı perspektiflerden biri "ölçme" kavramını merkeze almak, fıkıhta "kıyâs" kavramı için öncelikli anlamı "ölçme" olarak belirlemek ve fıkha ilişkin metod, teknik ve araçları "amel ölçme" (kıyâs-ı amel) fikri üzerinden tanımlamaktır. Nitekim modern Arapça'da "kıyâs" kelimesine yüklenen öncelikli anlamın "ölçme" olduğu ve modern bilimlerden tercüme edilen ölçme ve ilgili kavramlara karşılık olarak kıyâs ve türevlerinin kullanıldığı görülmektedir. Arapça literatürde yer bulan ilgili kullanımlara örnek olarak şunlar zikredilebilir: "Ölçüm Bilimi (Metroloji) ve Mekanik Ölçümler /

---

222 Bkz. Finkelstein, Ludwik, "Measurement and Instrumentation Science – An Analytical Review", *Measurement,* 14(1), 1994, 3–14.

223 Coaley, Keith, *An Introduction to Psychological Assessment and Psychometrics*, SAGE Publications Inc., London, 2010, s. 6.

İlmü'l-kıyâs vel kıyâsâtü'l-mîkânîkiyye", "Psikometri/el-Kıyâsü'n-nefsî", "Ekonometri/el-Kıyâsü'l-iktisâdî", "Beşerî bilimlerde ölçme ve değerlendirme/el-Kıyâs ve't-takvîm fi'l-ulûmi'l-insâniyye", "Ölçme teorisi/Nazariyyetü'l-kıyâs", "Richter ölçeği/Mikyâsü Rîhter", "Kişilik ölçekleri/el-Mekāyîsü'ş-şahsıyye".

Fıkıh alanı için de kıyâs kavramının aynı içerikle kullanılmasını teklif eden bu bakış açısı amel ölçme işlemini baştan sona bütün fıkıh faaliyetlerini kuşatan ve örgütleyen bir süreç olarak dikkate alır. Zira mükelleflerin fiillerini özel araştırma konusu olarak seçen fıkıh ilmi şer'î fiillerin kıymet hükümlerini belirlemeye ve dolayısıyla şer'î davranışları ölçmeye çalışır. Bu münasebetle, "fıkıhta ölçme ve değerlendirme" olarak isimlendirilecek bir alt disiplinin kurulması mümkündür. Bu alt çalışma alanının öncelikli konusu ve amel ölçme-değerlendirme faaliyetinin ayrılmaz bir parçası olarak ölçme aracı (mikyâs) ve ona ilişkin durumların da bu kapsamda araştırılması gerekecektir. Fıkıhta bu araçların mezhepler olduğu düşünüldüğünde ilmü'l-mezâhibin doğrudan fıkhın alt disiplini olarak ya da fıkıhta ölçme ve değerlendirme disiplini içinde daha alt bir problem alanı olarak konumlandırılması mümkündür.

Amel kelimesi modern Arapça'da çoğunlukla iktisâdî bir kavram olarak "iş" anlamında kullanılsa da Kur'an ve sünnetteki kullanımları dikkate alındığında genel olarak "davranış" anlamına geldiği görülür. Kelimenin bu anlamı muhafaza edilerek fıkıhta davranış ölçmenin konusu olarak "amel" kavramı kullanılabilir. Bununla birlikte fıkhın konusunun mükelleflerin fiilleri (ef'âl-i mükellefîn) olduğu dikkate alınarak "amel" kelimesi yerine "fiil" kelimesi de tercih edilebilir. Buna göre fıkıhta ölçme disiplini için "*ilmü kıyâsi'l-amel*", ölçme araçları disiplini için ise "*ilm-i mekāyîsil amel*" veya kısaca "*ilmü'l-mekāyîs*" isimleri teklif edilebilir. Bu disiplin bağlamında mezhepler de "amel ölçerler" anlamını karşılamak üzere "*mekāyîsü'l-amel*" olarak isimlendirilebilir. Ölçme kavramını merkeze alan bu yeni perspektif ışığında mezhep ilmi için kısaca "ilmü'l-mekāyîs" ifadesi, mezhepler için ise "amel-ölçerler" ifadesi tercih edilmiş olup ilmü'l- mekāyîsin tanımı ve ilgili diğer hususlar hakkında şu değerlendirmeler yapılabilir:

İlmü'l-mekāyîs, "fıkıh mezheplerini şer'î amelleri ölçme araçları olmaları cihetinden araştıran ilim dalı" olarak tanımlanabilir. Ebû Hânife'nin kapsamlı fıkıh tarifi esas alınarak tanıma eklenecek gerekli kayıtlarla birlikte ilmü'l- mekāyîs için "kişinin, amel ölçme araçları bakımından, lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir" şeklinde bir tanım da teklif edilebilir.

Teklif edilen tanıma göre ilmü'l-mekāyîsin mevzûu "amel ölçme araçlarına has durumlar" olarak tespit edilebilir. Amel ölçme araçları için araştırma konusu yapılabilecek durumlara (ahvâl) örnek olarak ise şu hususlar zikredilebilir:

- Amel ölçerlerin çalışma mantıkları ve kullandıkları ölçüm (kıyâs) ilkeleri.
- Ölçmede hata durumu ve buna ilişkin haller. Bu bahisler ictihatta hata ve isabet konuları bağlamında değerlendirilebilir.
- Amel ölçerler tarafından ortaya konan ölçüm değerlerinin güvenirliği, geçerliliği ve bağlayıcılığı meselesi,
- Ölçüm araçları olarak mezheplerin akreditasyon (meşruiyet) durumları, bunun tespiti ve denetlenmesi, bu denetimleri yapacak üst kurumun kimliği, özellikleri ve yetkileri. İlgili durumlara ilişkin Kâfiyeci'nin yaptığı değerlendirmelerde de görüleceği üzere fıkıh mezheplerinin meşruiyeti mensup bulundukları itikadi-kelâmî üst kimlik üzerinden tespit edilir. Dört büyük fıkıh mezhebinin üst kimlik olarak sünnî mezhepler olmaları onların eşit düzeyde meşru ve bir anlamda akredite kurumlar oldukları anlamına gelir. Ehl-i sünnetin meşruiyeti ise İslâm'ın ilk asırlarından itibaren Müslümanların kahir ekseriyetinin (cemaat) ortak paydasını (icmâ) temsil etmesinden kaynaklanır.[224]
- Amel ölçme araçlarının yapısı, mimarisi, bileşenleri, bileşenlerin organizasyonu ve bunların ölçüm sürecindeki işlevleri. Bu bağlamda tabakat kavramı ve ilgili mülahazalar mezheplerin dâhili yapısı, hiyerarşisi, iç organizasyonu ve işleyişini ortaya koymak amacıyla farklı bir bakış açısıyla okunabilir.

---

[224] Bkz. Kâfiyeci, *Neşâtu's-sudûr*, s. 65-66; a. mlf., *el-Ferah ve's-sürûr*, s. 171.

- Amel ölçme araçlarının ilgili bulunduğu ölçme disiplinleri ve ölçme teorileri ve bunlara ilişkin durumları,
- Amel ölçme araçlarının kullanım prosedürleri, araştırma-geliştirme (ar-ge) ile ilgili eğitimler, amel ölçer uzmanlığı ve uzmanlık düzeyleri, yetki ve sorumlulukları,
- Mukallid ve müctehidlerin amel ölçerlerle olan ilişkileri ve konumları amel ölçme araçlarına has ahvâl oalrak bu disiplinde araştırma konusu yapılır.

İlmü'l-mekāyîsin mesâili; "bu ilimde kanıtlanmaya çalışılan önermelerdir." Bu disiplinde kurulacak ve kanıtlanmaya çalışılacak önerme türlerine örnek olarak şunlar verilebilir:

- Amel ölçerler olmaksızın amelleri ölçmek ve dolayısıyla fıkıh faaliyeti yapmak mümkün değildir.
- Akredite, meşru ve güvenilir amel ölçerleri tanımak ve amel ölçme çalışmalarında bu araçları kullanmak vaciptir.
- Ancak akredite amel ölçerler meşru, güvenilir ve geçerlidir. Bu nedenle mezheplerde akreditasyon meselesi müstakil bir araştırma başlığı olarak yer alabilir.
- Akredite amel ölçerler tarafından yapılan ölçümler mükellefleri bağlayıcıdır.
- Özgün bir amel ölçer geliştiren fakihe "mutlak müctehid" denir. Diğer fakihler amel ölçerlerle olan ilişkilerine göre farklı ünvanlarla anılırlar.
- Amel ölçerlerin merkezi elemanı kıyâstır.
- Amel ölçerler aynı çalışma prensiplerine sahip farklı tasarımlardır.
- Amel ölçerler hiyerarşik bir iç organizasyona sahip sistemlerdir.
- Amel ölçer ile fakih arasındaki ilişki kullanıcı-araç ilişkisidir.
- Amel ölçerler insan-makine sistemleridir.

İlmü'l-mekāyîsin mebâdii; "o ilme ait meselelerin beyanı için kendilerine ihtiyaç duyulan kavram ve önermelerdir." dir. Yukarıda verilen örneklerde görüldüğü üzere meseleler önerme formunda düzenlenir ve dolayısıyla bir özne ve yüklemden (mevzû' ve mahmûl) oluşur. İlmü'l- mekāyîsin mesâilinde özne ve yüklem olarak

kullanılacak kavramlar (tasavvurât) ve bu meseleleri kanıtlamak amacıyla kurulacak önermeler (tasdîkāt) bu ilmin mebâdiini teşkil eder.

Bu ilmin faydası; Kâfiyeci'nin ifadeleri üzerinde yapılacak bir tadilat ile "iki cihanda mutluluğa kavuşturacak, dinin gereğine uygun, dinen muteber ve doğru olan şer'î ameli elde etmek için gerekli amel ölçümlerini doğru şekilde yapmak" olarak belirlenebilir.

İlmü'l-mekāyîse duyulan ihtiyaç ise Kâfiyeci'nin ilmü'l-mezâhibe olan ihtiyaç hakkındaki değerlendirmeleri dikkate alınarak tespit edilebilir ve bu mülahazalar ışığında şu hususlara dikkat çekilebilir: İslâmın ilk asırlarından itibaren fukahâ tarafından amel ölçme ve bunun için gerekli usûl, teknik ve araçların geliştirilmesine yönelik çalışmalar yapılagelmiş farklı itikadi-kelâmî üst kimliğe sahip fıkıh anlayışları tarafından farklı amel ölçme araçları geliştirilmiştir. Bu araçların ancak bir kısmı doğru, güvenli ve geçerli olup bunların diğerlerinden ayırt edilmesi sıradan akıl yürütmelerle mümkün değildir. Bu ayrımın yapılabilmesi bir takım esasların ve kriterlerin tespitine bağlıdır. Başta bu probleme ve ilgili diğer sorunlara çözüm üretmek için gerekli usûl ve ölçüler üzerinde çalışacak bir ilim dalının belirlediği kurallara riayet edilmesi durumunda doğru mezheplerin diğerlerinden ayrıştırılabilmesi mümkün olabilecek, ayrıca hem bu alanın ilgilileri hem de meslekten olmayan insanların fıkıh mezhepleri hakkında doğru bir tasavvura sahip olmaları sağlanabilecektir. Dolayısıyla mezhepleri hususi çalışma alanı olarak belirleyen böyle bir disiplinin ihtiyaç olmanın da ötesinde bir yükümlülük olduğu görülmektedir. Sâlih ameller işlemekle yükümlü olduğumuza göre, "vâcip olan bir işin yerine getirilmesinin kendisine bağlı olduğu şeyin de vâcip olacağı" kaidesinden yola çıkarak sâlih amelleri tespit etmeyi mümkün kılacak doğru araç ve ölçekleri (mezhepleri) tanımanın da vâcip olduğu sonucuna varılır. Zira sâlih amelleri diğerlerinden ayırmak için gerekli ölçümleri yapacak araçların geliştirilmesi zaruridir. Bu araçların nasıl üretileceği, nasıl kullanılacağı ve daha hassas ölçümler yapacak şekilde nasıl geliştirileceğinin bilinmemesi halinde amellerde ölçü yitirilmiş olacaktır. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de ölçüye riayet edilmesi ve doğru ölçüm araçlarıyla ölçüm yapılmasını emreden ayetler dikkate alındığında amellerin doğru ölçümü için meşrû ve güvenilir

mikyâsları geliştirme ve bunlara ilişkin gerekli yöntem ve bilgilere sahip olmanın bir yükümlülük olduğu anlaşılır. Buna göre mezhepler hakkındaki çalışmaların birer tercih değil, ihmal edilemeyecek bir toplumsal sorumluluk ve yükümlülük anlamında farz-ı kifâye olduğu sonucuna varılır.

İKİNCİ BÖLÜM

AMAÇ VE İŞLEV YÖNÜNDEN MEZHEP

I. AMAÇ KAVRAMI

Zımnen ya da alenen gâye fikrine gönderme yapan ve varlıkta gâyelilik ilkesine istinâd eden düzen anlayışları "gâyesel (teleolojik) düzen" olarak isimlendirilir.[1] İslâmî düşünüşte de gâye ve nizâm delili ile temellendirilen bir ilke olarak, yaratılmış bütün mevcudatta gizli ya da açık şekilde gâyesel bir düzenin mutlaka var olduğu kabul edilir. Belirli bir amacı gerçekleştirmek için gerekli olan süreç ve yapılara dayalı bir düzen fikrini esas alıyor oluşları gâyesel düzen anlayışına sahip tasavvurların ayırt edici özelliğidir. Bir grup varlığın ya da herhangi bir gerçeklik alanına ait unsurların gâyesel anlamda bir düzen ve bütünlük sergilediklerini söylemek, o varlıkların belli bir yapı görünümü arz ettiğini ve bir yapı teşkil etmek amacıyla aralarındaki özel bir takım ilgi ve nedenler uyarınca ilişkilendirildiklerini söylemekle aynı şeydir.[2] Bu araştırmanın konusu olarak mezhep de ilgili bulunduğu varlık kümeleri ile bütüncül bir işleyiş ağı içinde belirli bir sonucu tehakkuk ettirmek üzere faaliyet icra eden, husûsi bir takım ilgi ve ilişkilere sahip amaçlı bir yapı ya da sistem olarak tasavvur edilmiştir. Bu nedenle çalışmanın ikinci bölümünün ilk ana başlığı amaç kavramına tahsis edilmiş, ikinci ana başlıkta ise hususen mezhebin amacı konu edilmiştir.

Aslen Farsça bir sözcük olan "amaç" (آماج),[3] Arapça'da hedef, gâye, maksat, kast kavramlarına karşılık gelirken antik Yunanca'da ise "telos" ve "skopos" kavramlarıyla ifade edilmiştir. 1930'lu yıllarda "öz Türkçeleştirme" çalışmaları sonucunda dilimize

---

[1] Bkz. Alston, William P., "Teleological Argument for the Existence of God", *The Encyclopedia of Philosophy* içinde, Paul Edward (Ed)., c. VIII, London, 1967, s. 84.

[2] Swinburne, Richard G., *Tasarım Kamtı*, Cafer Sadık Yaran, (çev. ve der.) *Klasik ve Çağdaş Metinlerde Din Felsefesi* içinde, Samsun, 1997, s. 115-116; Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikat: Kelam Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İz Yay., İstanbul, 1996, s. 159.

[3] Bkz. Şemseddin Sâmi (v. 1322/1904), *Kāmûs-i Türkî*, nşr. Ahmed Cevdet, Dersaâdet: İkdam Matbaası, İstanbul, 1317, s. 54. (آماج md.)

giren "erek" sözcüğü de bu anlamda kullanılır olmuştur. Amaç kavramı Arapça'da, kökeni itibariyle غ ى ى ve mizan-ı sarfîde فَعَلَةٌ vezninden غَايَةٌ (ğâye) kelimesi ile yakın anlam içeriğine ve kullanıma sahip olup "nihâî nokta, son, uç, ideal örnek, hedef, maksat, erek, zirve" gibi anlamlara tekabül eder.[4] Klasik Arap dili sözlüklerinde gâye kelimesinin köken itibariyle "sancak, bayrak" anlamında kullanıldığı, savaşta ulaşılmak istenen nihâi amacın düşmanın sancağını ele geçirmek oluşu nedeniyle gâye kelimenin amaç anlamında kullanılmaya başlandığı belirtilir.[5] Sözü edilen kullanım değişikliğinden sonra gâye kelimesi bir şeyin son noktasını ifade etmeye başlamıştır.[6] Arap dilinde gâye ile yakın içeriğe sahip bulunan "hedef" ve "garaz" kelimeleri gâye ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Bu çalışmada mezkûr anlamları karşılamak üzere "amaç" ve "gâye" kavramları aynı anlamda ve birbiri yerine kullanılmıştır.

Istılahî kullanımı itibariyle amaç/gâye kavramı, yaratılmış bütün cüzleriyle kainâtın ve ona ilişkin hadiselerin belli hedef uğruna yaratıldığı ve bunun kaçınılmaz bir sonucu olarak da belli bir sıradüzene, plan ve programa göre varlığını sürdürmekte olduğu ilkesine atıfta bulunmak için kullanılır. Bu bakımdan gâye, kâinatta tesadüf, abes ve düzensizlikten söz edilemeyeceği fikrini benimseyen kelâmi-felsefi doktrinlerce kavramsallaştırılarak kullanılan "ğâiyyet" terimiyle yakın bir anlam çerçevesine sahiptir. Gâiyyet kavramı Türkçe'de "gâyelilik, amaçsallık, ereksellik" sözcükleriyle karşılanırken

---

[4] Bkz. Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (v. 538/1144), *Esâsü'l-belâğa*, IV. Bsm., Dâru't-Tenviri'l-Arabi, Beyrut, 1984, (غ ى ى md.).; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs,* XXXIX, 204-205 (غ ى ى md.); İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, IV, 3331; İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, V, 548; et-Tehânevî, *Keşşâf,* II, 1245 (Gâye md.); İzmîrî, *Hâşiye 'ala Mir'âti'l-usûl,* I, 78.

[5] *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, IV, 400.

[6] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* XV, 143.

benzer anlamları ifade etmek üzere Batı dillerinde genellikle "Finality" (İng.), "Finalité" (Fr.), "Finalität" (Alm.) kelimeleri kullanılır.[7]

Gâye ve garaz kelimelerinin özellikle felsefî bilimlerde insan davranışları bakımından daha özel anlamlarda kullanıldığı görülür. Bu kullanımlarda gâye bir eylemin yapılmasıyla ulaşılmak istenen faydayı ifade eder. Garaz da yine yakın anlamda kullanılmakta olup kişinin gerçekleştirdiği iradeli bir eylem sonucunda elde etmek istediği şeyi-bir başka ifade ile- eylemini kendisi için gerçekleştirdiği şeyi ifade eder.[8] Dolayısıyla insan eylemleri açısından gâye, garaz ve fâyda kelimelerinin genel olarak birbirine yakın anlamlarda kullanılmakta oldukları ve belli bir davranışta bulunan kişinin ulaşmak istediği neticeyi ifade ettikleri söylenebilir.

Batı dillerinden birçoğuna kaynaklık eden Grekçe'den alınan "telos" (gâye, amaç) ve "logos" (bilgi, ilim) kavram terkibiyle oluşturulan "teleoloji" kavramı ise Batı düşüncesinde gâye ve gâiyyeti konu edinen disiplini ifade eder. Türkçe'de "erekbilim" ve İslâm düşüncesinde ise "ilmü'l-gâye, ilmü'l-gâyât, mebhas-i esbâb-ı gâiyye" gibi tamlamalarla ifade edilmeye çalışılan teleoloji, metafizik bir disiplinin adı olması yönüyle gâiyyet ve gâye kavramlarından daha kuşatıcı bir anlam çerçevesine sahip olup sebeplilik, nizam, ahenk, hikmet, inâyet gibi kavramları da içerir.[9]

---

[7] İlhan Kutluer, "Gâiyyet", DİA, XIII, 292.

[8] Bkz. Gelenbevî, Ebü'l-Feth İsmail b. Mustafa (v. 1205/1791), *Hâşiyetü'l Gelenbevî 'alâ Şerhi'l-Celâl ed-Devvânî 'ale'l 'Akāidi'l-'Adudiyye*, I-II, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2017, II, 321; Kannevcî, *Ebcedü'l-'ulûm*, I, 49-50; 2017, Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Ömer (v. 691), *Hâşiyetü'ş-Şihâb: İnâyetü'l-kādî vekifâyetü'r-râzî*, I-IX, thk. Abdürrâzık Ğâlib el-Mehdî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2017, II, 172; Şerîf el-Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alemülhüdâ Ali b. Hüseyin (v. 436/1044), *Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ,* I-IV, thk. es-Seyyid Mehdî Recâî, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerim, Kum, 1984, II, 278.

[9] İbn Sînâ, *eş-Şifa: el-ilâhiyyât*, nşr. Nasır Hüsrev, Tahran, 1943, II, 300.

Kur'ân-ı Kerîm doğrudan ve dolaylı beyanlarıyla gayelilikten, kâinata hâkim bir nizamdan, varlıkta abes hiçbir şeyin bulunmadığından ve mevcudâtın mutlaka bir hikmete dayalı olarak yaratıldığından söz eder.[10] Kur'ân-ı Kerîm'de dikkat çekilen ilkeleri esas alan İslâm düşünce geleneklerinde de gâye ve gâiyyet terimleri illiyet, ilâhî inâyet ve hikmet, gâye ve nizam, kasıt, niyet, irâde gibi benzer içeriğe sahip kavramlarla birlikte kullanılmış ve tahlil edilmiştir.

Yunanca'da gâye/amaç kavramlarıyla benzer anlamları ifade etmek üzere kullanılan "telos" sözcüğü kadim devirlerden bu yana düşünce tarihinin başat terimlerinden birisi olarak geniş bir kullanım alanına sahip olmuştur. İlgili çalışmalarda neredeyse her kavram incelemesinde yapıldığı gibi amaç, gâye, erek ve ereksellik kavramlarına dair göndermeler de genellikle antik Yunan filozoflarına yapılarak gaye kavramı hakkındaki ilk tartışmaların kaynağı olarak kadim Yunan metinleri gösterilir.[11]

Gâye ile yakın anlam içeriğine sahip "teleoloji" terimi ise literatürde "gâye-güdücülük" kavramıyla karşılanmakta olup insan ve hayvan davranışlarının da ötesinde varlık âlemindeki her olgu, olay ve gerçekliğin belli bir gâyenin (telos) gerçekleştirilmesine yönelik olarak varlık kazandığını ifade eder. Gâye güdücülük kavramı gâî sebepleri esas alan, geçmişi ve içinde bulunulan ânı gelecek üzerinden açıklayan ve gâyelerle araçlar arasındaki hiyerarşik ilişkiler ağına işaret etmek üzere kullanılır. "Gâiyyet", "gâye" veya "garaz" terimlerinin İslâm düşüncesinde kazandıkları muhteva da teleoloji kavramının içeriği ile benzerlik gösterir.[12] Bu çalışmanın konusu

---

[10] Bkz. Âl-i İmrân 3/191; el-Mü'minûn 23/115; Sâd 38/27; ed-Duhân 44/38-39; el-Enbiyâ 21/16-17.

[11] Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (trc. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yay, İstanbul, 1991, s.80; Aristoteles, *Nikomakhos'a Ethik*, trc. Saffet Babür, Ayraç Yay., Ankara, 1997, s. 17, 28; a.mlf., *Eudemos'a Etik*, trc. Saffet Babür, Dost Kitabevi, Ankara, 1998, s. 52, 57.

[12] Bkz. Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Yay., Istanbul, 1994. s. 70-71; Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, "teleoloji" md., s. 836; Laland, d'Andre, *Mevsüatü Laland el-Felsefiyye*, Arapça çev. H.

olarak mezhebi “amaçlı bir yapı” olarak görme ve onun yapı ve işleyişini bu bağlamda çözümleme tavrının da elbette gâye ve nizâm fikrini eksene alan inanç ve kabullere, bu fikriyâtı besleyen itikâdî/kelâmî ve felsefî bir arka plana yaslandığı öncelikle belirtilmedilir.

İnsan davranışlarındaki rolü bakımından gâye insan eylemlerindeki ahlâkîliği ve onun değer derecesini belirleyen nihai unsuru temsil eder ve eylemin kendisine yöneldiği maksat ve eylemden doğan neticeler bakımından önem arz eder. Gâye fikrinde öncelikle kasd ve tercihin ve bunun uzantısı olarak ortaya konan eylemle hedeflenen "iyinin ne olduğu?" ve daha sonra da bu hedefe ulaştıracak "doğru fiilin ne olduğu?" sorularına cevap aranır. İnsan için iyinin ve doğrunun ve buna bağlı olarak iyi ve doğru eylemin ne olduğunu “anlama” çabası olarak fıkıh bunun için gerekli usûl ve araçları geliştirmeyi amaçlar. Bu bakımdan mezhep, amellerin amaca uygunluğunu ölçmek için fıkhın ürettiği bir “araç” veya bu çalışmada mezhebi tasvir için teklif edilen bir kavramsallaştırma ile “amel ölçer” olarak vazife görür.

Gâye eksenli bakışta değer odaklı düşünme, ahlakî mükellefiyet odaklı düşünmeye öncelenir. Zira gâyeci anlayışta öncelikle eylemin neticesinde elde edilecek değer bir gâye olarak belirlenir ve ardından elde edilmek istenen değere ulaştıracak araç-değerler araştırılır. İslâmî düşünüşte bu gâye, “marifet ve ubûdiyyet” olarak tayin edilmiş ve bunlar dışındaki amaç ve değerler bu hedefi gerçekleştirmeye yönelik araç değerler olarak konumlandırılmıştır. Gâyeci ahlak anlayışınlarında olduğu gibi İslâmî düşünüşte de insan gâye-güdücü bir varlık olarak tanımlanır. Düşünen ve idrak eden bir varlık olarak insan bu yetileriyle önce "özünde (li zâtihî) iyi” veya “mutlak iyi”nin

---

A. Halil ve A. Uveydad, Menşûrâtu Uveydat, Beyrut, 1996, "teleoloji / gaiyye" md.; Cemil Saliba, *el-Mu'cemü'l-felsefiyye*, Beyrut, 1982. c.II. s. 126; Mustafa Çağrıcı, “Saygı”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2009, XXXVI, s. 212.

ne olduğunu arar ve buna karar verdikten sonra da yapan, eyleyen bir varlık vasfıyla iyiyi gerçekleştirmek için faaliyete koyulur, amel işler. Dolayısıyla gâye-güdücü anlayışlarda iyi, hem amaçların hem de amaçlara ulaştıracak araçların niteliğini tayin eden unsur olarak öne çıkar.[13] İyinin idraki ve eylem olarak icrasını konu eden fıkıh insanın iyi olanı bilme ve idrak etmeye yönelik karar süreçlerine ilişkin bilgi kaynaklarını tespit eder ve bu kaynaklardan bilgi elde etmek için gerekli usûl, yöntem ve araçları geliştirir. Böylece fıkıh insan için iyinin, doğru ve erdemin ne olduğunu "anlama"yı ve bu anlama uygun bilişsel, duyuşsal ve davranışsal amellerde bulunmak olarak ifade edilebilecek ubûdiyyet hedefine insanı ulaştırmayı amaçlar.

II. AMAÇLAR HİYERARŞİSİ

Varlıklar arasındaki karşılıklı münasebet ve bağımlılığın doğal ve kaçınılmaz bir sonucu olarak "yukarıdan aşağıya doğru düzenlenmiş gayeler hiyerarşisi" anlamında "gâiyyet" ya da "merâtibü'l-gâye" İslâm düşüncesinde gâye ve ilgili meselelerin kendileri üzerinden tartışıldığı merkezi kavramlardandır.[14] Gaye fikrine göre bütün amaçlar mutlak amaç sahibinin amacına hizmet eder ve bu yönüyle alt amaçlar üst amaçların araçları olarak konumlandırılırlar. İnsan ve âlemin varoluş amacıyla birlikte düşünülmedikçe ve varlıktaki gâyesel ilişkiler ve ortak nihâî amaç uğrunda varlığın nasıl örgütlendiği göz önünde bulundurulmadıkça varlık için daha hususi bir cüz olarak mezhebin var oluş gâyesi ve amaçlar hiyerarşisi içindeki yerini görebilmek mümkün değildir. Bu konu başlığı, mezhebi insanın nihâî hedefini gerçekleştirmek üzere

---

[13] Aydın, Mehmet, "İbn Sinâ'nın Mutluluk Anlayışı", *İbn Sinâ'nın Doğumunun Beşinci Yılı Armağanı* içinde, Ankara, 1984, s. 435. Teleolojik ahlak anlayışı için ayrıca bkz. Billinton, Ray, *Felsefeyi Yaşamak*, çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1997, s. 197-221; Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş,* Paradigma Yay., İstanbul, 2002, s. 40-48, 69, 88.

[14] İlhan Kutluer, "Gâiyyet", DİA, XIII, 294; a. mlf., "Teleolojinin Dört Terimi: Gaye, Nizam, İnayet, Hikmet", *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, Yıl: 1994, Sayı: 8, s. 40-51.

tasarlanmış bir araç olarak görme fikrinin tabi bir uzantısı olarak bu ilişkiye dikkat çekmek amacıyla seçilmiştir.

Kişinin kendisi için tayin ettiği amaçlar, sahip olduğu inançlar ve dünya görüşüyle yakından ilişkilidir. İslâmî düşünüşte varlığın kaynağı olarak Allah mebde', meâd, illet ve gâye itibariyle de her varlığın kendisiyle ilişkili bulunduğu ana ilkedir. Varlıktaki tabakalı ya da hiyerarşik yapı kaçınılmaz olarak gâye fikrinde de kendisini gösterir. Ardına düşülen ve gerçekleştirilmek istenen "amaçlar" ile amaca ulaşmak için kullanılan "araçlar" arasında bir hiyerarşi (*merâtib*) söz konusudur. Varlığa, evrene ve insana dair birden çok gâye ve iyinin varlığı ve bunların birbirleri arasındaki mertebe farkı nedeniyle ulaşılmak istenen nihâî anlamda iyi, diğer ifadesiyle "bizatihi / li zâtihî iyi" olan bir "nihâî gâye"yi ve onun "değer" yönünden ifadesi olarak "*en yüksek iyi"*yi belirleme sorunu düşünce tarihinin temel problemlerinden biridir. Bunun için, amaçlar hiyerarşisi (*merâtibü'l-gāyât*) anlayışıyla en üst mertebedeki gâyeyi ve buna ulaştıracak araç değerleri bulmak, gâye anlayışına sahip öğretilerin nihai hedefi olmuştur. Mutlak anlamda geçerli ve bütün toplumlar için "nihâî iyi" hedefine ulaşmayı amaç edinen ahlâk öğretilerine göre en üstün değer ve nihâi iyi olan şey "mutlak iyi"dir. Buna göre bir bütün olarak kâinat mutlak iyi ile uyumlu olduğu gibi mikrokosmos olarak insanın amacı da mutlak iyiye ulaşmaktır. Bu amacın araçları ise mutlak iyiye uygun duygu, düşünce ve davranışlardır. Mükellefiyet fikriyle de sıkı bir ilişki içindeki bu anlayışa göre, kendisini yüksek iyiyi hedefleyen bir takım kurallarla bağlı hissetmeyen bir ferdin sağlıklı bir şekilde sosyallleşmesi ve bu hedefe sahip bir insan topluluğuna akıllı bir ferd olarak katılımı mümkün görülmez.[15] Zira herhangi bir şeyin iyi ve dolayısıyla arzulanan

[15] Bkz. Maclntyre, Alasdair, *Ethik'in Kısa Tarihi,* Paradigma Yay., İstanbul, 2001, s. 39.

ve amaçlanan bir şey olması o şeyin insan davranışlarına yön verebilen bir kurallar kümesi çerçevesinde açıkça tanınabilir olmasına bağlıdır.[16]

Beşeriyetin erken devirlerinden bu yana ortaya atılan ahlak teorileri dikkate alındığında bunların odağında iyi-kötü sorunsalı, irâde özgürlüğü ve doğru eylem gibi bir takım temel problemlerin bulunduğu fark edilr. Bunlar içinde hususen "en yüksek iyi" nin ne olduğu, nasıl bilinebileceği, nasıl bulunacağı ve ona uygun eylemin keyfiyetine yönelik cevapların, düşünce geleneklerindeki en temel tartışma ve fikir ayrılıklarına kaynaklık ettiği görülür.[17] Öyle ki ahlak felsefesinin en temel sorusu olarak en yüksek iyinin (*el- hayru'l-a'lâ*) ne olduğuna dair asla anlamlı ve muknî bir cevap verilemeyeceğini savunan görüşler dahi öteden beri var olagelmiştir. Bununla birlikte düşünce tarihindeki fikrî vakıaya da uygun düşen kabullere göre bu sorunun cevabı mümkün olup ahlak felsefesinin amacı, konusu, görevi, idesi ve ideali bu soruyu cevaplamaktır. Buna göre insanın varlık amacı ve insan için hayatın anlam ve değeri bir "en yüksek gâye"ye ve "en yüksek iyi" ye ulaşma imkânı olarak belirir.[18]

Benimsenen inanç, ahlak ve davranışlarla ulaşılmak istenen en son gâyenin ne olduğu sorusu gâye fikrine sahip düşünürler tarafından "bizâtihî ve en yüksek iyi olan saâdet/mutluluk" şeklinde cevaplanır. Diğer bütün ahlaki değerler mutluluk için araç değerler olup onlar izâfi/ârızi anlamda iyidir. Mutluluğu en yüksek iyi olarak belirleyen bu anlayışta ahlâkî fiilin değerini onun "bizatihi iyi"ye aracılık etmesi ve mutluluğa

---

[16] Maclntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi,* s. 39.

[17] Bkz. Kant, Immanuel, *Ethica -Etik Üzerine Dersler-,* çev. Oğuz Özügül, lstanbul, 1994, I, 17; Delius, Harald, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev. Doğan Özlem, İnkılap Yay., Ankara, 1997, s. 314

[18] Ülken, Hilmi Ziya, *Ahlak*, yy., İstanbul, 1946, s. 264-279; Delius, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri,* s. 314-315.

ulaştırması belirlemektedir.[19] İslâmî düşünüşte "iki cihan saâdeti" olarak ifade edilen bu ideal İslâm filozoflarınca da kabul gören ahlak anlayışını yansıtır. Mutluluğu nihai hedef olarak tayin eden bu bakış açısına göre insan, doğası itibariyle mutluluğu arayan, arzulayan ve mutluluğa aracı olmayacak hiçbir şeye temâyül göstermeyen bir varlıktır. İnsan yaratıldığı ilk andan itibaren mutluluğa iştiyak duyar. İnsan nihâî yetkinliğe (*el-kemâlü'l-aksâ*) erişmek için yaratılmış olup bu yetkinlik "en yüce mutluluk" (*es-saâdetü'I-kusvâ*) olarak isimlendirilir.[20] Dolayısıyla bu anlayışta mutluluk, insan fiillerinin tek amacı ve erdemli insan eylemini belirleyen değer ölçüsü olarak görülür ki bu da mutluluğu ahlaki eylemin kriteri olarak kabul etmek anlamına gelir.[21]

Farklı kavramlarla ifade edilen nihâî gâye fikrinin İslâmî düşünüşteki odağı ve dolayısıyla nihâî anlamda gâye Tanrı'dır. Bununla birlikte varlık hiyerarşisi ve buna bağlı olarak gâyeler hiyerarşinin üç başat unsuru Tanrı, âlem ve insan olarak belirlenebilir. İslâm düşüncesinin farklı nazarî geleneklerinde gâye ve gâiyyet fikrinin bu üç kavram ekseninde ve bunların birbiriyle ilişkileri bağlamında tartışıldığı görülür. Dolayısıyla amaçlar hiyerarşisi bu üç başlık altında değerlendirilebilir. Varlık hiyerarşisi içinde mezhebin konumu da ancak bu bağlamda anlam kazanır.

---

[19] Bkz. Bircan, Hasan Hüseyin, *İslâm Felsefesinde Mutluluk,* İz Yay., İstanbul, 2001, s. 21 vd.; Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş,* s. 40-45, 48, 69; Heimsoeth, Heinz, *Ahlak Denen Bilmece,* çev. Nermi Uygur, İstanbul, 1957, s. 5-6; Akarsu, Bedia, *Ahlak Öğretileri,* Remzi Yay., İstanbul, 1982, s. 21.

[20] Fârâbî, Ebû Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed b. Tarhan (v. 339/950), *et-Tenbîh alâ sebîli's-saâde*, thk. Ca'fer Al-i Yasin, Dâru'l-Menahil, Beyrut, 1985/1405, s. 177-179; a.mlf., *Tahsîlü's-saâde*, thk., C. Ali Yasin, *el- A'mâlü'l-felsefiyye* içinde, II. Bsm., Dâru'l-Endelüs, Beyrut, 1983, s. 170; a.mlf., *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, thk. Albert Nasri Nadir, V. Bsm., Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1985, s. 106.

[21] Mill, John Stuart, *Faydacılık,* çev. Nazmi Coşkunlar, MEB Yay., İstanbul, 1965, s. 19-20, 54-55; Aynca bkz. Pieper, Annemarie, *Etiğe Giriş*, çev. V. Atayman ve G. Sezer, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1999, s. 135; Cevizci, *Etiğe Giriş,* s. 195-206.

A. Amaçlar Hiyerarşisinde Mutlak Gâye Olarak Tanrı

İslâm düşüncesinde var olma cihetinden varlıklar, ya varlığı zorunlu, kendinden ve daimi (vâcibu'l-vücûd) ya da varlığı zorunlu olmadığı gibi kendinden ve daimi olmayan (mümkinü'l-vücûd) varlık olmak üzere iki kısımda ele alınır.[22] Varlık hiyerarşisinde ilk mertebenin sahibi Tanrı'dır. Bütün sayıların varlığı "1"in varlığına bağlı olduğu gibi yaratılmış bütün mevcudatın varlığı da Tanrı'ının varlığına bağlıdır. [23] İlliyyet ve gâiyyet bakımından da varlıklar için benzer bir ayrımdan söz edilebilir. Kendinde hak olan li zâtihî varlık olarak Tanrı kendi dışında bir illete ve gâyeye bağlı olmadığı için illiyet ve gâiyyetin kaynağı, lâyığı ve gerçek anlamda illet ve gâye olmayı hak eden yalnızca O'dur. O'nun dışındaki bütün varlıklardaki illet veya gâye olma vasfı gerçek anlamda değil mecâzîdir. Onlara illet ya da gâye olma vasfı ve hakkı, o vasıf ve hakkın gerçek sahibi olan li zâtihî varlık tarafından bahşedilmiştir. Bu nedenle Tanrı "es-sebebü'l evvel", "el-'illetü'l-ûlâ" ve "illetü'l-'ilel"dir.[24]

Zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd) olan Allah kendi kendisinin illeti olduğu gibi O'nun gâyesi de yine kendisidir. Zorunlu varlık dışındaki bütün varlıkların nihâi gâyesi O'dur. İslâm düşüncesinde gâyeler hiyerarşini ifade etmek üzere "gâiyyet" kavramı kullanılırken, varlıktaki nizam ve amaçlılığın ilm-i ilâhîdeki yeter sebebini ifade etmek için "hikmet" kavramı tercih edilir. Birbiriyle yakın ilişkisi nedeniyle literatürde sıklıkla birlikte kullanılan gâye, nizâm, hikmet, inâyet, irâde gibi kavramlar kimi İslâm

---

[22] Bkz. Fahreddin Râzî, *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l hukemâ ve'l-mütekellimîn,* Mektebetü'l-külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire, t.y., s. 82 vd.; a.mlf., *el-Metâlib'ü'l-'Âliye mine'l- ilmi'l-İlâhî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1987, I, 71, 154 vd.

[23] Batalyevsî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. es-Sîd (v. 521/1127), e*l-Hadâik fi'l-metâlibi'l-âliyeti'l-felsefiyyeti'l-'avîsa*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Dâru'l-Fikr, Dımeşk, 1988, s. 36-40.

[24] Bkz. Batalyevsî, e*l-Hadâik,* s. 35, 80, 84.

felfesecilerince teleolojik bir bakışla daha kapsayıcı ve bütüncül yaklaşımlarla değerlendirilir. Müslüman filozoflardan bazıları ise konuyu hususen "ilmü'l-gâye" üzerinden ele alarak "gâye" ve "gâiyyet" kavramlarına odaklanır ve söz konusu kavramlara yaptıkları vurgularla "gâî sebep" ve "gâiyyet" arasındaki fizik-metafizik bağlantıları ortaya koymayı amaçlar.[25]

İslâm düşünce geleneklerinde genel kabul görmüş olan "zorunlu varlık - mümkün varlık" ayrımında mümkün varlıklar kategorisi olarak âlem, varlık amacı ve gâyesi kendisi dışında bir şey olan varlık alanını ifade eden bir bütünü temsil eder. Varlık hiyerarşisi anlayışının gâyeler hiyerarşisi fikrine yansıması olarak kendi kendisinin gâyesi olan Allah varlığın ve bilginin nihâî gayesi, "gâyeler gâyesi" olarak vasıflandırılır.[26] Bu anlayışa göre nihâî gâye olarak Allah aynı zamanda varlığın illeti ve sebebi olup bütün fâiller ve onların gâyeleri, sebeplilik ve gayelilik silsilesinin kendisinde son bulduğu zorunlu varlık olarak Allah'a yönelmiştir. Dolayısıyla şeylerin ya da cümle mevcudatın nihâî maksadı ve maksudu O olduğu gibi "mutlak iyi" ve "en yüce mutluluk" da yine O'dur.[27] Mebde-i Evvel'in faâliyyeti zâtî olup arazî ve cebrî değildir. Bununa birlikte O'nun fiilleri tabii olmaktan ziyade irâdî bir niteliğe sahiptir ve her hâlükârda kendine râcî bir gâyeyi içkindir. Diğer bir ifadeyle O'nun fiillerindeki gâye "li zâtihî" olup kendisinin gayrı değildir. Bu anlamda kendisi Fail-i Evvel olmakla

---

25 Bkz. Fârâbî, Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed b. Tarhan (v. 339/950), *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, thk. Albert Nasri Nadir, V. Bsm., Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1985, s. 57; İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-safâ,* nşr. Butrus el-Bustânî, Beyrut, 1957, IV, 72-73.

26 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn,* I, 52.

27 İlhan Kutluer, "İlliyyet", *DİA*, XXII, 120-121.

el-Evvel, gâye olmak itibariyle de el-Âhir'dir.[28] Başka bir ifade ile, li zâtihî varlık (A), hakkında kurulacak bütün cümlelerin öznesi ve yüklemi her şart ve durumda aynıdır; "A'nın illeti A'dır." (veya "A, A'nın illetidir") el-Âhir oluşu bakımından Allah hakkında kurulacak gâye cümleleri de genel olarak "A'nın gâyesi A'dır." (veya "A, A'nın gâyesidir") şeklinde ifade edilebilir. Li gayrihî varlık (B), için kurulacak bütün cümlelerde ise özne ve yüklem mutlaka birbirinden farklı varlıklardır. Dolayısıyla kurulacak cümleler, "B'nin illeti A'dır" (veya A, B'nin illetidir). "B'nin gâyesi A'dır (veya A, B'nin gâyesidir)" şeklinde olmak zorundadır. Aynı şey vahdet-kesret ilişkisi bağlamında ifade edilecek olursa; " (1), (2)'nin illetidir" ve "(1), (2)'nin gayesidir" denir.[29]

Vâcibü'l-vücûd'un, gâyesi olmak bakımından, bir fayda elde etmek suretiyle ikmal edilmeye muhtaç bir eksikliğinin bulunduğu söylenemez. Çünkü O'nun gâyesi kendisi olmak itibariyle bu gâye çevresindeki fiilleri de O'nun zatından ve zâtının gereği olup yine zâtına râcîdir. Zira O'nun fiilleri el-Cevâd sıfatının neticesi olarak ortaya çıkar ve bu cûd (cömertlik) O'na başkasından gelmiş olmayıp bu sıfat gibi sahip bulunduğu bütün isim ve sıfatlarının kaynağı da yine kendisidir. Buna göre O, lütuf ve keremiyle şeyleri halk etmiş ve onları imkân âleminden, var kılmak suretiyle, mümkin âleme çıkarmış, onlara varlık bahşetmiş ve varlığın gâyesi olarak kendini tanıtmıştır. İslâm düşüncesinde gâye ve gâiyyet hakkındaki düşünsel faaliyetlerin son tahlilde bu ana fikirler etrafında yürütüldüğü söylenebilir.[30]

---

[28] Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla,* s. 61; İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât,* I, 27, 97, 120, 198, 200-201; II, 304, 339, 349-350, 369, 425-426; Bedevî, Abdurrahman, *Eflâtûn fi'l-İslâm*, III. Bsm., Dâru'l-Endelüs, Beyrut, 1402/1982. s. 268, 315.

[29] Benzer değerlendirmeler için bkz. Batalyevsî, e*l-Hadâik,* s. 77 vd.

[30] İlhan Kutluer, "İlliyyet", *DİA*, XXII, 121

İslâm düşüncesinde gâyelilikle yakın bir ilişki içinde değerlendilen sebeplilik kavramı da fizik ve metafizik boyutlarıyla ele alınmış, fiziki sebepler doğada cereyan eden hâdisât için yakın sebepler olarak konumlandırılmıştır. Metafizik anlamda sebepten söz edilirken fiziki sebeplerin de son tahlilde sebeplerin sebebi (müsebbibü'l-esbâb) ya da ilk neden (el-'illetü'l-ûlâ) olan Allah'la olan bağı kurulmuş ve O'nun dışındaki bütün illet ve sebeplerin mecâzi anlamda illet ya da sebep oldukları özellikle vurgulanmıştır. Sebeplilik hakkındaki bu ve benzeri mülâhazaların gâyelilik için de geçerli olduğu söylenebilir. Buna göre li zâtihî ve li gayrihî ayrımıyla ele alınan diğer meseleler gibi gâye tartışmalarında da bütün gâyelerin en son gâye (gâyetü'l-gâyât) olan Allah'ta son bulduğu, Allah dışındaki varlıklarda gâye olma vasfının mecâzî, ârızî ve pasif bir durum olduğundan söz edilebilir.

B. Amaçlar Hiyerarşisinde Gâyeli Varlıklar Olarak Âlem ve İnsan

Li zâtihî varlık dışındaki her şeyi ve dolayısıyla li gayrihî varlıkları ifade eden kuşatıcı bir kavram olarak "âlem" varlık mertebeleri içinde mutlak varlıktan sonraki varlık alanını ifade eder. Âlem içinde insanın ayrıcalıklı konumu ve bu iki varlık düzeyinin birbiri içinde iki âlemi ifade etmesi bakımından Yaratıcı dışındaki bütün varlık kümesi de iki kuşatıcı varlık mertebesi olarak âlem ve insanla sınırlandırılabilir. Buna göre gâyesi kendisi dışında bir şey olan varlık alanları âlem ve insan olmak üzere iki alt başlıkta tasnif edilebilir.

Kendinde gâye olmayan varlık alanının tümünü ifade etmek üzere kullanılan "âlem" kelimesi, "alâmet ve nişan koymak" anlamında "alm" veya "bilmek" manasındaki "ilm" kökünden gelmekte olup "bir şeye alâmet ve işaret olan, bir şeyin mevcûdiyetinin ve özelliklerinin bilinmesine aracılık eden şey" anlamındadır. Köken itibariyle "alâmet (işaret, sembol)", "alem (yol işareti, gösterge)" ve "ilim (bilgi, bilmek ve birlemek)" kelimeleriyle olan yakınlığı nedeniyle bir varlık alanı olarak âlem, İslâm düşüncesinde bir bilgi kaynağı olmasının yanı sıra kendisi dışında başka bir gerçekliğe işaret eden ya

da ona götüren, kendisi üzerinden başka bir hakikate varılan bir vasıta olarak konumlandırılır.[31]

Kelimenin çoğul kullanımları olarak "âlemûn/âlemîn" kavramlarıyla akıllı varlıklara ait âlemler kastedilir. Akılsız varlıklara ait âlemleri ifade etmek için ise kelimenin "avâlim" şeklindeki çoğulu kullanılır.[32] İnsanın özü itibariyle aslında "âlem-i kebîr" olduğuna dikkat çeken ve Hz. Ali'ye dayandırılan kabule göre âlem kelimesinin kimi kullanımlarında sadece insana delâlet ettiği, genel kullanım itibariyle ise maddi ve manevî bütün varlık türlerini içermek üzere kullanıldığı belirtilir. Kaynaklarda âlem kapsamına giren varlık türlerinden söz edilirken insanlar, cinler ve melekler âleminin yanısıra ruhlar âlemi, hâyal âlemi, misâl âlemi, tabiat âlemi, gayb âlemi gibi varlık alanlarından ve nefis, hayal, akıl âlemi, islâm âlemi vb. kullanımlardan söz edilir.[33]

İslâm felsefesinde âlem bütünlük ve düzen (nizam, âhenk, adâlet) ilkesiyle işleyen organik bir sistem olarak tasavvur edilerek bu yönüyle insana benzetilmiş ve bu nedenle âlem "insân-ı kebîr/büyük insan", insan da "âlem-i sağîr/küçük âlem" olarak vasıflanmıştır. Zira insan da birbirinden farklı özellik ve işleyişe sahip unsurlardan müteşekkil bir bütünlük ve ferdiyete sahiptir. İslâm düşüncesinin kelâm, felsefe ve tasavvuf geleneklerinde genel kabule mazhar olarak benimsenmiş bu bakış açışında

---

[31] Chittick, William, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn Al-'Arabi's Cosmology,* Albany – Newyork, 1998, s. 3 vd.; Ayrıca bkz. Râgıb el-İsfahânî, Râgıb el-Isfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *el-Müfredât*: *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân,* Dâru'l-kalem, Dımeşk, 2009, "ʿİlim" md.; *Lisânü'l-ʿArab*, "ʿalm" md.; *et-Taʿrîfât*, "ʿİlim" md.; *Tâcü'l-ʿarûs*, "ʿalm" md.

[32] Bkz. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât,* "âlem" md.; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "âlem" md.; Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim (v. 631/1233), *el-Mübîn fî me'ânî elfâzı'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn,* thk. Hasan Mahmûd eş-Şâfiî, Kahire, 1413/1993, s. 99; Benzer tarifler için ayrıca bkz. Wensinck, Arent Jean, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfazi'l-hadisi'n-nebevi,* Çağrı Yayınları, İstanbul, 1986, "âlem" md; Nesefî, *Tebsıratü'l edille,* I, 62; Kemalpaşazâde, İbn Kemal Ahmed Şemseddin (v. 940/1534), *Tehâfüt Hâşiyesi,* terc. Ahmet Arslan, Ankara, 1987, s. 366 vd.; Chittick, *The Self-Disclosure of God,* s. 3.

[33] Bkz. Bolay, "Âlem", *DİA*, II, 357.

âlem-i kebîr ve âlem-i sağîr arasındaki ilişkinin merkezinde adâlet ilkesinin bulunduğu ve bu ilkenin âlem-i kebirde nizamın, âlem-i sağîr olan insanda ise itidalin kaynağını teşkil ettiği belirtilir.[34] Âlem-i sağîr-âlem-i kebîr kavramsallaştırmalarıyla literatüre giren bu ve benzeri tasnifler varlık hiyerarşisi içinde insanın konumunu tayin etmenin yanısıra bu iki varlık alanı arasındaki karşılıklı ilişkiye; her iki alanın da Allah'ın varlığının delillerini barındıran alâmetler meşheri anlamında birer âlem olduğuna dikkat çekmeyi amaçlar.[35]

İlgili kaynaklarda âlemin bir işaret ve alâmet olduğuna, ilişkin vurgular yanında onun ortaya çıkış nedeni olarak ilâhi sıfatlar ve isimler gösterilerek bunların âlem aracılığıyla görünür kılındığına, Allah'ın isim ve sıfatları bakımından âlem aracılığı ile bilindiğine dikkat çekilir.[36] Dolayısıyla, gayeli varlık olarak âlemin yaratılışındaki illet ve gâyenin ilâhî isimler ve sıfatları göstermek suretiyle Allah'ın varlık ve birliğine işaret ve alâmet olmaktır.[37] Buna göre âlemin varlık amacı li zâtihî varlığı gösteren bir işaret ve alâmet olmak, bu işaretlerin kendisi için yaratıldığı varlık olarak insanın Allah'ı tanımasına (ma'rifetullah) aracı olmaktır. Öyleyse âlemin varlık amacı insanı Allah'a

---

[34] Bolay, "Âlem", II, 359.

[35] Bkz. İbnü'l Arabî, Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali (638/1240), *Tedbîrât-ı İlâhiyye*, trc. ve şerh: Ahmet Avni Konuk, Haz. Mustafa Tahralı, İstanbul, 1992, s.330; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn,* Dâru'l-Ma'rife, *Beyrut, 1982*, III, 3, 4; Kâşânî, Kemâleddin Abdürrezzâk b. Ebü'l-Ganâim Muhammed (v. 736/1335), *Istılâhâtü's-sûfiyye,* thk. Muhammed Kemal İbrâhim Ca'fer, el-Hey'etü'lMısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire 1981, s. 83; İbrâhim Hakkı Erzurumî (v. 1194/1780), *Ma'rifetnâme*, nşr. Yusuf Ziya Kırımî, Ahmed Kamil Matbaası, İstanbul, 1330, s. 455-459; Gümüşhânevî, Ahmed Ziyaeddin Nakşibendi, (v. 1311/1893), *Câmiü'l-usûl fi'l- evliyâ ve envâihim ve evsâfihim*, İstanbul, 1276, s. 192-193, 222-224.

[36] Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s.122.

[37] Semerkandî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref (v. 722/1322), *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs*, Türkiye Yazma Eseler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2020, s. 67.

ulaştıracak alâmet olmak ve bu hedefin tahakkuku için gerekli işaretleri insana sunmaktır.[38]

Allah-âlem arasında çift yönlü bir ilişkinin bulunduğunu göstermeyi hedefleyen benzeri izahlarda Allah olmaksızın âlemin mevcudiyetinden söz edilemeyeceği gibi âlem olmaksızın Allah'ın ve sıfatlarının bilinmesinden söz edilemeyeceği dolayısıyla âlemin ilâhi isim ve sıfatlar için bir zuhur yeri (mazhar), işâretler ve alâmetler meşheri olduğu ifade edilir.[39] Bununla birlikte âlemin sebebi ve gayesi Allah ile insan arasındaki ilişki üzerinden açıklanmış, âlemin kendi anlamını bu ilişkideki yeri ile kazandığı belirtilmiştir. Bu bakış açısının doğal bir uzantısı olarak âlemin varlığı insanın varlığına bağlanarak insan olmasaydı âlemin var olamayacağı ifade edilmiştir.[40]

İslâm düşüncesinde insanın varlık amacı ve âlemdeki yerine ilişkin tartışmalar ise daha ziyâde insanın mükellef varlık olduğu ön kabulüne göre şekillenmiş ve İslâm düşünce geleneklerinde insanın sorumluluğu genel olarak salih amel ve kulluk (ubûdiyyet) olarak tayin edilmiştir. Amel ve kulluk kavramları itikadî, ahlâkî ve amelî olmak üzere üç boyutta ele alınmış ve ilk asırlarda fıkıh kavramı her üç alanı da kuşatan

---

[38] Benzer değerlendirmeler için bkz. Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 127 vd.; İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi (v. 595/1198), *Faslü'l-makal fî takriri ma beyne'ş-şeria ve'l-hikme mine'l-ittisal,* Beyrut, 2002, s. 85-86; Kemalpaşazâde, *Fî beyâni'l vücûd*, *Resâilü İbn Kemal* içinde, nşr. Ahmed Cevdet, İkdâm Matbaası, İstanbul, 1316, s. 149; a.mlf., *Leâli-i meânî*, Artin Asaduryan Matbaası, İstanbul, 1328, s.20; Affifi, Abul Ela, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin İbnü'l Arabî,* The University Press, Cambridge, 1939, s. 33; İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya, Kahire, 1985, II, 321 vd.

[39] Cîlî, Kutbüddin Abdülkerîm b. İbrâhim Abdülkerim (v. 832/1428), *Şerhu Müşkilâti'l- Futûhâti'l-Mekkiyye*, Kâhire, 1999, s.125.

[40] Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan – Kur'ânî Dünya Görüşü'nün Semantiği-*, trc. M. Kürşad Atalar, Pınar Yay., İstanbul, 2017, s. 124.

bütüncül ve küllî bilgiyi ifade etmek için kullanılmıştır.[41] Sonraki asırlarda insanın itikâdî yükümlülüğü ile ilgili konular kelâm sahasına, ahlâki yükümlülükle ilgili konular ahlak-tasavvuf sahasına hasredilmiş, amelî mükellefiyetler ve ilgili bahisler ise dar anlamdaki fıkıh ilminin hususi araştırma alanı olarak belirlenmiştir.[42]

Kelâm geleneğinde insanın mükellefiyeti onun varlık gâyesiyle birlikte değerlendirilmiş ve teklif meselesi insanın gâyeli bir varlık oluşu bağlamında ele alınmıştır. Örneğin Mâturîdî şuur ve irâde sahibi bir varlık olarak insanın mükellef tutulmamasının ilâhî hikmete uygun düşmeyeceğini belirtir ve mükellef tutulduğu halde insana sorumluluğunu yerine getirme yollarının gösterilmemesinin de ilâhi adâlet ve hikmetle bağdaşmayacağını söyler.[43] Teklifin hikmetini Allah'ı tanıma (ma'rifetullah) olarak tayin eden Mâturîdî insanı diğer varlıklardan ayırıcı vasfın da insandaki ma'rifet meziyeti olduğuna ve onun varlıklar arasında bu yönüyle üstün kılındığına dikkat çeker. Allah'ın birliğine ve hikmetine alâmet olmak üzere yaratılmış olan âlem de insanın ma'rifet mükellefiyetini yerine getirme hedefine hizmet için var edilmiştir.[44]

Tasavvufî gelenek ise ihlas, rıza vb. kavramları merkeze alarak insanın varlık idealinin teklifle bağını ortaya koymaya özen gösterirken teklifin daha derûnî boyutu olarak "insan olma yükümlülüğü"ne vurgu yapar ve böylece mükellefiyeti daha ziyade

---

41 Bkz. Apaydın, Yunus, "Din ve Fıkıh", s. 16, 18-19.

42 Fıkhın erken devir kullanımları, marifet ve ubûdiyyet kavramlarıyla ilişkisi hakkında bkz. Korucu, Bünyamin, "Küllî Fıkıh Tasavvuru ve Fıkıh, Ma'rifet, Ubûdiyyet İlişkisi" *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2 (Aralık 2020), s. 1281-1304; amlf., "Ebû Hanîfe ve Gazzâlî'de Küllî Fıkıh Vizyonu", *Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2020, sayı: 9, s. 9-35.

43 Bk. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV, 53-54; V, 368-369.

44 Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 157

öze bakan irfânî yönüyle ele alır.[45] Bu bakış açısında insanın yükümlü kılındığı işin "ma'rifetullah" olduğu özellikle vurgulanır. Ma'rifet insana verilen bir emanettir ve insanın yüklenmeyi kabul ettiği "emânet" ile "teklîf" aynı şeydir.[46] Dolayısıyla sûfî düşüncede insanın böyle bir yükün altına girmesini ifade eden mükellefiyet onun Allah'ı tanımaya karşı olan arzu ve tutkusunun neticesidir. İnsanın Bezm-i Elest'te verdiği söz de yine onun bu sorumluluğu yüklenmeye ve dolayısıyla teklife ehil oluşuyla alakalıdır.[47] Zira insanın bir soruya muhatap kılınmış olması bu sorunun cevabını vermeye ve bu mükellefiyeti yüklenmeye ehliyetli görülmüş olması nedeniyledir.[48]

Erken devirlerdeki küllî anlamıyla fıkhın da teklîf vurgusu "ma'rifet" merkezlidir. Bu bakımdan fıkıh insanın kendisine ilişkin bilgi olup fıkhın bütüncül tanımındaki "ma'rifetü'n-nefs" kaydı bu anlayışı yansıtır.[49] Dolayısıyla küllî anlamda fıkhın mükellefiyet vurgusu da küllî bir hedef olup son tahlilde insanın kendini tanıma gayesiyle ilişkilidir. Zira insan mükellefiyetlerini takip ederek kendini bul-a-bilen (bulan ve bilen) varlıktır.[50] Daha sonraki dönemlerde kazandığı teknik anlamıyla bir fıkıh ıstılahı olarak teklif, "kanun koyucu (şâri') tarafından bir takım fiilleri yapma veya

---

[45] Demirli, Ekrem, "Dinin Ana Kavramı Teklif Üzerine Bazı Değerlendirmeler: Teklif Varlığı Anlamada Daraltıcı Bir Kavram mıdır?", *Sabah Ülkesi,* sayı: 50., yıl: 2017, s. 8.

[46] Bk. Necmeddin Dâye (v. 654/1256), *Tasavvuf yolu: Mirsâdü'l-ibâd mine'l-mebde' ile'l-meâd = Başlangıçtan nihayete Allah'ın kullarının yolu*, trc. Halil Baltacı, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 2013, s. 88.

[47] Necmeddin Dâye, *Mirsâdü'l-ibâd,* s. 111.

[48] Necmeddin Dâye, *Mirsâdü'l-ibâd,* s. 111.

[49] Korucu, "Küllî Fıkıh Tasavvuru" s. 1281 vd.; amlf., "Ebû Hanîfe ve Gazzâlî'de Küllî Fıkıh Vizyonu", s. 9 vd.

[50] Demirli, "Dinin Ana Kavramı Teklif Üzerine Bazı Değerlendirmeler", s. 6 vd.

terk etmeleri yönünden mükelleflere yöneltilen hitap ya da talep" olarak tarif edilmiştir. Buna göre teklif ilâhî hitabın emretme veya yasaklama ifade eden bir içerikle muhataplara yöneltilmesini ifade eder.[51] Bazı usûl eserlerinde teklifin rükünlerinden ve buna yönelik tasniflerinden söz edilerek bunlar a) Mükellif (Teklifte bulunan), b) Teklif, c) Mükellef (Teklifin muhatabı), d) Mükellef bih (Teklife konu olan iş) olmak üzere dört başlıkta ele alınır.[52] Fıkıh usûlü eserlerinin genelinde teklif konusu hüküm kavramıyla yakından ilişkili olduğu kabulüyle iki bahis birlikte değerlendirilir. Bu bakış açısına göre mükellif hâkime; teklif hükme; mükellef mahkûm aleyhe, mükellef bih ise mahkûm bihe karşılık gelmektedir. Kaynaklarda teklif ve hükmün yakın ilişkili kavramlar olarak birlikte değerlendirilmesi mükellefe ait fillerin ölçüye uygunluğunu tespit etme -diğer ifadeyle- amel ölçme faaliyetinin kıyâs faaliyeti olarak değerlendirilmesini mümkün kılar. Yine bu ölçme faaliyeti sonucunda elde edilen "hüküm" ise insanın amelî mükellefiyetlerine ilişkin boyutların vücûb, hurmet ve bu ikisi arasındaki değerlerin diziliminden oluşan bir ölçekteki yerinin -diğer bir ifadeyle- amellere ilişkin değerlerin tespit edilmesi olarak anlaşılabilir. Usûl eserlerinin geneline hâkim olan yapı, sistematik ve konu örgüsü bu bakış açısıyla değerlendirildiğinde kıyas ve hüküm bahislerinin fakih tarafından yürütülen amel ölçme sürecindeki aşamalardan ikisi olarak dikkate alınması mümkündür.

---

[51] Bkz. Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah (v. 478/1085), *el-Burhân fî Usûli'l-fıkh,* I-II, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1997, I, 14; Ayrıca bkz. Kozalı, Abdurrahim, "İslâm Hukukunda Yükümlülüğün Şartı Olarak "Güç Yetirme (Kudret)" Sorununa Ehl-i Sünnet Usûlcülerinin Yaklaşımları -İslâm Düşüncesinde Tanrı'nın Mutlak Kudreti İle Dogmanın Makuliyeti Arasındaki Dengeye Bir Örnek-", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 / 1 (Ocak 2006): 247-265.

[52] Zerkeşî, Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah (v. 794/1392), *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh,* II. Bsm., Vizâretü'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1992, I, 343.

III. AMAÇLAR HİYERARŞİSİNDE MEZHEBİN KONUMU

Zorunlu varlık olan Tanrı'nın mutlak gâye olarak belirlendiği İslâm düşüncesinde diğer bütün varlık kümesi mümkün varlıklar olarak isimlendirildiği ve bununla bağlantılı olarak varlıkta gâye fikri ve ilgili tasavvurlar dikkate alındığında mezhep kavramını da ilgili kavramlarla birlikte değerlendirmek gerekir. Allah dışındaki varlıkları illeti kendisi dışında varlıklar olarak nitelemek mümkün olduğu gibi gâyesi kendi dışında varklıklar olarak nitelemenin de mümkün olduğu düşünüldüğünde aynı ayrımların mezhep kavramı için de geçerli olduğu söylenebilir. Bu bakış açısına göre Allah dışındaki varlık alanı en kuşatıcı iki varlık üzerinden âlem ve insan olarak tasnif edildiğinde bu ikisi arasındaki ilişki ve bunların varlık hiyerarşisi içindeki konumları mezhep kavramının anlamı, gâyesi ve varlık hiyerarşisi içindeki konumunu belirlemeye yardımcı olacaktır. Bu bahiste mezhep kavramı öncelikle Allah-âlem-insan münasebeti bağlamında değerlendirilmiştir. Diğer alt başlıkta mezhebin din-şerîat-fıkıh ilişkisi bağlamındaki konumunu tespit etmek amaçlanmış ve bu bahsin son alt başlığında ise fıkıh ve fıkıh usulü ilişkisi bağlamında mezhebin yeri, amacı ve işlevi tespit edilmeye çalışılmıştır.

A. Allah-Âlem-İnsan İlişkisi Bağlamında Mezhebin Konumu

İslâm düşüncesinde genel kabul görmüş olan vâcib ve mümkin varlık anlayışı Allah ve O'nun yarattığı varlıklar olmak üzere ikili bir ayrım ve dolayısıyla varlık mertebelerine ilişkin en genel tasnif olarak değerlendirilebilir. Yaratılmış varlıklar da kendi içinde yine ikili bir taksimle âlem ve insan olarak sınıflandırılabilir. Kur'ân-ı Kerîm'de, yaratılmış varlıkların insan tarafından gerçekleştirilecek ulvî bir amaç için var edildiğini, gökte ve yerdeki bütün varlıkların bu amaca yönelik olarak insanın hizmetine verildiğini bildiren ve insanı "halife varlık" olarak konumlandıran ifadeler de

bu ayrıma işaret olarak okunabilir.[53] İlgili ayetlerde geçen *teshîr*, *tafdîl* ve *tekrîm* kavramları insanın âlemdeki yeri ve değerini tayin ederek onun Allah ve âlemle ilişkisine dair önemli bir bakış sunar. Teshîr kelimesi yaratılmış varlıkların insanın emrine verilmesini ifade ederken tafdîl ve tekrîm ise kendisine bahşedilen bir takım meziyetler nedeniyle insana, yaratılmış diğer varlık türlerinden daha üstün ve müstesnâ bir konum bahşedilmiş olduğuna işaret eder.[54] Âlemdeki her şeyin insanın emrine verilmiş olması bütün cüz'iyyâtıyla âlemin yüce bir gâye uğrunda insan tarafından kullanılacak bir araç olarak tasavvur edilebileceği anlamına gelir. Buna göre âlemin yaratılış amacı insan olmakta, yaratılmış bütün varlık türleri insan tarafından algılanacak, anlaşılacak ve nihâi anlama ulaşmak için kullanılacak araçlar olarak konumlandırılmaktadır. Dolayısıyla din, şerîat, fıkıh ve mezhep de bu cümleden olmak üzere insanın nihaî amacına ulaşmak için kullanacağı araçlar olarak tasavvur edilebilir. Zira ilke olarak, insan dışındaki varlıkların konumu insanın varlık amacına itibarla belirlendiği gibi mezhep ve söz konusu diğer kavramların tekabül ettiği gerçekliklerin amacı da insanın varlık gayesine itibarla tayin edilecektir.

İslâmî düşünüşte varlık mertebeleri ve insanın varlık gâyesi hakkındaki yaklaşımlar Allah-insan münasebetine ilişkin naslara referansla[55] varlık zincirinin başlangıç ve sonuç itibariyle yine Allah'a bağlı olduğuna dikkat çekmişlerdir. Varlığın yaratılışında insanın merkezi konumuna vurgu yapan bu yaklaşımlar varlık hiyerarşisinin mahiyeti, yönü ve insanın değeri hakkında da benzer kanaatler ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda insanın Allah, âlem ve kendisi ile kurduğu öncelikli ve nihâî ilişki bilme ve tanıma ilişkisi olarak tayin edilmiş ve ilgili konular "ilim" ve

---

[53] İlgili âyetler için bkz. Bakara, 2/29, 30; Casiye, 45/13;

[54] Bkz. Koçak, Muhammet, *İslâm Düşüncesinde Varlık ve Yaşam Değeri Açısından İnsan*, (Doktora Tezi, 2015), Atatürk Ünv. SBE., s.225 vd.

[55] Bakara, 2/156.

"marifet" kavramları etrafında tartışılmıştır. Söz konusu tartışmaların doğal bir uzantısı olarak bilmenin düzeyleri, araçları ve keyfiyeti hakkındaki tartışmalar ise "akıl" kavramı ekseninde yürütülmüştür. Zira Allah'ın insanı muhatap alması ve mükellef kılması akıl nedeniyle olduğu gibi insanın bu hitaba karşılık vermesi yanında onun âlem ve kendisi üzerinden Allah'ı tanıması da yine akıl nedeniyledir.[56]

İslâm düşüncesindeki ortak kanaate göre, yaratılmış akıl sahibi varlıklar arasında insan birbirine zıt kuvvet ve melekelere sahip oluşu bakımından diğer varlıklara üstün tutulmuştur. İnsan kendine bahşedilen zıt kuvveler olarak akıl ve nefis sayesinde ayrıcalıklı bir konum elde etmiş; aklın nefis, ruh ve kalple olan münasebeti ve etkileşimi sayesinde akletme bakımından insan gelişme ve yetkinleşme imkânlarına sahip kılınmış ve diğer varlıklar arasında bu yönüyle de temâyüz etmiştir. İslâm tefekküründe nefsi tanıma ve tezkiye etmeyi aklın yetkinleşmesinin bir yöntemi ve aracı olarak tasvir eden yaklaşımlar da bu bakış açısını yansıtır.[57] Bu anlayışa göre akıl Allah'a karşı yükümlülüklerini bilmek, Allah'ın emirlerini yerine getirmek ve

---

[56] Akıl hakkındaki tartışmalar için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu, Mizan Yay., İstanbul, 2010, VIII, 251; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, nşr. Hans Peter Linss, el-Mektebetü'l Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, 2006, s. 212; Hüsnî Zeyne, *el-'Akl 'inde'l-Mu'tezile tasavvuru'l-'akl 'inde'l-Kâdî Abdülcebbâr*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, 1978, s. 21, Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, Rağbet Yay., İstanbul, 2002, s. 26; Aydınlı, Osman, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allâf*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2001, s. 213.

[57] Muhâsibî, Hâris b. Esed (243/857), "Mâhiyetü'l-akl", Hüseyin Kuvvetli (Ed.) *el-Aklu ve fehmü'l-Kur'ân* içinde (193-238), thk. Hüseyin el-Kuvvetli, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1971, s. 201-231; Başer, Hacı Bayram, "Doğru Düşünmenin Aracı Olarak Nefis Terbiyesi: Tasavvufta Akıl – Kalp Karşıtlığının Anlamı Üzerine", *Sabah Ülkesi,* sayı: 55., yıl: 2018, s. 66. Ayrıca bkz. Babacan, Hacer Nur, *Erken Dönem Tasavvufunda Akıl-Ahlak İlişkisi,* (Yüksek Lisans Tezi, 2019), İstanbul Ünv. SBE., s. 53-83.

yasaklarından sakınmakla, dolayısıyla sâlih ameller üretmekle yetkinleşir.[58] Fıkhın küllî tanımı göz önüne alındığında "nefsin kendi faydasına ve zararına olan şeyleri bilmesi"nden maksadın da yine nefsin tanınması ve sâlih ameller yoluyla terbiye ve tezkiye edilmesi olduğu söylenebilir. Erken dönemde amel kavramının bilişsel, duyuşsal ve davranışsal bütün boyutları kuşatacak bir içerikle kullanıldığı dikkate alındığında fıkhın da bütün bu boyutlarda kişinin faydasına ve zararına olan şeyler hakkındaki bilgiye karşılık gelen daha kapsamlı ve küllî bir kullanıma sahip olduğu fark edilir.[59] Bu bakımdan fıkıh insanın sahip olduğu akıl ve diğer mevhibelerin işlevlerini amaca uygun tarzda yerine getirmelerini mümkün kılan araç bilgi olarak nitelenebilir. Bütün bilgi türlerinin nihâi amacının Allah'ı tanımak (marifetullah) olarak belirlendiği bir bilgi anlayışında doğal olarak fıkıh ve mezhep de bu nihâi amaca hizmet eden araçlar olarak konumlanacaklardır.[60] Nitekim erken dönemdeki küllî fıkıh tasavvuru ve marifet merkezli fıkıh tanımları bu anlayışı yansıtmaktadır.[61] Dolayısıyla diğer bilgiler gibi fıkıh ve mezhep bilgisi de daha üst bilgiler olarak marifetünnefs ve marifetullah için aracı ve âlet ilimler olarak değerlendirilebilir. Zira âlet ilimleri bizâtihi maksud ilimler olmayıp onlar kendileri aracılığıyla daha üst ve hedef bilgilere ulaşmak için tahsil edilirler.[62]

B. Din-Şerîat-Fıkıh İlişkisi Bağlamında Mezhebin Konumu

Takdim edilen genel çerçeve içinde mezhebin özel konumunu tespit için mezheple ilişkili diğer kavramları ele almak ve mezhebi kapsayan üst kavramlar olarak

---

58 Bkz. Muhâsibî, "Mâhiyetü'l-akl", s. 201 vd.

59 Bkz. Bk. Dönmez, İbrahim Kâfi, "Amel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* TDV Yayınları, İstanbul, 1991, III, 16; Hayrettin Karaman, "Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* TDV Yayınları, İstanbul, 1996, XIII, 1.

60 Semerkandî, *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs*, s. 67.

61 Bkz. Korucu, "Küllî Fıkıh Tasavvuru" s. 1281 vd.

62 İzmîrî, *Hâşiye 'ala Mir'âti'l-usûl,* I, 78; Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn* I, 10.

din, şerîat ve fıkhı birbiriyle ilişkileri açısından değerlendirmek gerekir. Mezhep bir yapı olarak tasavvur edildiğinde fıkıh, şerîat ve din mezhebi kuşatan ve onunla yakından ilişkili üst yapılar olarak dikkate alınabilir. Buna göre öncelikle din-şerîat ve şerîat-fıkıh ilişkisi hakkındaki klasik ve modern dönem tartışmaları ele almak ve fıkıh tarihinde mezhep-fıkıh ilişkisi özelinde yapılan tahliller ışığında diğer üst kavramlar arasındaki ilişkileri kavramaya yönelik tespitlerde bulunmak mümkündür.

1. Din-Şerîat-Fıkıh İlişkisi: Klasik ve Modern Dönem Yaklaşımlar

İslâm düşüncesinde din, şerîat ve fıkıh kavramlarının mahiyeti, içeriği, sınırları ve birbirleriyle ilişkisi hakkındaki tartışmalar hicri II. asrın başlarına kadar götürülebilir. İlgili kavramlara ilişkin erken dönem tartışmalarda mezkûr üç kavram arasında bir bütünlük olduğu kabulüne dayalı olarak bunlar arasındaki ilişkinin içlem kaplam münasebeti ile izah edildiği görülür. Bu anlayışa göre fıkıh şerîatın kapsamında şerîat da dinin kapsamında yer alır.[63] Modern dönemde ilgili kavramlar üzerine yapılan oryantalist yorumlar ise din ve şerîat ve özellikle şerîat-fıkıh arasındaki bütünlük ve kapsam münasebetini reddederek bunların birbirinden farklı ve dolayısıyla tefrik edilmesi gereken yapılan olduğunu iddia etmişlerdir. Bu yaklaşım dinin sabit şerîatın ise değişken olduğu ve bununla birlikte şerîatın ilâhî değil beşerî bir karaktere sahip bulunduğu ön kabulüne dayanır. Dolayısıyla din, şerîat ve fıkıh ilişkine ilişkin yaklaşımlar modern dönem ve klasik dönem yaklaşımlar olmak üzere iki başlıkta ele alınabilir.

a. Klasik Dönem Yaklaşımlar

Klasik dönemde din-şerîat algısı ve bu kavramlar arasındaki ilişkinin tespitine yönelik olarak erken devir kaynaklarda sahâbe ve tabiînden nakledilmiş olup din-şerîat

---

[63] Bkz. *el-Mevsuatü'l-fıkhiyye,* Vizâretü'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1983, I, 15-18.

bütünlüğüne vurgu yapan çeşitli rivayetlere rastlanır.[64] İslâm medeniyetinin erken dönemlerinden itibaren din, şerîat ve fıkıh ilişkisi üzerine yapılan taksim ve değerlendirmeler arasında özellikle Ebû Hanîfe ve onun yaklaşımlarını geliştiren Mâturîdî'nin söylemleri üzerine modern dönemde birbirinden farklı yorum ve çözümlemeler yapıldığı görülmektedir. Ebû Hanîfe'nin din-şerîat ilişkisi ve ilgili kavramların sınırlarını tespite yönelik değerlendirmeleri hakkında sağlıklı bir yorum yapabilmek yaşadığı dönemde onu bu kavramlar hakkında konuşmaya sevk eden bağlamın ve ilgili tartışmalardaki ana odağın açıklığa kavuşturulmasına bağlıdır. Kendisine nispet edilen eserler başta olmak üzere ilgili kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin din ve şerîat kavramları hakkındaki söylemlerini daha ziyade itikâdî-kelâmî tartışmalar bağlamında ortaya koyduğu görülür. Başta Hâriciyye, Mutezile ve Mürcie olmak üzere kelâm mezheplerinin henüz teşekkül ettiği döneme ve husûsen büyük günah probleminin bir uzantısı olarak iman-amel ilişkisi hakkındaki yoğun tartışmaların yaşandığı bir ortama şahitlik eden Ebû Hanîfe'nin din ve şerîat kavramlarını ilgili konu ve tartışmalarla ilişkilendirerek ele aldığı ve değerlendirdiği görülmektedir. Hicri I. asrın sonlarından itibaren tartışmaya açılan iman-amel ilişkisi hakkında Hâriciyye mezhebi ameli imandan bir cüz kabul ederek büyük günah işleyenin dinden çıkacağına hükmetmişken Mutezile bu durumdaki bir kimseyi küfre nispet etmemekle birlikte imanla küfür arası bir konumda (el-menzile beyne'l- menzileteyn) görmüştür. Mürcie ise iman-amel arasındaki münasebeti tamamen ortadan kaldırarak amelin imana hiçbir tesiri olmadığını savunmuştur. Mezkûr yaklaşımların Ebû Hanîfe tarafından bir problem olarak ele alındığı ve onun bu fikirlere karşı sünnî kelâm anlayışının da nüvesini teşkil eden görüşlerini ortaya koyduğu bilinmektedir.

---

[64] İlgili rivayetler ve değerlendirmeler için bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, I-XXIV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2000, X, 383- 389; XXI, 512-513, XXII, 71;

Konuyla ilgili beyanlarına bakıldığında Ebû Hanîfe'nin din ve şerîat kavramlarına bu bağlamda atıfta bulunduğu, bu iki kavramı iman ve amele bazen de iman ve İslâma tekabül eden isimlendirmeler olarak kullandığı görülür.[65] Modern dönem araştırmacılarda din ve şerîat kavramları arasında bir fark gözettiği kanaatine yol açan ifadelerinde Ebû Hanîfe tamamen iman-amel ilişkisi, amelin imandan bir cüz olmadığı ve büyük günah işleyen bir kimsenin tekfir edilemeyeceğine dikkat çekmek amacıyla din ve şerîat arasında bir ayrımdan söz eder.[66]

Özellikle dini (imanı) amele eşitleyen, emir ve yasakların her birini müstakil birer din ve iman unsuru olarak yorumlayan fırkanın görüşü hakkında kendisine yöneltilen bir soruya cevap sadedinde yaptığı değerlendirmeler Ebû Hanîfe'nin din-şerîat kavramlarına ilişkin söylemlerinin gerçek bağlamı hakkında önemli veriler sunar.[67] Bu soruya cevap verirken o, her bir peygamberin ayrı bir dinle gönderilmemiş olup bütün peygamberlerin aynı dine mensup olduklarına ancak farklı şerîatlarla gönderildiklerine dikkat çeker ve şerîat sahibi her peygamberin kendi şerîatına davetle ve önceki peygamberlerin şerîatlarına uymayı yasaklamakla görevli olduklarını belirtir.[68] Yaptığı değerlendirmeler göz önüne alındığında Ebû Hanîfe'nin şerîat kavramını dinin amelî emir ve yasaklar kümesini ifade etmek üzere dar anlamda kullandığı görülür. Bu nedenle o, her peygamberde şerîatın farklı olduğunu, şerîatlarda

---

65 Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit (150/767), *el-Âlim ve'l-müteallim*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Mektebetu Hancî, Kahire, 1368, s. 11; Beyâzîzâde Ahmed Efendi (1098/1687), *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin itikadi görüşleri = Usulü'l-münife li'l-imam Ebû Hanîfe*, trc. İlyas Çelebi, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2017, s. 118-120, 125-131.

66 Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim,* s. 10-11.

67 [أخبرني بالرد على الصنف الثاني في قولهم ان دين الله كثير وهو العمل بجميع ما افترض الله و الكف عن جميع ما حرم الله] bk. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim,* s. 11.

68 Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim,* s. 11; Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-münîfe*, s. 118-119.

neshin, değişimin ve başka bir şerîatla tebdilin caiz olmasına karşın din ve iman konularında neshin ve tebdilin caiz olmadığını söyler. Konunun bağlamı dikkate alındığında Ebû Hanîfe'nin din-şerîat ayrımına gitmekteki asıl maksadının amelî emir ve yasakların (helaller ve haramlar) din ve imana özdeş kabul edilemeyeceğini vurgulamak olduğu anlaşılmaktadır. Amelî emir ve yasakları ifade etmek üzere şerîat kavramını kullanan Ebû Hanîfe, amelleri din ve imana özdeş kabul etme ve bunlardan her birini ayrı bir din ve iman unsuru olarak telakki etme konusundaki hatalı tutuma çeşitli münasebetlerle işaret eder. Bu yaklaşımın, herhangi bir ameli terk eden bir kimsenin dini terk ederek küfre düştüğüne hükmedilmesine neden olacağına dikkat çeker ve bunun kabul edilemeyeceğini belirtir.[69]

Ebû Hanîfe belli itibarlarla yaptığı din-şerîat tasnifi yanında din, iman, islâm ve şerîat kavramları arasındaki sıkı ilişkiye dikkat çekmek üzere bunları bir bütünün bileşenleri olarak da takdim eder. Nitekim ona göre din kavramı iman, islâm ve şerîatların tümüne isim olarak verilen üst kavramdır.[70] Ebû Hanîfe'nin Kur'ân ayetlerinden getirdiği deliller göz önüne alındığında şerîatları vaz' etme, neshetme ve yenisiyle değiştirme (tebdîl) yetkisinin beşer tasarrufunda değil, Allah'a ait olduğuna dikkat çektiği görülür. Mâtürîdî'nin yeni şerîat getirme ve eski bir şerîatı kaldırma yetkisinin Allah tarafından rasüllere verildiği hakkındaki açıklamaları da Ebu Hanîfe'nin yaklaşımıyla örtüşür ve onu teyit eder.[71]

---

69 Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, s. 12; Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, nşr. M. Zahid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul, 1981, s. 87.

70 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, nşr. M. Zahid Kevserî, trc. Mustafa Öz, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul, 1981, s.74

71 Bkz. Matürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (333/944), *Te'vilâtü'l-Kur'ân,* I-XVIII, çev. Bekir Topaloğlu-Kemal Sandıkçı, ed. Yusuf Şevki Yavuz, Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, 2020, I, 174.

Mâtürîdî'nin din-şerîat kavramları arasındaki ilişki ve ayrımlara yönelik yorumları dikkate alındığında bunların modern tezleri besleyecek açıklamalar olarak takdim edilmesi ancak aşırı yorum örneği olarak değerlendirilebilir.[72] Nitekim onun din kavramını tevhid, iman, İslâm, şerîat ve mezhep kavramlarıyla birlikte ele alması bunlar arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu, birinden söz etmeden diğerinden söz etmenin mümkün olamayacağını vurgulamaya yöneliktir.[73] Zira öncelikle Ebû Hanîfe'de olduğu gibi Mâtürîdî'de de din-şerîat ilişkisi ve bunlara yönelik tasnifler hakkındaki tartışmaların bağlamı ve konu başlıkları modern tartışmalardakinden farklıdır. Bu tartışmalar imamet ve hilâfet konuları gibi siyasî mülâhazalar bağlamında değil iman-amel meselesiyle büyük günahın imana etkisi bağlamında ele alınmış, ilgili tasnifler bu amaçla yapılmış ve bu münasebetle tartışılmıştır. Kaldı ki Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*'de imâmet ve siyâset bahislerine yer vermemiş, din-şerîat kavramları hakkındaki yorumlarını o da Ebû Hanîfe gibi aynı bağlam ve konu başlıkları altında tartışmıştır.[74]

---

72 Söz konusu yaklaşıma yönelik eleştiriler için bkz. Kahraman, Abdullah, "Ebû Hanîfe'de Din ve Şerîat Ayrımı Var mı?", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 2012, Sayı: 19, s. 467-474; Özdeş, Talip, Mâtürîdî'nin Din ve Şerîat Anlayışı", *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Sempozyumu (22-24 Mayıs 2009)*, MÜİFAV Yay., İstanbul, 2012, s. 123-137; a. mlf., "Mâturîdî İslâm'ın Seküler Yorumuna Temel Oluşturabilir mi?", *Milel ve Nihal*, Yıl:2010, 7 (2), s. 31-52; Önal, Recep, "İmam Mâtürîdî Teolojisinden Semantik Analizler: 'Din, Şerîat, Hak Din ve İslâm' Kavramları Örneği", *Journal of Balikesir University Faculty of Theology*, Yıl: 2015, Cilt: 1, Sayı:1, s. 67-78.

73 Din kavramının ilgili diğer kavramlarla birlikte izahı hakkında örnekler için bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I, 49, 142, 147, 172, II, 361-362; XIII, 187, 199-200, 354-355.

74 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yay., İstanbul, 2005, s. 517-587, 601 vd.

Mâtürîdî amellerin dine (imana) özdeş kabul edilemeyeceği konusunda da Ebû Hanîfe ile aynı minvalde açıklamalar yapar.[75] Bütün peygamberlerin tebliğ ettikleri dinin birliği ve değişmezliği konusundaki vurguya Mâtürîdî'de de sıkça rastlanır. O bu dini tevhid dini olarak ifade eder.[76] Şerîatlar ise birbirinden farklı içeriklere sahiptirler. Onlar tağyir, tebdil ve neshe konu olabilir.[77] Bununla birlikte ayrıntılarda farklılıklar olmakla birlikte namaz, oruç, zekât gibi aslî nitelikli hükümler ve ahlâkî ilkelerin her peygamberin şerîatında bulunduğuna ve bütün şerîatların bir takım ortak sâbitelere bağlı olduğuna dikkat çeken Matürîdî, bu temel unsurların da neshe konu olmayacağını belirtir.[78] Buna göre şerîatların da bağlı bulundukları ana ilkeler bakımından sabit olup aslı itibariyle değil, vasfı itibariyle değişime konu olabileceği anlaşılmaktadır.[79]

Din, şerîat, fıkıh ilişkisi hakkındaki modern ve klasik yaklaşımlar arasındaki köklü farklılık şerîat-fıkıh ilişkisi ve bu iki kavram arasındaki ayrımın mahiyeti, amacı ve düzeyi hakkındaki tartışmalarda da görülür. Modern yorumlarda şerîat ve fıkıh birbirinden tefrik edilmeye ve gayrileştirilmeye çalışılırken klasik yorumlarda bu ayrım aynı gerçekliğin iki yönü ya da bir bütünün kendi içindeki zâhirî ve bâtınî boyutları olarak takdim edilerek birini diğerinden tefrik etmenin mümkün olamayacağı yönünde değerlendirmeler yapılır. Örneğin Şâfiî'nin (v. 204/820) *er-Risâle*'deki bir takım ifadeleri bu tutumu yansıtır: Müslümanın karşılaştığı her olayın hükmü Kitap, Sünnet ya da icmâda açıkça ve doğrudan veya kapalı ve dolaylı olarak bulunmaktadır. Bu kaynaklarda doğrudan açıkça yer alan hükümlere uymak farzdır. Doğrudan yer

---

75 Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 521-527.

76 Mâtürîdî, *Te'vîlât,* V, 279-280; VIII, 125-126, XIII, 187- 188.

77 Mâtürîdî, *Te'vîlât,* I, 227-228, 230, 287-289; V, 155; IX, 342-343; XI, 421.

78 Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I, 198 vd., I, 257 vd.

79 Özdeş, Talip, Mâtürîdî'nin Din ve Şerîat Anlayışı", *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Sempozyumu (22-24 Mayıs 2009)*, MÜİFAV Yay., İstanbul, 2012, s. 137.

almayan hükümleri bulmak ise ancak ictihad (kıyâs) faaliyetiyle mümkündür ve bunun için de ictihad ehliyetine sahip olmak gerekir. Kaynaklarda açıkça yer alan olayların hükmü hakkındaki bilgi hem zâhiren hem de bâtınen doğru ve kesin bilgidir. Açıkça yer almayıp ictihad yoluyla tespit edilen hükümler hakkındaki bilgi ise kesin değil sadece görünürde (zâhiren) doğrudur. Bu tür bilginin gerçekte (bâtınen) doğru olup olmadığını ise ancak Allah bilir.[80]

Şâfiî'ye göre ictihad yapan kimsenin durumu namaz kılacağında kıbleden uzak bir konumda olup yer, yön ve konum bulmakla ilgili işaretleri dikkate alarak Kabe'nin yönünü tayin edebilecek bilgi ve yetkinliğe sahip kişinin durumuna benzer. Bu kimse dikkate aldığı işaretlere göre tespit ettiği kıble yönüne doğru namazını kılar. Ancak bu kişi kıble yönünü kesin olarak ve tam anlamıyla doğru şekilde tespit ettiğini söyleyemeyeceği gibi hakkında doğrudan bildirim bulunmayan olayların hükmünü ictihad yoluyla tespit eden kimse de araştırdığı hükmü kesin olarak doğru tespit ettiğini söyleyemez.[81] Şâfiî ahkâm hakkındaki bilgiyi zâhir ve bâtın olmak üzere iki boyutta ele alırken ahkâmın beyan edilme yollarını da doğrudan ve dolaylı olarak yine iki kısma ayırmaktadır. Dolayısıyla onun ictihad ve kıyas kavramlarıyla ifade ettiği fıkıh faaliyetini, hakkında açık ve doğrudan beyan bulunmayan olayların hükmünü dolaylı yollarla tespit etme faaliyeti olarak gördüğü anlaşılmaktadır.[82] Şerîatta dolaylı yoldan beyân edilen hükümlerin tespiti ancak ictihad (kıyâs) ve dolayısıyla fıkıh yoluyla mümkün olabildiğine göre fıkhın şerîattan ayrı düşünülmesi mümkün olamayacak bilakis fıkıh şerîatın tamamlayıcı unsuru olarak vazife görecektir. Nitekim Şâfiî şer'î hükümlerin beyan edilme türleri ve beyan yetkisinden söz ederken bu yetkiye sahip

---

80 Şafiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas (204/820), *er-Risâle*, şrh. Abdülfettâh Kebbâra, Dâru'n-nefâis, Beyrut, 1999, s. 243.

81 Şafiî, *er-Risâle*, s. 254-255.

82 Şafiî, *er-Risâle*, s. 242.

olanları Allah, peygamber ve müctehid olarak saymaktadır.[83] İctihadın ve dolayısıyla fıkhın şerîattan ayrı düşünülmesi bir takım olaylar hakkındaki hükümlerin açıklık kazanamayacağı ve şerîattan beklenen amaçların gerçekleştirilemeyeceği anlamına gelecektir. Şâfiî bu tür hükümlerin beyanı için Allah'ın ictihadı farz kıldığını ve dolayısıyla onun ihmal edilemeyecek bir yükümlülük olduğunu söylerken de böyle bir gerekçeye dayanmış olmalıdır.[84] Şâfiî'nin ifadeleri dikkate alındığında onun ictihad ve kıyâs kavramlarıyla eş anlamlı olarak kullandığı fıkhı bir beyan faaliyeti ve beyan türü olarak gördüğü, müctehidi ise hükmü kapalı meselelerde beyan yetkisine sahip kişi olarak konumlandırıldığı anlaşılmaktadır.[85] Dolayısıyla Şâfiî siyâset meseleleri de dâhil Müslümanın karşılaştığı her soruna ilişkin ahkâmın doğrudan veya dolaylı olarak Kur'ân ve Sünnette mutlaka yer aldığına işaret etmekte ve bu hükümlerin açıklanmasını beyân kavramı ve Allah, peygamber ve müctehidin beyân yetkisi bağlamında ele aldığı görülmektedir.

Klasik dönem tartışmalarda ictihad ürünü hükmün bağlayıcılığı meselesi müctehidin isabet ve hata etme ihtimali ve ictihad ehliyetine sahip olmayanların durumu bakımından ele alınmıştır.[86] İlgili kaynaklarda ictihadın ancak konuyla ilgili bilgiye sahip olan ehil kişiler tarafından yapılabileceğine dikkat çekilirken ictihad ve dolayısıyla fıkıh faaliyetinin bir uzmanlık ve yetkinlik gerektirdiğine işaret edilir.[87]

---

83 Bkz. Şafiî, *er-Risâle*, s. 37-38.

84 Bkz. Şafiî, *er-Risâle*, s. 37-39.

85 Bkz. Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, İSAM Yay., İstanbul, 2009, s. 63-69.

86 İctihad ile elde edilen hükmün bağlayıcılığı hakkındaki yaklaşımlar için bkz. Dönmez, "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı", s. 35-48; Yıldırımer, Şahban, "İslâm Hukuk Metodolojisinde İctihadın Epistemolojik Değeri ve Etik Boyutu", *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi (TAAD)*, Yıl: 9, Sayı: 36, (Ekim 2018), s. 21- 34.

87 Bkz. Şafiî, *er-Risâle*, s. 257-258.

İctihad ile elde edilen hükmün bağlayıcılığı konusunda ise genel kanaat bu tür hükümlerin diğer müctehidler için bağlayıcı olmasa da müctehid olmayan kimseler için delil niteliği taşıyıp bağlayıcı olduğudur.[88] Örneğin Mâlikî usulcü Şâtıbî (v. 790/1388) müctehidin ümmet içindeki konumu hakkında dikkat çekici değerlendirmelerde bulunur. İctihad ehliyetine sahip kişiyi ifade etmek üzere müftî kavramını kullanan Şatıbî bir takım naslardaki ifadelerden yola çıkarak, ahkâmı insanlara tebliğ etmek bakımından müftînin ümmet içinde peygamberin vekili ve vârisi konumunda olduğunu belirtir. Şâtıbî, müftî'nin bir yönüyle de şâri' makamında olduğunu söyler. Zira müftînin durumu ya şerîat sahibi tarafından verilen hükmü nakletmek ya da bu hüküm üzerinden istınbât yoluyla yeni bir meselenin hükmünü tespit etmektir. Birinci durumda müftî tebliğci konumundadır. İkinci durumda ise kendisine verilen yetki ve sorumlulukla şer'î bir hükmü tespit eden kişi olarak bir anlamda şâri' konumunda olmaktadır. Bu nedenle müftînin verdiği karara uymak ve gereğini yerine getirmek farzdır.[89] Şâtıbî'nin müftî için belirlediği konum ile Şâfiî'nin beyân yetkisine sahip kişi olarak nitelediği müctehid için belirlediği konumun birbiriyle örtüştüğü görülür.[90]

Fıkıh usulü eserlerinde müctehidin ihraz ettiği konum ve ictihad faaliyeti sonucunda elde edilen hükmün değeri hakkındaki tartışmalar modern hukuk sistemlerinde hâkimin konumuyla ilgili tartışmaları akla getirir. Kanunda boşluk

---

88 Gazzâlî, Ebû Hamid Huccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed (505/1111), *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1997, II, 462 vd.; Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Mûsa (790/1388), *el-Muvâfakāt fî Usûli'ş-Şerî'a*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2004, s. 867; Bedir, Mürteza, "Fetva ve Değişim: Geleneksel Fıkıh Yönteminde Büyük Kırılma", s. 28-29.

89 Şâtıbî, *el-Muvâfakāt,* s. 867-868. Şerîat-fıkıh ilişkisinde fakihin konumu hakkında tahlil ve değerlendirmeler için bkz. Yıldız, Kemal, "Din Adına Konuşmanın Fıkıh-Tefakkuh Açısından Değerlendirilmesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* 5 / 2 (April 2005): s. 159-178.

90 Bkz. Şafiî, *er-Risâle*, s. 38-39.

bulunması durumunda hâkimin yine yasayla kendisine verilen yetki ve sorumluluğun gereği olarak hukuk yaratması ve kendi ictihadıyla aldığı kararların bağlayıcılığı hakkındaki yaklaşımlar da içerik ve sonuçları bakımından fıkıh usulü eserlerindeki tartışmalarla benzerlik gösterir. Nitekim pozitif hukuk sistemlerinde hâkimin hukuki problemleri çözüme kavuşturmakla yükümlü olduğu belirtilmiş ve kanunda boşluk bulunması durumunda hukuki meseleyi çözümsüz bırakmayıp kanun vâzıı gibi tasarrufta bulunmaları hâkimler için yasal bir zorunluluk olarak belirlenmiştir.[91] Pozitif hukukta hâkime kanun koyucu gibi tasarrufta bulunma yetkisinin verilmesi fıkıhta müctehide tanınan yetkiye benzemektedir. Dolayısıyla modern dönemde ictihad ürünü hükümlerin şerîatı temsil edemeyeceği ve bu nedenle şerîat-fıkıh ayrımına gidilmesi gerektiğine ilişkin tartışmaların pozitif hukuk için de geçerli olduğu görülecektir. Buna göre hâkimin kendi içtihadı ile verdiği hükümlerin hukuku temsil etmediği ve dolayısıyla ictihada dayalı mahkeme kararlarıyla hukuk arasında ayrım yapılması gerektiği söylenecektir. Bu ise her şart ve durumda hukuki meseleleri çözüme kavuşturmayı bir ilke olarak benimseyen ve hâkimi bununla yükümlü tutan hukuk sistemi için bir çelişki ortaya çıkaracaktır. Benzer ayrımların diğer meslekler için de yapılması gerektiği düşünülürse tıp bilimi ile tabibi, mühendislik bilimi ile mühendisi, ekonomi bilimi ile ekonomisti birbirinden tamamen ayrıştırmak gerekecek bu da çözülmesi gereken farklı türden yeni problemleri ortaya çıkaracaktır.[92]

---

[91] Bkz. Karataş, Tuba Dilşat, *Teorik Açıdan Hakimin Hukuk Yaratması*, (Yüksek Lisans Tezi, 2019), Erzincan Binali Yıldırım Ünv. SBE., s. 76-107; Mehmet Yüce - Fulya Mercimek, "Türk Vergi Hukukunda İçtihatların Bağlayıcılığı ve Hukuk Kaynağı Olarak Değerlendirilmesi", *Bahçeşehir Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 119-120, Yıl: 2014, s. 7-64; Aktaş, Sururi; "Pozitif Hukukta Boşluk Kavramı", *Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 1-2, Yıl: 2010, s.1-33.

[92] Bir değerlendirme için bkz. Apaydın, "Din ve Fıkıh", s. 20-26.

Erken devirlerdeki kullanımları itibariyle şerîat ve fıkıh kavramlarının birbiri yerine kullanıldığı görülmekte, daha sonraki devirlerde anlam daralmasına uğramaları ve çeşitli itibarlarla belli içeriklere hasredilmelerinden önce bu kavramlardan her birinin mükellefler tarafından uyulması gereken itikâdî, ahlâkî ve amelî kuralların tamamına karşılık gelecek şekilde kullanıldığı anlaşılmaktadır.[93] Nitekim Ebû Hanîfe'nin bütüncül fıkıh tarifi de erken devirlerdeki bu tutumu yansıtmaktadır. Dolayısıyla daha sonraki devirlerde fıkıhtaki anlam daralmasına benzer bir daralmanın şerîat kavramında da yaşandığı ve şerîat kavramının daha ziyade dışa akseden fiilî davranışlarla ilgili hükümleri ifade etmek için kullanılmaya başlandığı fark edilir.[94] Benzer şekilde amel kavramının da önceleri itikadî amel, ahlâki amel, fiilî amel olarak her üç boyutu kuşatan daha kapsamlı bir içeriğe sahip iken daha sonraları sadece dışa akseden ameller/davranışlar olarak fiilî boyutla sınırlandırıldığı görülür.[95] Dolayısıyla amel kavramının da da fıkıh ve şerîat kavramlarındaki gibi bir içerik daralmasına maruz kaldığı söylenebilir. Aralarındaki yakın ilişkiler dikkate alındığında mezkûr üç kavram içinde anlam daralmasına uğrayan ilk kavramın amel kavramı olduğu ve bu dönüşümün şerîat ve fıkıh kavramlarındaki daralmanın da nedeni olduğu anlaşılmaktadır.

b. Modern Dönem Yaklaşımlar

Modern dönemde din-şerîat ve fıkıh ilişkisi hakkında farklı yaklaşımlar ortaya konmuştur. Bu yaklaşımlardan bir kısmı şerîatın ve buna bağlı olarak fıkhın ilâhî kaynaklı olmayıp erken devir hukuk uzmanlarının harici müdahaleleriyle oluştuğu,

---

93 Fıkıh ve ilgili kavramlar için bkz. *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye,* Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1983, I, 15-18.

94 Bkz. *el-Mevsuatü'l-fıkhiyye,* I, 16.

95 Dönmez, "Amel", *DİA*, III, 16-20; Köksal, A. Cüneyd, "Fıkıh Düşüncesinde Fiil Kavramı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 21 (2010/1), s. 3.

süreç içinde toplumsal ve kültürel kaynaklardan üretilerek dine sonradan eklemlendiği kabulüne dayanır. Bu bakış açısına göre şerîat birçok bakımdan dinin aslî yapısına muhalif şekilde gelişmiş bir unsur olup mevziî, tarihsel nitelikli ve büyük ölçüde erken dönem siyasi konjonktürüne göre şekillenmiş bir yapıdır. Batılı çalışmalardaki hâkim yönelimi temsil eden bu ve benzeri değerlendirmelerin, "şerîat ve fıkhın özgünlüğü sorunu" başlığıyla, ana çerçevesi Goldziher tarafından çizilen ve Schacht'ın çalışmalarıyla bir probleme dönüştürülen ön kabullere dayandığı anlaşılmaktadır. İlgili araştırmaların söz konusu yaklaşımın doğal bir uzantısı olarak geliştiği ve daha ziyade Schacht'ın konuya ilişkin meşhur tezlerine referansla yürütüldüğü görülmektedir.[96] Schacth ve takipçileri din-şerîat tasnifini erken devirdeki anlam ve bağlamından farklı bir düzleme taşıyarak ilgili tasnifleri dinin şerîattan yalıtılmasına yönelik bir tasarruf olarak yorumlamaya çalışırlar. Hz. Peygamber zamanı da dâhil olmak üzere fıkhın tarihi, bölgesel ve beşeri kaynaklı olduğunu ve dînî sahanın dışında kaldığını iddia eden oryantalist araştırmacılar aslında erken devirlerden itibaren din-şerîat ayrımı gözetildiğini ve dolayısıyla özü itibariyle şerîat ve fıkhın dinden ayrı ve seküler karakterli bir yapıya sahip olduğunu savunurlar.[97]

Meşhur oryantalist araştırmacılardan önce din-şerîat tasnifini erken dönemdeki asıl bağlamından farklı bir zemine taşıyarak din-hilâfet-siyaset ilişkisi düzleminde tartışan benzer bir modern tutuma Osmalı'nın son döneminde de rastlamak mümkündür. İlgili tartışmaların en bilindik simaları olarak Seyyid Bey ve Ziya Gökalp

---

96 Coulson, *A History of Islamic Law,* s. 4, 81; Crone, *Roman, provincial and Islamic law The origins of the Islamic patronate,* s. 7 vd.

97 Schacht, *Introduction,* s. 30; a. mlf., *The Origins*, s. 40; Coulson, *A History of Islamic Law,* s. 4-7, 64-65; Ayrıca bk. Hallaq, *Sharī'a Theory, Practice, Transformations,* Cambridge University Press, New York, 2009, s. 45; Türcan, Talip, "Joseph Schacht ve İslâm Hukuku", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi,* Sayı: 4, 2004, s. 63-74.

gösterilebilir. Din-şeriat ilişkisine dair meseleler yakın dönemde de farklı veçheleriyle tartışılmış ve yerli akademide klasik ve modern yaklaşımları benimseyen akademisyenler tarafından konuya ilişkin çeşitli yaklaşımlar ortaya konmuştur. Bazı yakın dönem araştırmacılar da Seyyid Bey ve Ziya Gökalp gibi din-şeriat ayrımına dayanan benzer iddiaları dillendirmişlerdir.[98] Bu yaklaşımı savunan araştırmacılar Hz. Peygamberin siyasi konumunun ilâhî kaynaklı olmayıp içinde yaşadığı sosyal ve siyasal gelişmeler sonucunda şahsî tercihi ile edindiği bir misyon olduğunu ve dolayısıyla Hz. Peygamberin devlet başkanlığı rolünün ilâhî bir görevlendirmeye değil, zamanın şartlarına bağlı ve tarihsel gereksinimlere göre şekillenen beşeri bir tasarrufa dayandığını savunmaktadırlar.[99]

Son devir Osmanlı usûlcülerinden Seyyid Bey'in İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) ait "*şer-i münezzel, şer-i müevvel ve şer-i mübeddel*" ayrımını esas alarak yaptığı yorum ve değerlendirmeler daha ziyade siyasi mülahazalarla yapılan oryantalist yorumları akla getirmekte ve birçok yönden Batılı yaklaşımlarla örtüştüğü

---

98 Bu yaklaşımı temsil eden çalışmalara örnek olarak bkz. Kutlu, Sönmez, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, Otto Yay., Ankara, 2012, s. 47-52; a.mlf., "İmam Mâtüridi'ye Göre Din-Siyaset Ayrımı", *İslâmiyât,* Cilt: 8, Sayı: 2, Yıl: 2005 (Nisan-Haziran), s. 62-63; Güler, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2015, s. 23- 41; Dinç, Ömer, "Din-Şerîat Ayırımı Meselesinin Mâturidî ve Taberî'deki Yansımaları / Karşılaştırılması", *Uluğ Bir Çınar İmam Maturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı* (Eskişehir 28-30 Nisan 2014), İstanbul 2014, s. 190 vd.; Şahin, Hasan, *Mâtürîdî'ye Göre Din*, Kayseri, 1987, s. 12, 43-48.

99 Bkz. Kutlu, *Türk Müslümanlığı Üzerine Yazılar -Hanefîlik-Mâtürîdîlik-Yesevilik-*, Ötüken Yay., İstanbul, 2017, s. 95-120; a.mlf., *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Otto Yay., Ankara, 2012, s. 138-142; a.mlf.; *Çağdaş İslâmî Akımlar ve Sorunları*, Fecr Yay., Ankara, 2014, s. 173-177.

görülmektedir.[100] İbn Teymiyye'nin mezkûr tasnifi Seyyid Bey tarafından farklı bir düzleme taşınarak bu ayrım din-siyaset ilişkisi ile hilâfet ve hâkimiyet kavramları hakkında yeni teklifler geliştirmek amacıyla kullanılmıştır. İbn Teymiyye'nin Seyyid Bey tarafından iktibas edilen bu kısımlar hakkındaki açıklamalarına göre şer-i münezzel peygamber tarafından getirilen, herkes için bağlayıcı ve uyulması gerekli olan, muhalefet edilmesi halinde cezayı gerektiren hükümlerdir. Şer-i müevvel, Kur'ân ve Sünnet'te hükmü beyan edilmemiş hususlarda müctehid âlimlerin içtihatlarıyla tespit ettikleri hükümler olup bunlara uymak gerekli olmadığı gibi yasak da değildir. Kimsenin insanları bu hükümlere uymaya zorlama veya men etme hakkı yoktur. Şer-i mübeddel ise bir hükmün öyle olmadığı halde Allah ve peygamberinin hükmü gibi sunulması veya meselelerin helallik ve haramlık hükümlerinin değiştirilmesi ya da hâkimin yalancı şahitliğe ve geçersiz ikrara dayalı olarak verdiği hükümler gibi şerîatın aslına aykırı hükümlerdir.[101]

Seyyid Bey, İbn Teymiyye'yi referans göstererek "şerîat" ve "şer" kavramlarının sadece ilâhi kanunlar için geçerli bir kullanım olduğunu, bu kanunların sadece kanun koyucunun kendi naslarıyla sâbit olacağını ve bu nasların da sadece Kitap ve Sünnet'ten ibaret olduğunu belirtir. Müctehid fakihlerin ictihadlarıyla elde edilen hükümlerin ise ahkâm-ı ilâhiyye kapsamına dâhil edilemeyeceğini, bu hükümler için din, şerîat ve şer' kavramlarının kullanılamayacağını ifade eder. Bu tür ictihâdî hükümler için ahkâm-ı şer'iyye tabirinin hakiki anlamda değil, ilhak ve nisbet anlamında kullanılmasıyla veya mecaz ve tevil yoluyla mümkün olabileceğini söyler.[102]

---

100 Bkz. Seyyid Bey, *Usûl-i fıkıh: Medhal*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1333, I, 97-98.

101 İbn Teymiyye, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, haz. Amir Cezzar, Enver Baz, Dâru'l-vefâ, Mansûra, 2005, III, 168, XI, 276; XXXV, 231-232.

102 Seyyid Bey, *Medhal*, I, 97-98.

Seyyid Bey bu yaklaşımın bir uzantısı olarak "nusûs-i şer'iyye" ile "edille-i şer'iyye"nin de tefrik edilmesi gerektiğini ve bu ayrıma göre icmâ ve kıyasın edille-i şer'iyyeden olsalar da nusûs-i şeriyyeden kabul edilemeyeceğini savunur. Buna gerekçe olarak icmâ ile sabit olan hükümlerin mutlaka şâri'e ait bir nassa veya rey ve kıyasa dayanması gerektiğini, bir hükmün şâri'in nassına dayanması durumunda şâri'in hükmü olarak kabul edileceğini, rey ve kıyasa dayanması durumunda ise bunların gerçek anlamda şer'î hüküm kabul edilemeyeceğini savunur.[103]

Seyyid Bey eserlerinde atıfta bulunduğu söz konusu taksim üzerinden Osmanlı'nın son döneminde ilmiyye mensubu bir grup tarafından saltanat-hilâfet ayrılığı ekseninde ele alınan din-siyaset ilişkileri hakkındaki tartışmalara dâhil olarak Batılı modern tezleri olumlayan tekliflerde bulunmuştur.[104] Hilâfet ve hâkimiyet meselesinin dînî olmaktan ziyade dünyevî ve siyasi bir mesele olduğunu savunan Seyyid Bey şer'î naslarda bu meseleye ilişkin tafsilatlı ahkâmın bulunmayışını siyasi ve hukuki hususlarda hâkimiyet yetkisinin tamamen insanlara bırakıldığı, ilgili hususların toplumun gereklerine göre beşerî tasarruflarla düzenlenmesi gerektiği şeklinde

---

103 Seyyid Bey, *Medhal*, I, 98.

104 Seyyid Bey'in hilâfetin ilgâsı konusunda TBMM'ni ikna amacıyla yaptığı konuşma din-şerîat ayrımıyla ilgili tezlerin ana eksenini açıkça ortaya koymaktadır. Konuşmanın ana başlığı "Hilâfet ve Hâkimiyyet-i Milliyye" iken metnin içeriği "Hilâfetin tarifi, Hilâfetin taksimi, Hilâfetin şerâiti, Hilâfetin suret-i iktisabı ve akd ve vekâlet nev'inden olduğu, Hilâfetin gâyesi, Halifenin vazife ve mes'ûliyyeti, Velâyet-i âmme, Hâkimiyyet-i milliyye, Hilâfetten saltanatın tefriki" olarak takdim edilmiştir. Bk. Seyyid Bey, "Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye", haz. Mehmet Sait Toprak, *Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyit Bey Sempozyumu: 16 Mayıs 1997*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 1999, s. 165.; İlgili tartışmalara katılan şahsiyetler ve yaklaşımları hakkında bk. Sami Erdem, "Cumhuriyet'e geçiş sürecinde hilâfet teorisine alternatif yaklaşımlar: Seyyid Bey örneği (1922-1924)", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi,* Yıl: 1996, Sayı: 2, s. 119-146.

yorumlamıştır.[105] Seyyid Bey, hakkında nas bulunmayan hususlarda müctehid fakihlerin reyleriyle sâbit olan hükümlerin hiç kimse için bağlayıcı olamayacağını savunur.

Osmanlı'nın son döneminde Seyyid Bey'in teklifleriyle temsil edilen bu tür tezlerin ana vurgusu hilâfetin dînî karakterli değil, beşer tasarrufuna bırakılmış idârî karakterli bir kurum olduğudur. İlgili tartışmalarda hilâfet kavramının İslâm siyaset geleneğindeki bağlamından farklı bir zemine taşınarak modern Batıda ortaya çıkan millî hâkimiyet fikri etrafında tartışıldığı ve klasik fıkıh kaynaklarındaki kavramların teklif edilen bu yeni anlayışı temellendirmek ve meşrulaştırmak amacıyla araçsallaştırıldığı görülür.[106] Nitekim Seyyid Bey'in tezlerini temellendirmek için atıfta bulunduğu İbn Teymiyye'nin kendisine ait mezkûr tasnif ve buna bağlı olarak din ve siyaset ilişkileri hakkındaki fikirleri dikkate alındığında onun Seyyid Bey'le aynı sonuçları çıkardığı ve ilgili meseleler hakkında aynı tavra sahip olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.[107]

Ziya Gökalp'in tezleri de Seyyid Bey'in çizdiği çerçeveye uygun düşer. Nitekim o da Seyyid Bey'in taksimiyle meâlen aynı anlamda ve aynı siyasi gayeye matuf olmak üzere şerîatı "naklî şeriat" ve "ictimâî şeriat" olmak üzere iki kısma ayırır. Naklî şerîat değişime kapalı olup bu boyut için tekâmülden söz etmek mümkün değildir. İctimâî şerîat ise hayatla uyum içinde olup o da hayat gibi devingen bir karaktere sahiptir. Dolayısıyla fıkhın bu ikinci kısmı İslâm ümmetinin ictimâî tekâmülüne tabi olmak ve toplumla birlikte tekâmül etmek zorundadır. Fıkhın naslara

---

105 Seyyid Bey, "Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye", s. 169.

106 Erdem, "Cumhuriyet'e geçiş sürecinde hilâfet teorisine alternatif yaklaşımlar", s. 120-121.

107 Bkz. İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye fî ıslâhi'r-râ'î ve'r-ra'iyye*, Dâru'l-âfâkı'l-cedîde, Beyrut, 1983, s. 21, 23, 139, 141-142; a.mlf., *el-Hisbe fi'l-İslâm –Vazîfetü'l-hukûmeti'l-İslâmiyye*, thk. Ali b. Nâfi, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2007, s. 17-178, 182-183.

dayalı ahkâmı kıyamete kadar sabit ve değişim kabul etmezken, insanların örfüne ve fakihlerin icmâına istinâd eden ahkâm ise her asrın gereklerine ve hayat şartlarına uymak mecburiyetindedir.[108] Gökalp bu tezini gerekçelendirirken tüm ictihad sürecini şekillendiren nihaî unsurun örf, diğer bir ifadeyle, toplumsal hayat tarafından dayatılan gerçekler olduğunu savunur ve ictihad faaliyetinin Kitap'tan Sünnet'e ve sonrasında icmâ, kıyâs, istihsân ve örfe doğru seyreden bir süreç takip etmek zorunda olduğunu belirtir. Zâhiriyye mezhebini örnek göstererek bu doğal süreci reddeden bir ictihad tavrının varlığını sürdüremeyeceğini söyler.[109]

2. Din-Şerîat-Fıkıh İlişkisinde Mezhebin Konumu: Kâfiyeci'nin Tahlilleri Işığında Yeni Bakış Açıları

Klasik dönemde din, şerîat ve fıkıh kavramlarının anlam içeriklerindeki yakınlık ve sıkı ilişki nedeniyle ilgili kavramların birbiri yerine kullanılabildiği ve bu kavramlar arasında bir takım tedâhüllerin söz konusu olduğu görülür. Aynı durum fıkıh ve mezhep kavramları için de geçerli olup iki kavram arasındaki bağımlılık ve yakın münasebetler nedeniyle benzer türden tadâhüller görülmektedir. Bu durum fıkıh ve mezhep kavramlarının anlam çerçevelerinin tespiti ve iki kavramın sınırlarını tayine yönelik çeşitli çözümlemelerin yapılmasına neden olmuştur. Fıkıh tarihinde bu amaçla yapılmış bilinen en dikkat çekici ve ayrıntılı tahlillerden biri mezhep kavramının

---

108 Bkz. Ziya Gökalp, "Fıkıh ve İctimâiyât", haz. Adem Efe, *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: 7 - Sayı: 25-26, Temmuz-Aralık 2010, s. 97.

109 Ziya Gökalp, "İctimâî Usul-i Fıkh", *İslâm Mecmuası*, Yıl: 1914, Cilt: 1, Sayı: 3, s. 20. Gökalp'in ilgili tezleri ve benzer yaklaşımlar hakkında daha geniş bilgi için bk. Şentürk, Recep, *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim*, İz Yay., İstanbul, 1996, s.143-157, 293 vd.; Ömer Faruk Ocakoğlu, "Yeni Osmanlıların Tabiî Hukuk Yaklaşımından Ziya Gökalp'in Toplum Temelli Hukuk Telakkisine", *Ziya Gökalp,* ed. Korkut Tuna vd., T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara, 2011, s. 358-384.

mahiyetine yönelik özel ilgi ve çalışmaların sahibi olarak yine Kâfiyeci'ye aittir. Onun fıkıh ve mezhep arasındaki ilişkiler hakkındaki tespitleri din, şerîat ve fıkıh kavramları arasındaki ilişkilerin tespiti için de önemli bir bakış açısı sunabilir.

Mezhebin fıkıhla aynı şey mi olduğu hakkındaki değerlendirmelerinde Kâfiyeci, mezhebin "hususî bir takım şer'î malumât" olduğunu, fıkhın ise "tafsîlî delillerden elde edilmiş olan şer'î amelî hükümleri bilmek" anlamına geldiğini söyler. Bu ikisi arasında ilim-malûm ilişkisinin söz konusu olduğunu ve malûmun ilimle aynı şey olamayacağı gibi mezheple fıkhın da aynı şeyler olarak kabul edilemeyeceğini belirtir.[110] Ona göre ilim ve malûm arasındaki ilişki sıfat ve mevsuf arasındaki ilişkiye benzer. Zira ilim âlimin sıfatıdır. Âlim ilimle vasıflanan kişidir. İlim âlimle aynı şey olamayacağı gibi mezhep de fıkıhla aynı şey olarak kabul edilemez.[111] Dolayısıyla Kâfiyeci mezhebi bilinmeye ve anlaşılmaya çalışılan, hakkında bilgi edinilmek için bir araştırmaya konu olan şey olarak nitelemektedir. Bu açıklamalar Kâfiyeci'nin, mezhepleri araştıran ilim dalına isim olarak teklif ettiği "ilmü'l-mezâhib" kavramını "konusu mezhepler olan ilim" anlamında kullandığı ve dolayısıyla mezhepleri, "bilinmeye konu olan şey (ma'lûm)" olarak dikkate aldığını gösterir.

Kâfiyeci, fıkhın da "bir takım özel şer'î malumât" anlamında kullanılabileceğini ancak bu durumda dahî mezhep ile fıkhı aynı şey kabul etmenin mümkün olamayacağını belirtir. Bu düşüncesini gerekçelendirirken fıkhın mezhep olarak ifadesinin onu mezheplerden birine tahsis etmek anlamına geleceğini, fıkhın bünyesinde birden çok mezhebi barındırmakta olduğunu ve onun bunlardan birine indirgenemeyeceğini söyler.[112]

---

110 Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, s. 150.

111 Kâfiyeci, *Neşâtu's-sudûr*, s. 46

112 Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, s. 151.

Fıkıh ile mezhep arasında mahiyet ve hakikat yönünden fark olduğunu belirten Kâfiyeci böyle bir fark olmasına rağmen mezhebin varlığının fıkhın varlığını gerektirip gerektirmeyeceği sorusuna olumlu yanıt verir. Buna göre o, bir mezhepten söz edebilmek için öncesinde fıkıhtan ve onun varlığından söz etmek gerektiğine işaret eder.[113] Zira mezhep fıkhın bünyesinde yer almakta olup mezheplerin teşekkülü onları kapsayan daha genel bir yapı olarak fıkhın tahakkuk ve teşekkülüne bağlıdır.[114] Tahakkuk ilişkisi açısından değerlendirildiğinde fıkıhla mezhep arasındaki ilişki bütün-parça (külliyet-cüz'iyyet) ilişkisine benzemektedir. Parçanın bütüne dahil olması nedeniyle bütünün tahakkukundan önce parçanın tahakkuku düşünülemeyeceği gibi fıkhın tahakkukundan önce de mezhebin tahakkuku düşünülemez.[115]

Kâfiyeci "Ebû Hanîfe'nin mezhebi" yerine "Ebû Hanîfe'nin fıkhı" tabirinde olduğu gibi müctehid şahıslara tahsis edilerek onların adlarıyla birlikte kullanılması durumunda fıkıhla mezhebin aynı anlamda kullanılabileceğini ancak fıkıh kavramının bu tür bir tahsisle kullanılarak mezheple eş anlamlı kabul edilmesinin genel kullanıma aykırı olduğunu ifade eder. Özellikle de fıkhın malûm değil ilim olduğu dikkate alındığında bu kullanımın bilindik genel kullanımın dışında kalacağını söyler.[116] Bu değerlendirmelerinde de Kâfiyeci'nin, asıl mahiyeti itibariyle fıkhı mezhebe indirgemenin mümkün olamayacağına dikkat çektiği ve bu kullanımların ancak mecaz olarak kabul edilebileceği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.

Mezhebi "bir takım husûsî şer'î ahkâm" anlamında kullanmanın imkânı hakkındaki değerlendirmelerinde Kâfiyeci mezhebe yüklenen açık anlam (zâhir)

---

113 Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, s. 151.

114 Kâfiyeci, *Neşâtu's-sudûr*, s. 48.

115 Kâfiyeci, *Neşâtu's-sudûr*, s. 48.

116 Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, s. 151

bakımından bunu mümkün görür.[117] Mezhebin kavramının fıkıh kavramında olduğu gibi "şer'î ahkâma ilişkin bilgi", "şer'î ahkâmı bilme çalışmalarıyla oluşan meleke" anlamlarında kullanımının da yine mümkün olmakla birlikte bu kavramlara yüklenen ve akla ilk gelen bilindik anlamların dışında bir kullanım olacağını söyler.[118] Bu durumda "Ebû Hanîfe'nin fıkhı" ve "Ebû Hanîfe'nin mezhebi" aynı anlamda kullanılan terkipler olup Ebû Hanîfe'nin kendi ictihadıyla elde ettiği fer'î, şer'î, zannî mesâili ifade eder.[119] Kâfiyeci mezhep kavramı için bahsi geçen türden kullanımların söz konusu olması durumunda onun müşterek anlamlı bir kavram olarak itibara alınacağını söyler. Zira bu kullanımlara göre mezhep hem ilim, hem malum, hem de şer'î ahkâmı bilme çalışmaları neticesinde elde edilen bir meleke anlamında kullanılabilen müşterek bir kavram haline gelmiş olur. Nitekim fıkıh, fıkıh usulü ve diğer ilimler de bu tür bir içerikle birden çok anlamı karşılayan müşterek kavramlar olarak kullanılmaktadırlar.[120]

"Ebû Hanîfe'nin fıkhı" ve "Ebû Hanîfe'nin mezhebi" gibi belli bir müctehide tahsis edilerek kurulan terkiplerin mutlak anlamda fıkıh ve mezhepten daha husûsî ve dar anlamdaki kullanımlar olduğunu belirten Kâfiyeci mutlak ve mukayyed kullanımlar arasındaki ilişkiyi insan ve canlı arasındaki içlem-kaplam münasebetine benzeterek açıklar. O, "vitir namazının vacip namaz olması Ebû Hânife'nin kavlidir" şeklindeki kullanımda yer alan "kavl" kavramının da aynı itibarla Ebû Hanîfe'nin fıkhı, mezhebi ve görüşü anlamlarında kullanılabileceğini söyler.[121]

---

117 Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, s. 151

118 Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, s. 151

119 Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, s. 151-152.

120 Kâfiyeci, *Neşâtu's-sudûr*, s. 48- 49.

121 Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, s. 152.

Kâfiyeci fıkıh ve mezhep kavramlarının mahiyetleri ve bunlar arasındaki ilişkileri tespite yönelik bu değerlendirmelerin benzer münasebetlere sahip diğer kavramlar için de geçerli olacağını söyleyerek yapılan tahlillerin bu türden diğer kavramlara kıyas edilebileceğini belirtir. İlgili kavramları farklı itibarlarla bu tür değerlendirme ve çözümlemelere tabi tutmanın birçok faydası olduğuna, şer'î meselelerin tahkik ve tahririnde ihtiyaç duyulan gizli hususların açığa çıkarılması bakımından böylesi tahlillerin önemine dikkat çeker. Bu çözümlemelerin zeki kimseleri benzer meseleler hakkında aynı türden tahliller yapma konusunda uyaracağına, onları buna teşvik edeceğine, meselelerin olgunlaştırılması yolunda öğretici ve rehber olacağını belirtir, bu tür değerlendirmelerin zihin temrini vazifesi görüp kişiyi tembellikten alıkoyacağına işaret eder.[122]

Kâfiyeci'nin işaret ettiği üzere kendisinin fıkıh ve mezhep hakkında yaptığı sorgulama ve çözümlemelerin benzer ilişkilere sahip din, şerîat ve fıkıh kavramlarına kıyas edilmesi mümkündür. Buna göre din, şerîat ve fıkhın aynı şeyler mi olduğu hakkında bir sorgulama yapıldığında öncelikle bu kavramların tekabül ettiği şeylerin mahiyetlerinin tespit edilmesi gerekir. Nitekim Kâfiyeci de fıkıh ve mezhep kavramlarını tahlil ederken öncelikle bunların mahiyetlerini tespit ederek fıkhın ilim, mezhebin ise ma'lûm olduğunu belirtir.[123] Din ve şerîatın fıkıhla ilişkisi için de aynı tespiti yapmak mümkündür. Nitekim Ebû Hanîfe'nin "et-tefakkuh fi'd-dîn" ve "et-tefakkuh fi'l-ahkâm"[124] ayrımı dikkate alındığında fıkıh tarafından bilinmeye konu

---

122 Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, s. 153.

123 Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, s. 150.

124 Bk. Ahmed b. Hasen b. Sinânüddîn Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-munîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe, İmam A'zam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*, thk. ve çev. İlyas Çelebi, Marmara Ünv. İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 30; Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, nşr. M. Zahid Kevserî, trc. Mustafa Öz, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul, 1981, s.63.

edilişleri bakımından din ve şerîatın da ma'lûm sınıfına dâhil edilmeleri mümkündür. İlimle ma'lûm aynı şeyler olamayacağına göre fıkhın mâhiyet bakımından din veya şerîatla tamamen aynı şey olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

Kâfiyeci fıkhın "bir takım özel şer'î malûmât" anlamında kullanılarak ma'lûm sınıfından kabul edilebileceğini söylemiş ancak bu durumda dahî fıkhın mezheple aynı şey olarak itibara alınmasını mümkün görmemiştir. Bunu izah ederken fıkhın mezhepleri kuşattığı ve onun kendi bünyesindeki mezheplerden birine indirgenemeyeceğini söylemiştir. Fıkıhla mezhep arasındaki içlem kaplam münasebetinin din ve şerîat arasında da geçerli olduğu söylenebilir. Zira fıkıh farklı mezhepleri bünyesinde barındırdığı gibi din de farklı şerîatları bünyesinde barındırmaktadır. Bu itibarla dinin şerîatla aynı şey olduğunu söylemek onu kendi bünyesindeki şerîatlardan birine indirgemek anlamına gelecektir. Fıkhın ma'lûmat olarak kabul edilmesi durumunda onun olaylara ilişkin hükümler kümesi olarak itibara alındığı anlaşılır. Din ve şerîat gibi ma'lûm sınıfına dâhil edilmesi durumunda fıkıh da şerîatın kapsamında kalacağından bir şerîatı kendi kapsamındaki fıkhî malumat kategorilerinden birine indirgemek mümkün olmayacağından şerîata fıkıhla tamamen aynı şey olarak itibar etmenin de mümkün olamayacağı sonucu elde edilir.

Din ve şerîatla mahiyet bakımından farklı olmasına rağmen fıkhın sözü edilen itibarlarla din ve şerîat gibi ma'lûmât sınıfından olduğu farz edildiğinde din, şerîat ve fıkıh kavramları arasında umum-husus münasebetinden söz etmek de mümkün olacaktır. Bu durumda, söz konusu kavram üçlüsünden en kapsamlı olan din, şerîat ve fıkhı kapsamakta ve bunlar arasında kapsamı en dar kavram ise fıkıh olmaktadır. Fıkhın da mezhepleri kapsadığı düşünüldüğünde en dar kapsamlı kavram mezhep olacaktır. Kâfiyeci mezhep ile fıkıh arasındaki tahakkuk ilişkisinden söz ederken "mezhebin varlığı fıkhın varlığını gerektirir mi?" sorusuna olumlu cevap vermiştir. Aralarındaki benzer ilişkiler nedeniyle aynı soru fıkıh, şerîat ve din hakkında da sorulabilir. Buna göre "fıkhın varlığı şerîatın varlığını gerektirir mi?", "şerîatın varlığı dinin varlığını gerektirir mi?", "fıkhın varlığı dinin varlığını gerektirir mi?" türünden sorgulamalardan

elde edilecek sonuç aynı olacaktır. Hatta mezhep kavramı da bunlara dâhil edilecek olduğunda en dar kapsamlı olan mezhep ile en geniş kapsamlı din kavramı arasında da benzer bir sorgulama yapmak mümkün olacak ve cevap olarak mezhebin varlığının dinin varlığını gerektireceği sonucuna varılacaktır. Zira bu bakış açısına göre mezheple fıkıh arasında parça-bütün veya umum-husus (içlem–kaplam) ilişkisi olduğu gibi mezheple din arasında da aynı tür ilişkilerden söz etmek mümkündür.

Kâfiyeci bir müctehide tahsis edilerek onun adıyla anılması durumunda aslî ve genel kullanıma aykırı olmakla birlikte mezhep ve fıkıh kavramlarının aynı anlamda kullanılabileceğini söyler. Kâfiyeci'nin mezhep ve fıkhın bu tür kullanımı hakkındaki yorumları din ve şerîat kavramlarına kıyas edilecek olduğunda belli bir peygamberin ismiyle birlikte anılması durumunda bu kavramların aynı itibarla birbiri yerine kullanılabileceği anlaşılır. Dolayısıyla din ve şerîat kavramlarına yüklenen asıl anlamın dışında olmakla birlikte örneğin "Hz. Muhammed'in dini" ve "Hz. Muhammed'in şerîatı" ifadesinin aynı anlamda kullanılabileceği sonucuna varılır.[125] Ancak fıkhı mezhebe indirgemenin mümkün olmadığı gibi dini şerîata, şerîatı da fıkha indirgemenin mümkün olamayacağını ve söz konusu kavramların ancak mecâzi olarak birbiriyle aynı anlamda kullanılabileceğini belirtmek gerekir. Örneğin kaynaklarda "şerîat / şerâi'" kavramının "hüküm / ahkâm" anlamında kullanımı yaygın olup bunun yine aynı itibarla mecâzî bir kullanım olduğu anlaşılmaktadır.[126] İlgili kaynaklarda bu

---

[125] Millet ve sünnet kavramları arasında da benzer bir münasebetten söz etmek mümkündür. İki kavramın eş anlamlı olarak kullanımı hakkında bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, IV, 56. Din, şerîat ve millet kavramları arasındaki münasebet hakkında bir değerlendirme için bkz. Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi 'alâ Şerhi'l-Akāid: Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akāid,* Şirket-i Sahafiyye-i Osmâniyye Matbaası, Dersaâdet: İstanbul, 1320, s. 9.

[126] Bkz. Pezdevî, Fahru'l-İslâm Alî b. Muhammed (v. 482/1089), *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl,* Mir Muhammed Kütüphane Merkezi İlm ve Edeb, Karaçi, ts., s. 3, 5; Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme

tür kullanımlara rastlanır. Örneğin "şerâi'u'l-İslâm", "ilmü'ş-şerâi" vb. terkiplerin dinin hükümlerini ifade etmek için kullanıldığı görülür.[127] Bazı kaynaklarda "ilm-i şerâi' ve ahkâm" tabirinin ilm-i fıkıh anlamında kullanıldığı da ayrıca belirtilmiştir.[128] Dolayısıyla Kâfiyeci'nin de belirttiği üzere bu kavramların, süreç içinde kendilerine birden çok anlam yüklenen müşterek kavramlar haline geldiğini söylemek mümkündür.

C. Fıkıh ve Fıkıh Usûlü İlişkisi Bağlamında Mezhebin Konumu

Fıkıh ile fıkıh usûlü arasındaki ilişki hakkında usûlcülerin farklı bakış açıları geliştirerek çeşitli yorum ve değerlendirmelerde bulundukları görülür. Her ikisinin de müstakil birer ilim dalı oluşlarına itibarla fıkıh ile fıkıh usûlü arasındaki ilişki türleri ve üst-alt ilişkisi içinde bulundukları ilimlerle münasebetleri farklı başlıklar altında değerlendirilmiştir. Bu ilişki türleri araştırılırken istimdâd ilişkisi,[129] asıl-fer' ilişkisi,[130] ihtiyaç ilişkisi,[131] esas/temel-binâ ilişkisi,[132] külliyyet-cüz'iyyet (içlem-kaplam) ilişkisi[133]

Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, (v. 483/1090), *el-Mebsût,* Matbaatü's-Saâde, Kahire, 1324, I, 2; Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, I, 10.

127 Bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlât,* IV, 252. Benzer kullanımlar için ayrıca bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 491; III, 75, 84, 155, 359; IV, 236, 252, 309; V, 155, 264; VI, 498; VIII, 379; IX, 342, 419, 525

128 Giridi Sırrı Paşa, *Şerh-i Akaid tercümesi,* Rusçuk: Vilayet-i Celile-i Tuna, 1292, I, 3.

129 Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî (v. 771/1370), *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc: şerh 'alâ Minhâci'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl li'l-Kādî el-Beyzāvî*, dirase ve thk. Ahmed Cemâl ez-Zemzemî, Nureddin Abdülcebbar Sagîrî, Dâru'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Türâs, Dubai, 2004, I, 16; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm,* Daru's-Sumay'î, Riyad, 2003, I, 24; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, I, 22-23.

130 Semerkandî, *Mîzanü'l-usûl,* s. 1-4; Molla Hüsrev, Hüsrev Mehmed Efendi, (v. 885/1480), *Hâşiye ale't-Telvîh,* I-III., el-Matbaatü'l-hayriyye, Kahire, 1306, I, 44.

131 Urmevî, Ebü's-Sena Siracüddin Mahmûd Siracüddîn, (v. 682/1283), *et-Tahsīl mine'l-mahsūl*, I-II, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1988, I, 167.

ve teori-pratik ilişkisi gibi farklı tasnifler altında değerlendirilebilecek çeşitli ilişki biçimlerinden söz edilebilir.[134]

İlimler hiyerarşisindeki konumları bakımından değerlendirildiğinde fıkıh ve fıkıh usulünün özellikle mevzû, mesâil ve mebâdi bakımından kelâm ilmiyle ilişkili bulunduğuna dair özellikle müteahhir dönem usûlcüler arasında genel bir kanaatin bulunduğu görülür.[135] Bu anlayışa göre ilimler arasındaki hiyerarşi mevzuu en kapsamlı olandan en dar olana doğru sıralanır. Alt mertebedeki ilimlerin mebâdisi üst mertebedeki ilimlerin mebâdisine bağlıdır. Kelâm ilmi kapsamı en geniş ilim olduğu gibi diğer ilimlere mebde'lerini veren ilimdir. Fıkıh usûlü ile fıkıh arasındaki münasebet bu itibarla değerlendirildiğinde fıkıh usulü kelâm ilmi ile fıkıh ilmi arasında bir konuma sahiptir. Kelâm ile fıkıh usûlü arasında mutlak anlamda bir alt-üst ilişkisi bulunmakta olup aynı ilişki fıkıh usûlü ile fıkıh arasında da bulunmaktadır. Kelâm, mevzû' bakımından fıkıh usûlünü kapsamakta, onun mebde'lerini tayin etmekte ve fıkıh usûlü kelâm ilminden istimdâd etmekte ve meşruiyetini ondan almaktadır. Bu hiyerarşik düzende fıkıh usûlü ile fıkıh arasında da alt-üst ilişkisi bulunmakta, fıkıh usûlü de fıkhın mebde'lerini tayin etmektedir.[136]

---

132 Karâfî, *Nefâisü'l-usūl fî şerhi'l-Mahsūl*, I-IX, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke, 1995, I, 13-14; Ramazan Efendi, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akāid,* s. 8-9.

133 Gazzalî, *el-Mustasfâ*, I, 18-20; Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd b. Mahmûd el-Buhârî el-Mahbûbî (v. 747/1346), *et-Tavzîh fî halli gavâmizı't-Tenkîh,* Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ts., I, 22.

134 Söz konusu ilişki türleri hakkında açıklama ve değerlendirmeler için bkz. Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi,* s. 106-128; Hasan Çelebi b. Mehmet Şah el-Fenârî (v. 891/1486), *Hâşiye ale't-Telvîh*, I-III., el-Matbaatü'l-hayriyye, Kahire, 1306, I, 44 vd.

135 Bkz. Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi,* s. 113.

136 Bkz. Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi,* s. 107-112.

İlimler arasındaki hiyerarşi hakkındaki değerlendirmelerde alt-üst ilişkisinin asıl-fer' ilişkisi veya âlet-âlet sahibi ilişkisi olmak üzere iki farklı türüne işaret edilmiş, kelâm, fıkıh usûlü ve fıkıh ilişkisinin bu iki türden hangisine dâhil olduğu hakkında farklı yaklaşımlar ortaya konmuştur.[137] Husûsen fıkıh usûlü ile fıkıh arasındaki ilişki hakkında kimi usûlcüler bunun asıl-fer' ilişkisi olduğu yönünde kanaat belirtirlerken[138] usûlcülerden bazıları ise bu ilimler arasındaki ilişkinin daha ziyade âlet ile âlet sahibi arasındaki ilişkiye benzediğini savunmuşlardır.[139]

Bahsi geçen ilimler arasındaki ilişkiden yola çıkarak mezhebin bu ilimlerle ilişkisi ve konumu hakkında farklı itibarla farklı değerlendirmeler yapmak mümkündür. Buna göre "mezhep ilmi" ismiyle müstakil bir fıkıh disiplininin varlığı kabul edildiği takdirde ilimler hiyerarşisi içinde bu ilim dalının yerini ve diğer ilim dallarıyla ilişki türünü tespit etmek gerekecektir. Fıkıh usûlü ile fıkıh ilminin birbiriyle ve diğer ilimlerle farklı türden ilişkiler içinde bulunduğu gibi mezhep ilminin de diğer ilimlerle istimdâd, asıl-fer', esas/temel-binâ, külliyyet-cüz'iyyet (içlem-kaplam) ve teori-pratik ilişkisi türünden ilişkiler içinde bulunduğu söylenebilir. Buna göre ilimler hiyerarşisinde mezhep ilminin konumu için de farklı itibarla farklı değerlendirmeler yapılabilir.

Mezhebin fıkıh ve fıkıh usûlü ilimleriyle ilişkisi ve konumunu tespit için bu çalışmada teklif edilen tasavvura en yakın bakış açısı bazı usûlcüler tarafından da ifade edilen âlet ve âlet sahibi ilişkisidir.[140] Bu ilişki türünü yakın anlamlı bir kavramlaştıma ile "istihdâm edilen-istihdâm eden ilişkisi" olarak görmek de teklif edilebilir. Fıkıh ve fıkıh usulünün kelâmla ilişkisi bağlamında yapılan tartışmalarda ortaya çıkan genel kabule

---

137 Bkz. Ramazan Efendi, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akāid,* s. 8.

138 Bkz. Molla Hüsrev, *Hâşiye ale't-Telvîh,* I, 44.

139 Hasan Çelebi, *Hâşiye ale't-Telvîh*, I, 44-45.

140 Hasan Çelebi, *Hâşiye ale't-Telvîh*, I, 44-45; Molla Hüsrev, *Hâşiye ale't-Telvîh,* I, 44.

göre fıkıh usulünün kelâm ilmiyle fıkıh arasında bir konumda olduğu ve alt konumda olanların üst konumdakilere bağımlı bulunduğu kabul edilmekle birlikte üst konumda olan ilimlerin her bakımdan üstün oldukları anlamına gelmeyeceği belirtilir. Nitekim bu ilimler arasında âlet ile âlet sahibi ilişkisi bulunduğunda durum bunun aksine olup üst konumda olan ilimler alt konumdaki ilimlerin aracı ve âleti konumunda oldukları için alt konumda olan ilimler şeref bakımından daha üstündürler.

Mezhep ilmi için bir konumlandırma yapılacak olursa onun asıl-fer' ilişkisi bakımından fıkıh usûlü ile fıkıh arasında bir konumda bulunduğu ve üst konumdaki ilimlere bağımlı olduğu söylenebilir. Fıkıh usulü, mezhep ilmi ve fıkıh arasındaki tahakkuk ilişkisinden söz edildiğinde ise mezhep ilmi bunlar arasında en son tahakkuk eden ilim olacak ve buna göre sıralama fıkıh, fıkıh usulü ve mezhep şeklinde yapılacaktır. Bu da mezheplerin tahakkukunun fıkıh ilminin kavramsal bir sistem olarak tezahüründe ileri bir aşamayı temsil ettiğini gösterrir. Zira fıkıh mezheplerinden söz edebilmek için farklı fıkıh anlayışları ve usûllerinden söz etmek, usûllerden söz edebilmek için ise sistemli bir fıkıh faaliyetinden söz etmek gerekecektir. Ancak usûl, mezhep, fıkıh arasında öncelik-sonralık ilişkileri bakımından yapılacak sıralama farklı itibarlarla değişiklik gösterecektir. Zihin planından çıkarak kavramlara dönüşme bakımından fıkıh usulü ve mezhep fıkıhtan sonra iken bir fıkıh faaliyetinin örtük de olsa ancak bir takım usûl ve yöntemlerle yürütülebileceği düşünüldüğünde ise fıkıh usûlü ve mezhebin fıkıh faaliyetine öncelenmesi gerekecektir.

Âlet-âlet sahibi ilişkisi veya istihdâm edilen-istihdâm eden ilişkisi dikkate alındığında fıkıh usûlü ve mezhep ilmini fıkhın âleti ve onun tarafından kullanılan araçlar olarak görmek mümkün olacaktır. Bu yaklaşıma göre mezhep ilmi fıkıh ilminden ziyâde fıkıh usûlü ile daha yakın ve sıkı bir ilişki içindedir. Zira her ikisi de fıkıh tarafından istihdâm edilmekte ve bu bakımdan her ikisi de bir araç ve âlet olarak işlev görmektedir.

Fıkıh usûlünün mezhep ile daha yakın bir ilişki içinde bulunduğunu gösteren bir diğer husus çoğul anlamda "usûller"den ve "mezhepler"den söz etmek mümkün iken "fıkıhlar"dan söz etmenin mümkün olmayışıdır. "Ebû Hanîfe'nin fıkhı", "Şâfiî'nin fıkhı" gibi ifadeler bunun mümkün olabileceğini vehmettirse de bu kullanımlardan maksadın yine usûl ve mezhep olduğu, ilgili ifadelerin Ebû Hanîfe veya Şâfiî'nin fıkıh anlayışı, fıkıh yöntemi ya da fıkıh yapma tarzı anlamında kullanıldığı görülür.[141]

Fıkıh usûlü-mezhep arasındaki ortak yönlerden bir diğeri her ikisinin de "usûlü'l-fıkh" ve "mezâhibü'l-fıkh" vb. terkiplerle fıkha nispet edilerek ve ona ait kılınarak kullanılabilmesine karşın fıkhın aidiyet anlamı kastedilerek usûle veya mezheplere nispet edilememesi ve onlardan birine indirgenememesidir. Bu da belli bir usûl veya mezhepten söz etmeksizin fıkıh yapılamayacağı anlamına gelir.

Fıkıh faaliyetini gerçekleştiren özne olarak fakih dikkate alındığında fıkıh usûlü ve mezhebin fıkıh yapmak amacıyla fakih tarafından kullanılan âletler olduğu söylenebilir. Fakihin dar anlamda amacı şer'î ahkâmı anlamak (fıkıh), fıkıh usûlü ve mezhep ise bu amacı gerçekleştirmek için kullanılan araçlardır. Fıkhın Ebû Hanîfe'de ifadesini bulan küllî anlamda "anlama" faaliyeti olduğu ve bu uğurda müctehidin ilgili bütün ilimleri istihdam ettiği düşünüldüğünde diğer ilim dalları ve o ilimlerdeki usûl ve mezhepler de bu kapsamlı anlama (fıkh) faaliyetinin araçları ya da âletleri olarak görülebilecektir. Bütün ilimlerin istihdâm edilmesindeki maksat marifetünnefs ve ma'rifetullah olduğuna göre son tahlilde küllî anlamda fıkıh da marifet amacının aracı olarak konumlanacak ve bütün ilimleri ve onların bağlı bulundukları usûl ve mezhepleri insanın marifet amacına hizmet eden araçlar, âletler, yapı veya sistemler olarak görmek mümkün olacaktır.

---

[141] Bkz. Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, s. 151

VI. FIKIH FAALİYETİNDE MEZHEBİN İŞLEVİ

Yukarıda belirtildiği üzere mezhebin uzak amacı marifet iken yakın hedefi ise amellere ilişkin kıymet hükümlerinin bilinmesi ve bu amaçla amellerin ölçülmesi olarak tespit edilebilir. Husûsen fakih açışından mezhebin işlevi, fakihin mezheple ilişkisi ve amel ölçme faaliyetinde fakihe sunduğu imkânlar ve getirdiği kısıtlar açısından değerlendirilebilir. Fakihin amel ölçme faaliyetinde mezhebin üstlendiği rol ve gördüğü işlevler hakkında ise şunlar söylenebilir:

[1] Fıkıh araştırması bir amel ölçme süreci olarak düşünüldüğünde sahip oldukları değerlerin tespiti (ahkâm) bakımından mükelleflerin amelleri fıkhın ve dolayısıyla mezhebin konusu ve gayesi olarak teayyün eder. Buna göre fıkıh "amel ölçme bilgisi", mezhep ise "amel ölçmek için geliştirilmiş bir sistem" olarak tasvir edilebilir. Ölçme işleminin ancak bir araç (instrument) vasıtasıyla yapılabileceğine vurgu yapan tanımlar[142] dikkate alındığında amel ölçme faaliyetinde bu işlevin mezhep tarafından yerine getirildiği ve mezhebin amel ölçme aracı olarak işlev gördüğü söylenebilir. Ölçmenin konusu olarak insan davranışı ise belli süreçler sonunda ortaya çıkan ve mükellef tarafından üretilen bir ürün olarak düşünülebilir. Bu bakımdan mükellef insan "amel işleyen" ve dolayısıyla bir takım süreçler yürüten ve bu süreçler sonucunda çıktı olarak iyi ya da kötü bir takım ameller ortaya koyan öznedir. Süreç yürüten her şey ölçmeye konu olacak değişkenler üreten bir sistem olarak tanımlanır. Örneğin bir otomobil belli bir süreç yürütür ve bu süreç sonunda yer değiştirme, hız ve ivme gibi değişkenler üretir. Yine bunun gibi, bir kimyasal reaktör sıcaklık ve basınç değişkenleri üretir.[143] Bu değişkenler farklı ilim dallarında ölçmenin konusu olur ve çeşitli yöntem ve araçlarla ölçülürler. Fıkhın ölçmeye konu ettiği değişkenler ise sâlih

---

142 Bkz. Ferris, "A new definition of measurement", s. 107.

143 Bkz. Bentley, John P., *Principles of Measurement Systems,* 4th edition, Pearson/Prentice Hall, 2005, s. 3.

veya gayri sâlih olma bakımından belli süreçler içinde insan tarafından üretilen amellerdir. Amellerin sahip oldukları niteliklerin saptanması ve bu niteliklere ilişkin değerlerin tespit edilebilmesi onların ölçülmesi ile mümkündür. Bu bakımdan fıkıhta fetvâ bahsi amel ölçmeye ilişkin işlemlerin ve dolayısıyla mezhebin fakih tarafından uygulanmasına yönelik prosedür olarak görülebilir.

[2] Ölçme işlemi son tahlilde bir gözlemdir. Dolayısıyla ölçüleni ifade etmek için "gözlenen/gözlemlenen", ölçeni ifade etmek için de "gözlemleyen/gözlemci" kavramları kullanılabilir.[144] Gözlemci, gerçekleştirmek istediği ölçme işlemi için sistem tarafından sunulacak bir ölçüm değerine ihtiyaç duyan ve bu amaçla bir sistemi kullanan kişidir. Ölçüm sisteminin amacı farklı değişkenler üreten özne ile gözlemci arasındaki irtibatı kurmak ve gözlemciye ölçülen değişkenin değeri hakkında bir veri sunmaktır. Ölçüm sisteminde "girdi/input", ölçülmek istenen değişkenin gerçek değeri iken, sistemde "çıktı/output" ise değişkenin sistem tarafından ölçülen değeridir. İdeal bir ölçüm sisteminde ölçülen değer gerçek değere eşit olacaktır. Sistemin doğruluğu, ölçülen değerin gerçek değere yakınlığı olarak tanımlanabilir. Mükemmel doğrulukta bir sistem ancak teorik bir idealdir. Gerçek değer ile ölçülen değer arasındaki fark ise "ölçüm hatası" olarak ifade edilir. Hata, bir ölçüm sistemi için performans göstergesidir.[145]

[3] Mezhebi amel ölçüm sistemi olarak kullanan fakih, mükellef insanlar tarafından işlenen amellerin değerini mezhep aracılığıyla saptamaya çalışır. Mezhebin buradaki işlevi amel ölçen fakih ile amel işleyen özne arasındaki bağı kurmaktır. Ölçme faaliyeti için belli bir ölçüt takımını esas almak gerekir. Fakih de ancak belirli bir ölçüt

---

144 Erkuş, Adnan, *Psikolojide ölçme ve ölçek geliştirme -Temel kavramlar ve işlemler-* Pegem Akademi Yayınları, III. Basım, Ankara, 2016, s. 1.

145 Bentley, *Principles of Measurement Systems*, s. 3-4.

takımını dikkate alarak, amellerin değeri hakkında bir ölçüm yapabilir. Amel ölçme işlemini gerçekleştirebilmesi için fakihe bir ölçüt takımı sunan sistem mezheptir. Fakihin sistem üzerinden gözlemlediği ve tespit etmeye çalıştığı özellik amellerin en genel kategoriler olarak sâlih-gayr-i sâlih, hayır-şer veya sevap-günah olarak kavramlaştırılan boyutlarıdır. Mezhep üzerinden gerçekleştirilen amel ölçme işlemi sonucunda mezhep onu kullanan fakihe ölçülen amelin değeri hakkında bir veri sunar. Ölçülmek üzere mezhebe arz edilen amelin hadd-i zâtında belli bir değeri vardır. Sistem gerçek değere en yakın ölçümü yapmak için kullanılır. Dolayısıyla bir mezhebin ideal anlamda işlev görmesi yaptığı ölçümlerin gerçek değere eşit olması anlamına gelir. Buna göre bir mezhebin doğruluğu ölçtüğü değerin gerçek değere olan yakınlığı olarak tanımlanır. Ne var ki ölçmeye konu edilen diğer hususlarda olduğu gibi amellerin de hatasız olarak ölçülmesi ancak teorik bir idealdir. Usûl eserlerinde "ahkâma ulaşmak amacıyla fakih tarafından kullanılan bir yol" dolayısıyla bir araç olarak nitelenen mezhebin ancak zannî bilgi sağlayabileceği yönündeki vurgular bu hususa dikkat çekmeyi amaçlar.[146]

[4] Ölçme faaliyeti için ölçen, ölçülen, ölçme aracı ve bu üçü arasındaki ilişkileri düzenleyen bir kurallar takımına, diğer bir ifadeyle, belli bir takım yöntem ve tekniklere ihtiyaç vardır.[147] Fıkıh usûlü eserlerindeki ictihad, taklid ve fetvâ bahisleri esas itibariyle amelleri ölçen özne olarak fakihin bu yöntem ve tekniklerle ve dolayısıyla mezheple olan olan ilişkisini tespite yönelik izahlar olarak okunabilir. Zira ilgili bahislerde fıkıh faaliyeti ancak bir mezhep aracılığı ile gerçekleştirilen sistematik bir yapıya sahip ve kendi içinde tutarlı bir usûl, yöntem ve bunlar uyarınca gerçekleştirilen işlemler bütünü olarak sunulur. Bu tasavvura göre fakih bu sistemi kendisi geliştirmişse "mezhep sahibi müctehid/sâhibül mezheb" olarak vasıflanır. Kendisi bir amel ölçme

---

146 Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr*, s. 145; Hamevî, *Gamzü 'uyûni'l-basâir*, I, 30.

147 Erkuş, *Psikolojide ölçme ve ölçek geliştirme,* s. 1.

sistemi geliştirememiş olup başka bir müctehidin geliştirdiği sistemi kullanıyorsa "müntesip fakih" olarak isimlendirilir. Sistemi kullanmadaki uzmanlık ve yetkinliğine göre ise "müntesip müctehid fakih", "muharric fakih", "muraccih fakih" gibi farklı intisap ve uzmanlık düzeylerine ilişkin ünvanlardan biriyle anılır. Literatürde "müctehid tabakaları" olarak bilinen fıkhî faaliyetler hiyerarşisi amel ölçme faaliyetinde belli bir sistemi kullanma bakımından fakihlere uzmanlık düzeylerine göre bir takım roller atama, bu rollere uygun yetkiler tanımlama ve bu yetkilerin sınırlarını belirlemeye matuf bir sınıflandırma olarak değerlendirilebilir.[148]

Fıkıh usûlü eserlerinde herhangi bir zaman diliminde hiçbir müctehidin bulunmama durumu ve bunun imkânı hakkındaki tartışmalar da müctehid tabakaları ve buna bağlı olarak mezhebin işlevi hakkında veriler sunar. Konu usülcüler arasında tartışılmış ve farklı yaklaşımlar ortaya konmuştur.[149] Usülcülerin konuya ilişkin izahlarında tartışmaya konu olan müctehidden maksadın mutlak ictihad düzeyine ulaşmamış müctehid olduğu belirtilmiştir. Zira mutlak müctehidin her devirde bulunamayacağına dair usülcüler arasında genel kanaat hâsıl olmuştur. Dolayısıyla tartışma "fetvâ müctehidi" olarak da anılan müntesip müctehidin herhangi bir asırda yokluğu ve bu durumda fıkhî meselelerin çözümü hakkındadır.[150] Usülcülerin

---

148 İlgili kategoriler ve tanımlar için bkz. Bayder, *Mezhebin Kurucu İmamına Muhalefetin İmkan ve Sınırı,* s. 85 vd.

149 Konuya ilişkin tartışmalar için bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 443; Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, I-VII, thk. Ahmed Mahmûd İbrâhim, Muhammed Muhammed Tâmir, Dâru's-Selâm, Kahire, 1997, VII, 291; Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 53, VI, 71-72. Ayrıca bkz. Huleybî, Faysal b. Suûd b. Abdülazîz, *Huluvvü'l-asri mine'l-müctehidi ve âsâruhu'l-usûliyye*, Mektebetü'l-Melik Fehd, Hufûf, 2020, s. 20 vd.

150 Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem*, thk. Mustafa Hilmî-Fuâd Abdü'l-Mün'im Ahmed, Dâru'd-da've, İskenderiye, 1990, s. 300 vd.; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 207-209; Bihârî, *Müsellemü's-sübût,* II, 431; İbn Hamdân, Ebû Abdullah Necmeddin Ahmed b. Hamdân el-Harrânî

çoğunluğunun görüşü fetvâ ehliyetine sahip müctehidlerin bulunmadığı zamanların olabileceği yönündedir.[151] Usulcülerden diğer kısım ise bunun mümkün olmayacağını kabul ederek her devirde en az fetvâ ehliyetine sahip müctehidlerin bulunmasının zaruretine dair gerekçeler öne sürmüşlerdir.[152] Söz konusu tartışmalar mutlak müctehid ve dolayısıyla kendine ait bir mezhebi olmayan fakihin mutlak ictihad ehliyetine sahip bir müctehidin mezhebini kullanması anlamında "taklîd" olgusu bağlamında ele alınmış ve mezhebin fakih için nasıl bir referans çerçevesi sağladığına işaret eden değerlendirmeler yapılmıştır.

Mezhebin "fıkhî görüşler topluluğu" anlamında bir fıkıh külliyâtı mı yoksa genel olarak bütün fıkıh meselelerine uygulanabilecek bir usûl mü olduğu hakkındaki araştırmalar mezhebin sadece fer'î meseleler hakkında bir külliyât olarak itibara alınmasının mümkün olmadığını göstermektedir. Zira mezheplerin kendilerine nispetle anıldığı kurucu imamlardan önce ve sonra birçok fakih furû' külliyâtı olarak kabul edilebilecek kadar çok sayıda fer'î mesele ve bunlara ilişkin çözümler üretmiş olmalarına rağmen bu görüşler mezhep olarak kabul edilmediği gibi bu fakihler de mezhep imamı olarak telakki edilmemiştir. Bu durum mezhep sahibi olmanın fer'î meselelerdeki özgünlükle izah edilemeyeceğini gösterir.[153] Usûl eserlerinde sahabenin mezhebinin taklîdi hakkındaki tartışmalar bu bağlamda değerlendirilebilir ve ilgili konular taklide elverişli mezhebin niteliği, müntesip fakih açısından bir mezhebi taklîdin anlamı ve

---

(v. 695/1295), *Sıfatü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî,* thk. Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, el-Mektebü'l-İslâmî, Dımeşk, 1380, s. 17.

151 Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 207-209; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr,* s. 546; Âmidî, *el-İhkâm,* IV, 284; Şâtıbî, *el-Muvâfakāt*, s. 774 vd.

152 Tartışmanın tarafları ve delilleri için bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 207; Bihârî, *Müsellemü's-sübût,* II, 431; Huleybî, *Huluvvü'l-asri mine'l-müctehid,* s. 30-46.

153 Bayder, *Mezhebin Kurucu İmamına Muhalefetin İmkan ve Sınırı,* s. 29.

işlevine dair bahisler olarak okunabilir. İlgili bahislerde mezhep potansiyel olarak bütün fıkhî problemlere çözüm üreten bir *usûl* ve bütüncül bir sistem olarak takdim edilmiş, mutlak müctehid bu niteliklere sahip bir sistem kurabilen kişi olarak tanımlanmıştır.[154] Bu özelliklere sahip bir sistemin tesisi ise müctehid tarafından ortaya konan usulün tedvinine ve bir grup müntesip fakih tarafından düzenli bir işleme faaliyetine konu edilmesine bağlı olduğu, sahabenin görüşlerinin bu tür bir çalışmanın konusu olmadığı için bütünlüklü ve dolayısıyla taklide elverişli bir sistem olarak teşekkül edemediği belirtilmiştir. Zira bir mezhep potansiyel olarak her hadise için bir çözüm sunamadığı için mukallidler bir takım problemlerin çözümü için başka bir mezhebe başvurmak zorunda kalacak bu da fıkhî meselelerin hallinde takip edilen usülde bütünlüğü ve tutarlılığı engelleyecektir.[155] Konuya temas edilen eserlerde fıkıh mesleğinde yeterli bilgi ve donanıma sahip olmayan (âmmî) kimsenin mezheple olan ilişkisi de taklîd kavramı ekseninde ele alınmıştır.[156] İlgili bahislerde, âmmî olan kişinin taklidde tutarlılık göstermesi gerektiği vurgulanmış, bazı meselelerde mezhep imamlarından birinin, diğer meselelerde ise başka bir imamın görüşüne göre amel etmenin caiz olmadığı belirtilmiştir. Buna gerekçe olarak bu tarz seçmeci bir tututumun kişiyi tekliften kaçmaya sevkederek mükellefiyetleri ortadan kaldıracağı, bu durumun mezheplerin maksadıyla örtüşmeyeceği zira mezheplerin varlık amacının

---

154 İbn Berhân, Şerefulislam Ebu'l-feth Ahmed b. Ali (v.518/1124), *el-Vusûl ile'l-usûl,* thk. Abdulhamid Ali Ebu Züneyd, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 1984, II, 367.

155 Bkz. İsnevî, Cemâuddin Ebu Muhammed Abdurrahman b. el-Hasan (v. 772/1370), *et-Temhîd fî tahrîci'l-furû' ale'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Müessesetu'r-risâle, Beyrut, 1981, s. 527; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 290. Mezhep imamının fıkıh faaliyetinin kapsamı ve niteliği hakkında bkz. Bayder, *Mezhebin Kurucu İmamına Muhalefetin İmkan ve Sınırı,* s. 29-37.

156 Bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakāt*, s. 867, 878, 897.

mükellefiyetleri tespit ve tayin etmek olduğuna dikkat çekilmiştir.[157] Bu tutumun sahâbe zamanında caiz olmasına rağmen sonraki devirlerde niçin caiz görülemeyeceğine cevap sadedinde, sahâbenin ortaya koyduğu usulün bütün fıkhî meselelere teşmil edilebilecek kuşatıcılıkta olmadığı ve bu nedenle sahabe zamanında farklı görüşlere göre amel etmenin zarurete binâen caiz görüldüğü, mezheplerin teşekkülünden sonra ise böyle bir zaruretin kalmadığı ifade edilir. Zira mezhep imamları tarafından tesis edilen usül sayesinde ya doğrudan (nas yoluyla) ya da dolaylı olarak (tahrîc yoluyla) her meselenin hükmüne tek bir mezhep üzerinden erişmek mümkün hale gelmiştir. Dolayısıyla mezheplerin bütüncül sistemler olarak teşekkülünden sonraki dönemlerde iki farklı mezhebin taklidi için herhangi bir zaruret söz konusu değildir.[158] Sahâbenin görüşlerinin taklide elverişli olmayışı o dönem itibariyle bu görüşlerin bütün hadiseleri kapsayıcı nitelikte bütünlüklü bir sistem haline henüz gelmemiş olmasına bağlanır. Böyle bir sistemden söz edebilmek için fıkhî mesâilin çözümüne dair ilke ve kaidelerin belirlenmiş olması yanında bu kaidelerin fer'î meseleler üzerine uygulamalı olarak gösterilmesi (tefrî'), ayrıntılarının ortaya konulması (tafsîl) ve vaz' edilen ilke ve yöntemler esas alınarak bütün yeni hadiselerin hükme bağlanmasına imkân sağlayacak yeni çıkarımların (tahrîc) yapılması gerekmektedir.[159] Sahâbe İslâm'ın ilk asırlarında tesis edilmesi gereken genel siyasi ve toplumsal düzenle meşgul oldukları için bu tür ilmî faaliyetler için yeterli zaman ve imkân bulamamışlar, bu çalışmalar sonraki dönemlerde gelen mezhep imamları tarafından gerçekleştirilmiştir.[160] Kurucu imamlar kendi zamanlarına kadar gelen fıkıh

---

157 Cüveynî, *Muğîsu'l-halk fî tercîhi'l-kavli'l-hak*, el-Matbaatu'l-mısriyye, y.y., 1934, s. 13-14.

158 Cüveynî, *Muğîsu'l-halk,* s. 15-16.

159 Cüveynî, *Muğîsu'l-halk,* s. 15; Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likāti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Dâru'l-fikr, t.s., s. 480, 495.

160 Cüveynî, *Muğîsu'l-halk,* s. 17-18; Gazzâlî, *el-Menhûl,* s. 495; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 290-291.

müktesebâtını eleme, ayıklama, inceleme, ilke ve esasları saptama ve fıkhî mesâili bablar halinde düzenleyerek sistematik bir tutarlılığa kavuşturma gibi faaliyetlere yoğunlaşarak bu çalışmaları tamamlamışlar ve taklide elverişli bir sistem ortaya koymuşlardır.[161]

[6] Fakihin fıkhî bilgi üretimi en genel anlamda yeni meselelerin hükmünü tayine odaklıdır. Mezhep fakihin fıkhî bilgi üretimini gerçekleştirirken kullandığı mekanizna olarak da işlev görür. Zira herhangi bir meselesinin hükmü hakkında konuşan fakih elde ettiği hükmü fıkha değil belli bir mezhebe nispet ederek "falanca meselenin hükmü fıkha göre şudur" şeklinde takdim etmek yerine "falanca meselenin hükmü falanca mezhebe göre şudur" der.

Amellere ilişkin değerlerin tespitinde mezhebin bir diğer işlevi amelleri ölçmek üzere tasarlanmış ve üzerinde belli değer aralıkları bulunan bir ölçek olarak kullanılmasıdır. Örneğin Hanefî ölçekte bu aralıklar " (farz) - (vâcib) – (mendûb) – (mübâh) –(tenzîhen mekruh) – (tahrîmen mekruh) – (haram)" olmak üzere yedi farklı amel değeri olarak sıralanabilirken[162] Şâfiî amel ölçerde ise bu değerler " (vâcib) – (sünnet) – (mendûb) – (mekruh) – (haram)" olmak üzere beş farklı kategori olarak sayılabilir.[163]

---

161 Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, II, 177; Sem'ânî, *Kavâtıu'l-edille,* II, 334.

162 Bkz. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 547; Bihârî, Muhibbullah b. Abdüşşekûr (v. 1119), *Müsellemü's-sübût (Fevâtihü'r-rahamût bi-şerhi Müsellemi's-sübût* ile birlikte*)*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, I, 48; Leknevî, Muhammed Abdülhalîm b. Muhammed Emînillâh el-Ensârî (v. 1285/1868), *Kameru'l-akmâr li Nûri'l-envâr fî şerhi'l-Menâr*, Dâru'lkütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1995, I, 335.

163 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 210-211; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 93.

Fakih tarafından amellere atfedilecek değerlerin tayininde mezhep belirleyici role sahiptir. Zira ölçmeye konu edilen amel farklı kaynak, usûl ve yöntemlere göre işleyen mezhepler tarafından ölçüldüğünde farklı değerler elde edilmektedir. Konunun açıklığa kavuşturulması için amellerin değer kategorileri olarak farz-vâcip ayrımı ve hukukî meselelerin değer kategorileri olarak butlân-fesâd ayrımı hatırlanabilir. Zira farz ve vâcib kavramlarına ilişkin tanım ve kullanımlar mezhepler arasında farklılık arzetmekte bu da amellerin ölçüm sonuçlarına yansımaktadır. Hanefiler dışındaki mezhepler "şâri' tarafından mükelleften kesin ve bağlayıcı tarzda talep edilen fiil" [164] veya " yapılması şâri' tarafından talep edilen ve terk edenin şeriat tarafından kınandığı fiil"[165] olarak tanımladıkları fiilleri herhangi bir değer farklı gözetmeksizin vâcib olarak isimlendirirler. Hanefiler ise talep ifade eden delilin kat'î veya zannî oluşuna itibarla söz konusu fiilin bağlayıcılık düzeyleri arasında fark gözetirler[166] ve buna göre katî delille talep edilen fiilleri "farz" olarak değerlendirirken, zannî delille talep edilenlere ise "vâcib" değerini verirler.[167]

Fesâd ve butlân kavramlarının mezhepler açısından anlamı ve kullanımı da mezheplerin farklı işleyiş ve amel ölçme mantığına sahip olduğunu gösteren diğer bir örnektir. İlgili kavramlar hakkındaki tanım ve kullanım farklılığı nedeniyle Hanefi amel ölçer ile ölçülerek kendisine "fâsid" değeri atanan bir hukuki işlem, Mâlikî, Şâfiî veya Hanbelî amel ölçerlerde "bâtıl" olarak ölçülür. Bunun nedeni Hanefî mezhebinde bir hukukî işlemin geçerliliği için aranan şartlarla diğer mezheplerdeki şartların farklı

---

164 Râzî, *el-Mahsûl*, I, 93; Ferrâ, *el-Udde,* I, 160.

165 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 310; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 211-212.

166 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 77.

167 Bkz. Cessās*, el-Fusûl*, I, 169, III, 236; Serahsî, *Usûl,* I, 111. Hanefî mezhebinde farz-vâcib ayrımı için bkz. Dilek, Uğur Bekir, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri (Doğuşu-Gelişimi-Terimleşmesi)*, (Doktora Tezi, 2010), Selçuk Ünv. SBE., s. 44. vd.

oluşudur. Hanefîlerde akitlere yönelik eksikliğin tanımı ve türüne ilişkin kabullller diğer mezheplerden farklılık arz etmektedir. Bu da Hanefî amel ölçerin diğerlerinden farklı bir işleyişe sahip olduğunu gösterir. Zira Hanefîler hukuki işlemlerin ibadet niteliği taşımadığını kabul ederek bunlardaki eksikliğin aslî veya vasfî oluşu arasında fark gözetirler. Bu nedenle Hanefi mezhebinde hukukî bir işlemin rükün ve in'ikad şartlarındaki eksiklik asla tealluk eden bir durum olarak kabul edilirken böyle olmayan eksiklikler vasıfla alakalı ve dolayısıyla ikinci dereceden kusurlar olarak değerlendirilmiş ve her durum için farklı hükümler belirlenmiştir. Bu nedenle asıldaki eksiklikler akdin butlânına gerekçe sayılırken vasıftaki eksiklikler butlân değil sadece fesâd nedeni olarak kabul edilmiştir. Diğer mezheplerde ise söz konusu hukukî işlemlerin ibadet niteliği taşıdığı gerekçe gösterilerek bunlardaki eksikliğin aslî ya da vasfî oluşuna bakılmaksızın bu tür işlemler temelden geçersiz sayılmıştır. Bu tür akitlere hiçbir hukukî neticenin bağlanamayacağı kabul edilmiş ve bunu ifade etmek üzere fesâd ve butlân kavramları, aralarında herhangi bir derece farkı gözetilmeksizin aynı anlamda kullanılmıştır.[168] Örneğin temyiz çağına gelmemiş çocuğun, aklen özürlü kimselerin yaptıkları hukukî işlemlerle konusu şarap, domuz eti gibi mütekavvim olmayan bir mal olan veya akitte icap ve kabulün birbiriyle uyuşmadığı işlemler esasa ilişkin eksiklik taşıdıklarından bütün mezheplere göre bâtıl olarak değerlendirilir. Ancak alışverişte aldanma (garar), ikrah altında yapılan irade beyanı, hukukî işlemde geçersiz bir şartın bulunması gibi esasa tealluk etmyen eksiklikler Hanefîler'e göre butlân değil fesad sonucunu doğururken diğer mezheplere göre ise eksikliğin mahiyetine bakılmaksızın bu tür eksiklilerle gerçekleştirilen akitler de yine bâtıl sayılmıştır.[169]

---

168 Bkz. Bardakoğlu, Ali, "Butlân", *DİA*, *TDV Yayınları,* İstanbul, 1992, VI, 476.

169 Bardakoğlu, "Butlân", VI, 476.

Aynı amellerin farklı işleyiş prensiplerine sahip amel ölçerlerle ölçüldüğünde farklı değerlerin elde edilebildiğini ibadetlerle ilgili meseleler hakkındaki hükümleri içeren aşağıdaki tabloda görmek mümkündür.

	MEZHEP (Amel-Ölçer)			
	HANEFÎ	MÂLIKÎ	ŞÂFIÎ	HANBELÎ
A M E L (Ölçülen)	**H Ü K Ü M (Ölçüm Sonucu)**			
Bozulan Nâfile Orucun Kazası[170]	Vâcib	Vâcib/Farz	Sünnet	Sünnet
Adak İtikâfta Oruç Tutmak[171]	Vâcib	Sünnet	Vâcib/Farz	Sünnet
Bayram Namazı Kılmak[172]	Vâcib	Müekked Sünnet	Müekked Sünnet	Farz-ı Kifâye
Bozulan Nâfile Namazın Kazası[173]	Vâcib	Vâcib/Farz	Sünnet	Sünnet
Tavaf Namazının Hükmü[174]	Vâcib	Vâcib/Farz	Sünnet	Sünnet
Vitir Namazında Kunut Okumak[175]	Vâcib	Müstehap	Sünnet	Sünnet
Abdestte Sıraya Riâyet[176]	Sünnet	Sünnet	Vâcib/Farz	Vâcib/Farz
Abdestte Niyet Etmek[177]	Sünnet	Vâcib/Farz	Vâcib/Farz	Sıhhat Şartı

170 Akyüz, Vecdi, *Mukayeseli İbadetler İlmihali,* İz Yay., I-IV., İstanbul, 1995, II, 388.

171 Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali,* II, 388.

172 Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali,* II, 225.

173 Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali,* II, 225.

174 Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali,* II, 225.

175 Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali,* II, 211.

176 Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali,* I, 236.

177 Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali,* I, 236.

Ka'de-i Âhirede Tahiyyat Okumak[178]	Vâcib	Sünnet	Vâcib/Farz	Vâcib/Farz
Namazda Ta'dîl-i Erkâna Riayet[179]	Vâcib	Vâcib/Farz	Vâcib/Farz	Vâcib/Farz
İ'tikâfta Niyetin Hükmü[180]	Şart	Rukün	Rukün	Şart
Namazdaki İntikal Tekbirleri[181]	Sünnet	Sünnet	Sünnet	Vâcib/Farz
Namazdaki Ka'dede Salavat Okumak[182]	Sünnet	Sünnet	Vâcib/Farz	Vâcib/Farz
Nâfile Namazlarda Ka'de-i Ûlâ[183]	Farz	Sünnet	Sünnet	Sünnet

178 Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali,* I, 160.

179 Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali,* I, 161.

180 Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali,* II, 435.

181 Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali,* I, 135.

182 Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali,* I, 144.

183 Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali,* I, 153.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÖLÇME KAVRAMI VE FIKIHTA AMEL ÖLÇME SÜRECİ OLARAK KIYAS

I. ÖLÇME VE İLGİLİ KAVRAMLAR

Ölçüm bilim (metroloji) başta olmak üzere ilgili disiplinlerde ölçme kavramı için birçok tanım yapılmıştır. Alanyazında sıkça yer bulan tanımlardan bazılarına örnek olarak şunlar zikredilebilir:

"Ölçüm, standart olarak kabul edilen sabit bir büyüklükle veya kalibre edilmiş bir âlet vasıtasıyla fiziksel bir büyüklüğün nicel olarak belirlenmesidir."[1] Bu tanımdaki ifadelere göre bir ölçümün sonucu, ölçülmeye çalışılan büyüklük ile bir birim olarak kabul edilen standart bir büyüklük arasındaki oranı ifade eden sayısal bir değerdir.[2] Verilen tanım, ölçmeye konu olan iki nesne arasındaki farkı ortaya koymada başarısız olunduğunda, iki nesnenin gözlenen karakteristik açısından eşit veya en azından ayırt edilemez olduğu kabulüne dayanan karşılaştırmalı bir ölçüm anlayışına dayanır. Bu yaklaşıma göre ölçme, pozitif bir eşitlik veya denklik gösterme sürecinden ziyade, karşılaştırılan iki şey arasındaki farkı ortaya çıkarmadaki başarısızlığı ifade eden olumsuz bir süreci temsil eder. Bu karşılaştırmalı ölçüm görüşünü esas alan meşhur bir tanımda ölçme, "nitelikleri temsil etmek için onlara karşılık gelecek sayıları atama süreci" olarak tanımlanmaktadır.[3]

Bir başka tanıma göre ölçüm, "bir varlık sınıfının üyelerine onları tanımlayacak şekilde sayılar atayan deneysel bir işlem prosedürüdür." Bu tanım atanan sayılar arasındaki ilişkilerin, bu sayıların atandıkları varlıklar arasındaki ampirik

---

1 P.H. Sydenham, "Introductory Address", *Proceedings of the Regional Colloquium on the Nature and Scope of Measurement Science* içinde, IMEKO Secretariat, Budapest, 1976, s. 17 vd.

2 Sydenham, "Introductory Address", s. 17 vd.

3 Campbell, Norman Robert, *Physics the Elements*, Cambridge University, Cambridge, 1920, s. 267; Ferris, Timothy L. J., "A new definition of measurement", *Measurement,* 36 (2004), s.102.

ilişkilere karşılık geldiğini vurgular.[4] Benzer vurgulara sahip diğer bir tanımda ölçme, "gerçek dünyadaki nesnelerin niteliklerinin veya özelliklerinin bir sınıfının üyelerine, onları tanımlayacak şekilde sayıların atanması süreci" olarak ifade edilir.[5] Ölçme faaliyetinde değer atama işlemi, bir öğe veya nitelik için atanan sayının onu tanımladığı, yani sınıfın farklı öğelerine atanan sayılar arasındaki ilişkilerin, atandıkları öğeler arasındaki ampirik ilişkilere karşılık geldiği çerçevelenmiş bir işlemsel prosedür olarak dikkate alınır.[6]

Diğer bir tanıma göre ölçme "bir dizi kural kullanarak insanların, nesnelerin veya olayların özelliklerine veya niteliklerine sayıların atanmasıdır"[7]. Bu tanım ölçümün belli başlı özelliklerini ortaya koyar. Bu özellikler maddeler halinde şöylece sıralanabilir: a) Ölçmenin konusu gerçek insanlar, nesneler veya olaylar değil, insanların, nesnelerin veya olayların özellikleridir. b) Özelliklerin ölçümü için bir dizi kural kullanılır ve bu kuralların standartlaştırılmış, açık, anlaşılır ve uygulaması kolay olması gerekir. c) Ölçme faaliyeti ölçekleme ve sınıflandırma olmak üzere iki alt faaliyetten oluşur. Ölçekleme faaliyetinde amaç, bir özelliğin ne kadarının mevcut olduğunu belirlemek yani ölçülmeye çalışılan özelliğe ait ölçümün nicelleştirilmesi ve bunun için de sayıların atanmasıdır. Sınıflandırma ise insanların, nesnelerin veya

---

4 Finkelstein, Ludwik, "Fundamental Concepts of Measurement: Definition and Scales", *Measurement and Control*, (8)1975, s. 105-106.

5 Finkelstein, "Representation by symbol systems as an extension of the concept of measurement", *Kybernetes*, 4 (1975), s. 215.

6 Finkelstein, "Representation by symbol systems", s. 215.

7 Stevens, S. S., "On the theory of scales of measurement", *Science*, vol (103), 1946, s. 677; Coaley, *An Introduction to Psychological Assessment and Psychometrics*, s. 4.

olayların aynı veya farklı kategorilere dâhil olup olmadıklarını tanımlamaya yönelik faaliyeti ifade eder.[8]

Ölçüm kavramı için teklif edilen diğer bir tanımda ölçüm "nesnelerin kalite tezahürlerine, onları tanımlayacak şekilde nesnel olarak sayılar atama işlemi"[9] veya "gerçek dünyadaki nesnelerin ve olayların özelliklerine, onları tanımlayacak şekilde ampirik ve nesnel olarak sayıların atanması süreci"[10] olarak ifade edilmiştir.

Ölçme faaliyetinde ölçüm aracının rolüne vurgu yapan yeni bir tanıma göre ölçme bir enstrüman kullanılarak, gözlemlenebilir bir özelliğin titiz ve objektif olarak bir kategoriye eşlendiği deneysel bir süreç olarak takdim edilir. Kullanılan ölçme aracı (enstrüman) sayesinde, ölçülen tezahürler (ölçüleri bakımından) diğer tezahürlerden anlamlı şekilde ayrıştırılmış ve aralarındaki ölçü farkları ortaya konmuş olur.[11] Bu ölçüm tanımının diğerlerinden farkı ölçme faaliyetinde ölçme aracının rolüne vurgu yaparak ölçümü ancak bir enstrüman aracılığı ile gerçekleştirilen bir eşleme süreci olarak değerlendirmesidir. İlgili tanımı farklı kılan diğer yönler ölçmenin sayısallaştırmadan öte tanımlayacı karakterine vurgu yapması ve ölçüm sonuçlarını

---

8 Aguinis, H., Henle, C. A. & Ostroff, C., "Measurement in work and oragnizational psychology", N. Anderson, D. S. Ones, H. K. Sinangil & C. Viswesvaran (Ed.), *Handbook of Industrial, Work & Organizational Psychology* içinde, Sage, London, 2001, I, 28; Coaley, *An Introduction to Psychological Assessment and Psychometrics*, s. 4.

9 Finkelstein, "The relation between formal theory of measurement and pattern recognition", *Practical Measurement for Improving Efficiency IMEKO VII Congress*, London, 1976, s. CTH/301/1–CTH/301/9.

10 Finkelstein, "Theory and philosophy of measurement", P.H. Sydenham (Ed.), *Handbook of Measurement Science* içinde (1-30), John Wiley & Sons, Chichester, 1982, I, 1 vd.

11 Ferris, "A new definition of measurement", s. 107.

gözlemcinin ölçmeye konu olan şeyi anlamasına bağlı olarak onu konumlandırması olarak yorumlamasıdır.

Ölçme hakkındaki tanımların birçoğundaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere modern bilim çevrelerinde ölçüm sonuçlarının sayısallaştırılarak nicel olarak ifade edilmesi gerektiğine dair genel bir kabul bulunmaktadır. Bu yaklaşım ölçümü dünya hakkındaki ampirik bilginin sayılarla nesnel temsili olarak görür ve nicel ölçümü tüm bilimin temel bir unsuru kabul eder.[12] Bu bakış açısına göre ölçüm, "fiziksel fenomenlerin incelenmesine matematiğin uygulanmasıdır"[13] ve "tüm ölçümler aritmetiğin uygulanmasından ibarettir."[14] Dolayısıyla ölçüm son tahlilde "niceliksel gözlem" olarak tanımlanır ve bütün ölçme faaliyetlerinde amacın nicel çıktı olduğu kabul edilir.[15]

Ölçümü niceleme faaliyetinden ibaret gören yaklaşıma karşı ölçüm sonuçlarının gerçek anlamda sayısallaştırılamayacağını ve bu nedenle sayıların da netice olarak sembollerden ibaret kalacağını ve dolayısıyla ölçümün yalnız nicel olarak ifade edilmesinin ölçmenin hedefleri açısından sakıncalı olduğuna dikkat çeken ölçüm teorisyenleri de vardır.[16] Ölçüm teorisini sayısal temsille sınırlamanın çok kısıtlayıcı olduğunu ve sembolik temsilin daha genel ve uygun olduğunu savunan teorisyenler

---

12 Finkelstein, L., Leaning, M. S., "A review of the fundamental concepts of measurement", *Measuremen*t 2 (1) (1984), s. 25–34.

13 Ellis, Brian, "Some fundamental problems of direct measurement", *Australian Journal of Philosophy*, 38 (1) (1960), s. 37–47.

14 Ellis, B., *Basic Concepts of Measurement*, Cambridge University, London, 1966, s. 4.

15 Piotrowski, Janusz, *Theory of Physical and Technical Measurement*, Polish Scientific Publishers, Warszawa, 1992, s. 1.

16 Bkz. Finkelstein, "Representation by symbol systems", s. 215.

sayılar dışında semboller ve vasıfların da ölçme sonucu olarak itibara alınmasının daha doğru bir yaklaşım olduğunu belirterek bu tutumu yansıtan tanımlar yapmışlardır.[17] Bu tür tanımlar, ölçümün nicel karakterli bir faaliyet olduğu vurgusundan uzaklaşarak onun bilgi toplama karakterini vurgulamayı ve dolayısıyla ölçüm tarafından aktarılan tezahürün içgörüsünü ortaya koymayı amaçlar. Ölçme kavramındaki bu genişleme çok daha fazla sayıda şeyin ölçmeye konu olabileceği anlamına gelirken, ölçümün sadece nicel bir sonuç elde etme sürecinden ibaret olmadığını göstererek onun tanımlayıcı yönüne de dikkat çeker.[18] Zira davranış ölçme çalışmaları daha az somut veya doğrudan gözlemlenemeyen olgularla ilgilenir ve bu tür ölçümler çıkarımsal bir takım süreçlere dayanır. Bununla birlikte fiziksel ve somut olguların ölçümüyle ilgilenen disiplinlerde de çıkarımsal süreçlere dayanarak ölçülen birçok şey vardır. Dolayısıyla fiziksel dünyada dahi doğrudan gözlemlenemeyen olgulardan ve dolayısıyla birçok durumda çıkarımsal süreçlere dayalı ölçüm yapmaktan kaçınmak mümkün değildir.[19] Amelleri niceliksel değerler değil, fâsid, bâtıl, vâcib, mekruh, mendûb gibi sıfatlar atayarak ölçmeyi amaçlayan fıkıh disiplini için de ölçmeyi bir nicelleştirme çalışmasından ibaret gören değil, semboller ve vasıfların da ölçme sonucu olarak itibara alındığı bir tanımlama faaliyeti olduğuna vurgu yapan yaklaşım daha elverişli görünmektedir. Bu bakış açısıyla yapılan tanımlardan birine göre ölçme "nesnel ve ampirik bir süreçle, gerçek dünyadaki nesnelerin veya olayların

---

17 Konuya ilişkin tartışma ve değerlendirmeler için bkz. Gorard, Stephen, "Measuring is More Than Assigning Numbers", Walford, G., Tucker, E., Viswanathan, M., (Ed.), *The SAGE Handbook of Measurement* içinde, (389-407), SAGE Publications, London, 2010, s. 389 vd.; Finkelstein, "Representation by symbol systems", s. 215.

18 Ferris, "A new definition of measurement", s.104.

19 Coaley, *An Introduction to Psychological Assessment and Psychometrics*, s. 13-14.

niteliklerine onları tanımlayacak şekilde sayıların veya diğer sembollerin atanmasıdır."[20]

Verilen tanımlarda vurgulanan farklı yönler dikkate alınarak ölçme, "ilgilenilen niteliklerin (özelliklerin) amaca, araca ve olanaklara bağlı olarak sayı veya sembollerle ifade edilme çabası, işlemi ve süreci" veya "herhangi bir niteliği gözlemek ve gözlem sonucunu sayı veya sıfatlarla ifade etmek" olarak tarif edilebilir.[21] Dolayısıyla ölçme, "içinde yaşadığımız ve doğrudan ya da dolaylı olarak gözlemlenebilen bir görgül ilişkiler dünyası ile ölçen tarafından üretilen bir takım soyut sıfat ve simgeler arasında ilişkiler kurma çabası" olarak görülebilir.[22]

Ölçmenin konusu insanlara, olaylara veya diğer varlıklara ait niteliklerdir. Ölçme faaliyeti bu niteliklerin gözlemlenmesi, sayılması veya bir ölçme aracıyla karşılaştırılmasıdır. Ölçme faaliyetinin sonucunda ölçmeye konu olan özelliğe karşılık olarak bir sayı, bir derece ya da bir sıfatın belirlenmesi söz konusudur.[23]

---

[20] Bkz. Finkelstein, "Measurement and instrumentation as a discipline in the framework of information technology", *Knowledge Based Measurement--Application, Research and Education* içinde, Karlsruhe, 1990, s. 257 vd.

[21] Erkuş, Adnan, *Psikolojide ölçme ve ölçek geliştirme,* s.7. Tanımlar ve değerlendirmeler için ayrıca bkz. Turgut, M. Fuat- Baykul, Yaşar, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, VIII. Bsm., Pegem Akademi Yay., Ankara, 2019, s. 3. Ayrıca bkz. Alıcı, Devrim ve dgr., *Eğitimde ölçme ve değerlendirme,* Ed. Satılmış Tekindal (Ed.), Pegem Akademi, III. Bsm., Kocaeli, 2011, s. 12-14; Anastasi, A., *Psychological testing,* New York, 1982, s. 5; Guilford, J. P., *Psychometrics methods,* New York, 1954, s.3; Nunnally, J. C., *Introduction to psychological measurement,* New York, 1970,s. 4 vd. Cronbach, L. J., *Essentials of psychological testing,* New York, 1984., s. 6.

[22] Erkuş, *Psikolojide ölçme ve ölçek geliştirme,* s.7; Eid, Michael & Diener, Ed, *Handbook of Multimethod Measurement in Psychology,* American Psychological Association (APA), 2006, s. 24.

[23] Turgut ve Baykul, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme,* s. 3.

Ölçme faaliyeti için ölçen, ölçülen, ölçme aracı ve bu üçü arasındaki ilişkileri düzenleyen bir kurallar takımına, diğer bir ifadeyle, belli bir takım yöntem ve tekniklere ihtiyaç vardır.[24] Doğrudan ya da dolaylı olarak gözlemlenemeyen şeyler ölçmenin konusu olamaz. Bu yönüyle ölçme işlemi son tahlilde bir gözlemdir. Dolayısıyla ölçülen ve ölçeni ifade etmek üzere 'gözlenen' ve 'gözlemleyen' kavramlarını kullanmak da mümkündür.[25]

Ölçmeyle ilgili kavramlar arasında "nelik", "nitelik" ve "değişken" kavramları önemli bir yere sahiptir. "Nelik", bir şeyin o şey olmasını sağlayan özelliklerin her biri ve bütünü olarak tanımlanabilir. Nelik töz, cevher (ing. substance) kavramlarıyla da ifade edilir. Suyun bileşenleri durumundaki iki hidrojen ve bir oksijen oluşması ve onlar olmadan suyun varlığından söz edilememesi bu bileşenlerin ve bunlardan oluşan suyun cevherini oluşturur. "Nitelik" kavramı cevherlere ait vasıflar ve özellikleri ifade eder. Suyun akıcılığı, soğukluğu, sıcaklığı, saydamlığı gibi durumlar birer niteliktir.[26] "Değişken" ise en az iki farklı değer alabilen, durumdan duruma farklılık gösteren; insanlara, olaylara ya da nesnelere ait özelliklerdir. Tanımdan da alaşılacağı üzere değişkenlik olaylar ya da nesnelerle yani cevherlerle değil onların özellikleriyle (arazlarla) ilgilidir. Örneğin hava ölçümlerinde ölçmeye konu olan havanın kendisi değil sıcaklık, soğukluk ve nem gibi havaya ait özelliklerdir. Değişkenler kendi içinde nicel değişkenler ve nitel değişkenler olmak üzere iki kısma ayrılır. Nicel değişkenler sayısal olarak ifade edilebilirken nitel değişkenler sıfatlar ya da sembollerle ifade edilir.

---

[24] Erkuş, *Psikolojide ölçme ve ölçek geliştirme,* s. 1.

[25] Erkuş, *Psikolojide ölçme ve ölçek geliştirme,* s. 1 vd.; Yıldırım, Cemal, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, ÖSYM Yay., Ankara, 1983, s. 2.

[26] Sönmez, Veysel, Alacapınar, F. Gülderen, *Sosyal Bilimlerde Ölçme Aracı Hazırlama*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2016, s. 4.

Nitel değişkenler çeşitli itibarlarla sayısal olarak ifade edilebilir ancak bu durum o tür değişkenleri nicel hale getirmez, bilakis nitel değişkenleri ifade etmek için kullanılan sayılar nicel özelliklerini kaybederek sembol ve simgeler haline gelir. Dolayısıyla nitel değişkenlere değer olarak verilen sayılar sadece birer simge ve sembolden ibarettir. [27]

Ölçmede önemli kavramlardan biri de "birim"dir. Zira ölçme, "bilinmeyen bir değerin kendi cinsinden bilinen ve birim olarak kabul edilen bir değerle mukayese edilmesi" olarak da tanımlanır.[28] Bu tanımda da belirtildiği üzere, ölçme faaliyetinde ölçülmesi amaçlanan özellik için genellikle bir "birim" atanır. Birim aynı cinsten olan, aynı ölçüyle tarif edilen, boyutsal ve fiziksel büyüklüklerin sayısal değerinin tespiti için mukayese büyüklüğünü ifade eder. Buna göre birim "bir niteliği, özelliği, niceliği ölçmek için kendi cinsinden örnek seçilen değişmez parça" olarak tanımlanabilir. Örneğin kütleyi ölçmek için kullanılan gram, kilogram, ton; zamanı ölçmek için kullanılan sâlise, saniye, dakika; uzunluğu ölçmek için ise milimetre, santimetre, desimetre birer birimdirler. Verilen örneklerde de görüleceği üzere birimler ölçmeye konu olan şeyin yapısına ve özelliğine uygun olarak belirlenir.[29]

Önde gelen İslâm filozofları tarafından da belirtildiği üzere çokluğun bilinmesi bölünmez ve birlik arzeden genel kavramlarla mümkündür. Aklın çokluğu kavrama tarzı çokluğu birliğe irca etmekledir. Akıl çokluğu birlik altına alma işini benzerlik kurma, eşitleme, denkleştirme, örtüştürme olarak ifade edilen kıyas yoluyla ve ölçmeye çalıştığı nitelik ve niceliklerle ilgili birtakım genel kavramlar (cins, tür,

---

27 Doğan, Nuri, "Temel Kavramlar", *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, Pegem Akademi Yay., Ankara, 2020, s. 2-3.

28 Atılgan, H., Kan, A., Doğan, N., *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2013, s. 2913; Doğan, "Temel Kavramlar", s. 3.

29 Sönmez ve Gülderen, *Sosyal Bilimlerde Ölçme Aracı Hazırlama*, s. 10.

fasıl, hassa, had, sayı, şekil ...) oluşturarak yapar. Dolayısıyla çokluğun bilinmesi onun doğal ya da yapay birimler oluşturularak ölçülmesiyle mümkündür. Bu birler (birimler) çokluğun bütün ünitelerine yüklem olmada ortak sayılır.[30]

Ölçmeye ilişkin kavramlardan bir diğeri "ölçek" (ölçme aracı)dır. Ölçme aracı "bir ölçü aygıtının üzerinde çizgilerle ayrılmış bölüm, birim, oran" olarak ifade edilebilir. Bu unsurların tümü ölçme aracını oluşturur. Ölçme aracı ya da ölçek kavramı "ölçme sonuçlarını gösteren sayı ve sembollerin matematiksel ve istatistiksel özellikleri" anlamında kullanılır.[31] Örneğin uzunluk ölçme aracı olarak kullanılan metrede 10 mm 1 cm'ye, 10 cm 1 dcm'ye ve 10 dcm 1 m'ye karşılık gelir. Bir bütün olarak metre ve metredeki mm, cm ve dcm'lerden her biri birer birim olduğu gibi bir şeyin ölçülmek amacıyla kendileriyle karşılaştırıldığı şeyler olmaları bakımındanda bunlar aynı zamanda ölçektirler.[32]

Özellikle doğrudan gözlemlenemeyen ve ancak gözlemlenebilir davranışlar aracılığıyla varlığı ve boyutları hakkında ölçme ve değerlendirmeler yapılabilen psikolojik değişkenler söz konusu olduğunda bir ölçme aracına duyulan ihtiyaç çok daha fazladır. Bununla birlikte, taşıması gereken özellikler bakımından bu araç bireyin sadece ölçmeye konu edilen ilgili özelliğini uyarmalı ve birey de sadece o özelliğinin bulunuşluk derecesini yansıtacak tepki ölçüm düzeylerini o araç üzerinde bulabilmelidir. Bu niteliklere sahip bir davranış ölçme aracının geliştirilmesi örneğin bir sıcaklıkölçer veya basınçölçer geliştirmekten çok daha karmaşık ve zor süreçlerin

---

30 Kindî, *Resâil*, I, 132-133, 155, 160; Fârâbî, *Kitâbü'l-vâhid ve'l-vahde,* thk. Muhsin Mehdi, Dâru'l-beyzâ, Fas, 1990, s. 39-40, 43, 71, 81; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât,* I, 97-98, 101; a.mlf., *en-Necât,* nşr. Mâcid Fahrî, Beyrut, 1985, s. 444-445.

31 Turgut ve Baykul, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme,* s. 109.

32 Sönmez ve Gülderen, *Sosyal Bilimlerde Ölçme Aracı Hazırlama*, s. 5.

yetkinlikle yürütülmesini gerektirir. Ölçme ve değerlendirme faaliyetinde kullanılmak üzere bir ölçme aracının geliştirilmesi ve böylece ölçen bireyin yerine bir ölçme aracının konması ölçme ve değerlendirmedeki öznelliği nesnelliğe çıkarmak için gereklidir.[33]

Ölçme kavramıyla ilgili diğer bir kavram "ölçme kuralı"dır. Ölçmeye konu olan özelliğin belirli bir düzeyinin hangi sayı, sembol ya da sıfatla gösterileceğinin belirlenmesine "ölçme kuralı" denir. Buna göre, bir sınavda sorulan her bir sorudan alınacak aynı veya farklı puanları belirlemek ölçme kuralı belirlemek anlamına gelir.[34] Aynı şekilde, öğrencinin sayısal veya sözelci olmasına göre puanlamanın değişmesi, yanlış cevapların doğru cevap puanlarını düşürmesi ve sınavın süresi gibi hususlar da ölçme kuralı belirleme ile ilgili işlemlerdir.[35] Örneğin, toplam 100 puan üzerinden değerlendirilecek bir sınavda 4 adet yazılı yoklama sorusu belirlense ve sırasıyla her bir sorunun puanı 20, 15, 25, 40 olarak tespit edilse bu bir ölçme kuralı belirleme işlemidir.[36] Aynı şekilde "Masanın uzunluğu 165 cm'dir" yargısı da bir ölçme ifadesidir. Bu cümleden ölçmeye konu olan özelliğin bir cisme ait uzunluk olduğu anlaşılır. Gözlem ve ölçmeye konu olan bu özellik üzerindeki ölçme işlemi sonucunda ilgili özelliğin ölçüsü bir sayı ile ifade edilmiş ve bu sayı "165" olarak belirlenmiştir. "165" olarak belirlenen bu sayı "ölçüm" ya da "ölçme sonucu" olarak adlandırılır. Ölçme işleminde kullanılan birim ise "cm"dir. Masanın uzunluğunu ölmek için

---

33 Erkuş, *Psikolojide ölçme ve ölçek geliştirme,* s. 7; Michell, Joel, *Measurement in Psychology Critical History of a Methodological Consept, Cambridge University Press,* Edinburgh, 1999, s. 57 vd.

34 Doğan, "Temel Kavramlar", s. 7.

35 Özkan, Yeşim Özer, "Ölçme ve Değerlendirme ile İlgili Temel Kavramlar", Bayram Çetin (Ed.) *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme* içinde (s. 1-22), Anı Yayıncılık, Ankara, 2019, s. 3.

36 Turgut ve Baykul, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme,* s. 2.

kullanılacak ölçme aracının üzerindeki ne kadarlık uzunluğun "cm" olarak dikkate alınacağının belirlenmesi ise ölçme kuralı belirlemek anlamında gelir.[37]

Ölçüt (kıstas, kriter) kavramı da ölçmede sıkça kullanılır. Ölçüt "bir yargıya varmak için kullanılan değer ya da ilke" olarak tanımlanabilir.[38] Buna göre ölçüt karşılaştırma değeri, karar vermek için belirlenen sınır değer veya karar vermek için belirlenen asgari değeri ifade eder.[39] Dolayısıyla ölçüt ölçme faaliyetinde elde edilen ölçme sonuçlarının yorumlanmasına ve değer yargısına varmaya yardımcı olan referans çerçevesi olarak görülebilir.[40] Örneğin toplam 100 puanlık bir sınavdan 60 puan ve üstünde not alanların başarılı, 60 puan altında not alanların ise başarısız kabul edileceği düşünüldüğünde bu örnekteki "60 puan" geçme ve kalma kararının verilmesinde dikkate alınacak ölçütü temsil eder.[41]

Ölçme ile ilgili olarak değinilmesi gereken diğer önemli kavramlar "değerlendirme" ve "karar" kavramlarıdır. Değerlendirme "ölçme sonuçlarını bir ölçüte veya ölçütlere vurarak ölçülen nitelik hakkında bir değer yargısına varma süreci" olarak tanımlanır.[42] Değerlendirme herhangi bir şeyin değeri hakkında bir karar verme faaliyeti olarak da ifade edilebilir. Karar verme değeri tespit edilmeye çalışılan şey hakkında bilgi toplama ve toplanan bilginin bir takım standartlarla

---

37 Özkan, "Ölçme ve Değerlendirme ile İlgili Temel Kavramlar", s. 18.

38 Sönmez ve Gülderen, *Sosyal Bilimlerde Ölçme Aracı Hazırlama*, s. 12.

39 Doğan, "Temel Kavramlar", s. 11.

40 Turgut ve Baykul, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme,* s. 360.

41 Sönmez ve Gülderen, *Sosyal Bilimlerde Ölçme Aracı Hazırlama*, s. 12.

42 Turgut ve Baykul, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, s. 3; Sönmez ve Gülderen, *Sosyal Bilimlerde Ölçme Aracı Hazırlama,* s. 13.

karşılaştırılması yoluyla işletilen bir süreçtir. Bu karşılaştırma sonucunda elde edilen değer ise karardır.[43] Değerlendirme hakkındaki tanımlar dikkate alındığında da değerlendirme faaliyetinin bir süreç olduğu ve bu sürecin ölçme, ölçüt ve karar olmak üzere üç ögeden oluştuğu ve bunlara bağlı olarak üç aşamada gerçekleştirildiği görülür.[44] Ölçme ve karar vermenin de değerlendirme sürecindeki aşamaları temsil ettiği düşünüldüğünde değerlendirme sürecinin diğer her iki aşamayı da içine alan daha kapsamlı bir süreç olduğu söylenebilir. Buna göre değerlendirme, ölçme sonucunun bir ölçütle karşılaştırılması ve karara varılması için gerekli işlemlerin tümünü kuşatan en kapsamlı süreç olarak dikkate alınabilir.[45]

Örneğin bir hastanın vücut sıcaklığı ölçülüp onun 38 °C olduğunu tespit etmek bir ölçmedir. Bir ölçütü esas alarak bu ölçme sonucu üzerinden bir yargıya varmak ise değerlendirmedir. Bir insanın vücut sıcaklığının 36 °C üstünde olmasının anormal bir durum olarak kabul edilmesi bu değerin ölçüt olarak belirlenmesi demektir. Buna göre örneğin 38 °C vücut sıcaklığına sahip olan bir kişinin hasta olduğu yargısına varmak değerlendirme yapmak anlamına gelir.[46]

---

43 Turgut ve Baykul, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, s. 1.

44 Yaşar, Metin "Ölçme ve Değerlendirmenin Önemi", Satılmış Tekindal (Ed.), *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme* içinde, III. Bsm., Ankara: Pegem Akademi Yay., 2011, s. 4; a.mlf., "Ölçme ve Değerlendirme ile İlgili Temel Kavramlar", Satılmış Tekindal (Ed.), *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme* içinde, III. Bsm., Ankara: Pegem Akademi Yay., 2011, s. 12.

45 Özkan, "Ölçme ve Değerlendirme ile İlgili Temel Kavramlar", s. 13.

46 Sönmez ve Gülderen, *Sosyal Bilimlerde Ölçme Aracı Hazırlama,* s. 14.

II. SOSYAL BİLİMLERDE DAVRANIŞ ÖLÇME

A. Sosyal Bilimlerde Davranış ve İlgili Kavramlar

Davranış bilimleri, psikoloji ve sosyal psikoloji başta olmak üzere sosyal bilim dallarında davranış kavramı merkezi bir konuma sahip olup davranış için farklı tanımlar yapılmıştır. "Bir kişi veya olay karşısında takınılan tutum", "bireyin içinde bulunduğu toplumsal, ekonomik, kültürel koşullar dolayısıyla geliştirdiği ve kişiyi kendisiyle aynı durumdaki kimselere yaklaştıran davranımların tümü", "Kişinin özellikle ahlak bakımından gösterdiği davranım" şeklindeki tanımlar bunlardan bazılarıdır.[47]

Davranış kavramıyla ilgili tanımlarda yer alan ve ilgili bağlamlarda sıkça davranışla birlikte anılan başlıca kavramlar "davranım", "eylem" ve "tutum" kavramlarıdır. İlgili kavramların sosyal bilimlerdeki tanımları dikkate alındığında farklı yaklaşımlardan beslenen tanımlara yer verildiği görülür. Bunlardan "davranım" kavramı için "bir organizmanın uyarımlara karşı yaptığı, görülen, görülmeyen her türlü bedensel, fizyolojik, zihinsel ve duygusal tepki" veya "Bzir organizmanın belli bir gereksinimini karşılamak için gösterdiği çaba ve etkinlik" gibi farklı tanımlara rastlanır.[48]

Davranışla ilgili bağlamlarda kullanılan diğer bir kavram "eylem" dir. Sosyal bilimlerde "eylem" kavramının genel olarak "her türlü bilinçli devinim (aksiyon, fiil, davranış)" veya "bir etkinliğin sonucu (edim)" tanımlandığı ve bu çerçeveye uygun düşen içeriklerle kullanıldığı görülür.[49]

---

47 Bakırcı, Rasim, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2016, s. 412.

48 Bakırcı, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, s. 412.

49 Bakırcı, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, s. 632.

Literatürde davranış kavramıyla birlikte en sık kullanılan kavram "tutum"dur. Tutum (ing. "attitude") kavramı Fransızca kökenli bir terim olup aslen İtalyanca *attitudine* ve geç Latince'deki *aptitūdō* ve *aptitūdin* kelimelerine dayanır.[50] "Harekete hazır" anlamında kullanılan "attitude" kelimesi Türkçe'de "tutum" kavramıyla karşılanır. Sosyal bilimlerde genel kabul görmüş bir yaklaşıma göre tutum "bireyin psikolojik bir objeye ilişkin düşünce, duygu ve davranışlarını düzenli bir biçimde oluşturan eğilim" olarak tanımlanır.[51] Kavrama ilişkin tanımlarda tutumun farklı boyutları itibara alınmış ve bu nedenle birbirinden farklı tanımlar teklif edilmiştir. Örneğin diğer bir bakış açısına göre tutum "…oldukça organize olmuş uzun süreli duygu, inanç ve davranış eğilimleri" olarak tanımlanmıştır. İfade farklılıkları bir yana kavrama ilişkin bütün tanımlarda tutumun özellikleri hakkındaki kanaatler onun "somut bir objeye veya soyut bir kavrama ilişkin", "bireyin duygu ve düşüncelerine yön veren", "birey tarafından benimsenme ya da karşı durma şeklinde beliren öğrenilmiş öz eğilimler" olduğu noktasında birleşir.[52]

Tutumlar davranışlarla sıkı ilişkisi nedeniyle sosyal bilimlerde ölçme ve değerendirme çalışmalarına konu olan ve bu nedenle doğru yöntem ve araçlarla

---

50 Altmann, Tanya K., "Attitude: A Concept Analysis", *Nursing Forum,* Volume 43, No. 3, July-September 2008, s. 145.

51 Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve İnsanlar -Sosyal Psikolojiye Giriş-",* Evrim Yay., İstanbul, 2006, 102; Salih Güney, *Sosyal Psikoloji,* Nobel Yay., Ankara, 2009, s. 121; Allport, W. G., "Attidudes", C. Murchisoned (Ed.), *Handbook of Social Psychology* içinde (s. 797-844), Clark University Press, Worcester, 1935, s. 810.

52 Arkonaç, Sibel Ayşen, *Sosyal Psikoloji*, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul, 2001, s. 158; Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı -Psikolojinin Temel Kavramları-*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2006, s. 521; Tavşancıl, Ezel, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi,* Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2010, s. 65; İnceoğlu, Metin, *Tutum Algı İletişim,* V Yayınları, Ankara, 1993, s. 15.

ölçülmesi gereken psikolojik değişkenlerden biri olarak dikkate alınır. Bir şeyin ölçülmesi o şeyin nasıl tanımlandığı ile ilişkili bir durum olduğu gibi tutumların ölçülebilmesi de öncelikle onların nasıl tanımlandığıyla ilişkili bir durumdur. Genel anlamda "belirli bir nesne, gerçeklik, olgu, durum, fikir ya da kavrama karşı öğrenilmiş, olumlu ya da olumsuz tepkide bulunma eğilimi"[53] olarak da tanımlanan tutum kavramı, daha ziyade bireyin herhangi bir olgu, yargı ya da fikre karşı hangi konumda olduğunu ifade etmek için kullanılır. Bireylerin olgu, olay ve nesnelere atfettiği değer tutumun ölçülmesi yoluyla saptanır ve açığa çıkarılır. Sosyal bilimlerdeki ölçme faaliyetlerinde tutum, "tamamen benimseme" ile "tamamen karşı çıkma" arasındaki bir noktada ve bu iki boyut arasında yer alan bir konumla derecelendirilir.[54]

Doğrudan gözlemlenemeyen bir özellik oluşu bakımından tutum, bireyin ancak gözlenebilir davranışlarından yapılacak çıkarsamalar yoluyla sahibine atfedilen bir eğilim olarak değerlendirilir.[55] Dolayısıyla tutum ya da tutuculuk kişinin sahip olduğu ve benimsediği (bir anlamda tuttuğu) fikir, kabul ve inançları ifade eder. Tutum bâtınî (içsel) bir durum oluşu nedeniyle duyu organlarıyla algılanamaz; ancak söz ve davranış gibi gözlenebilir ve algılanabilir bazı davranışlara sebep olur ve sebep-müsebbeb ilişkisi kurularak tutum hakkında değerlendirmeler yapılabilir. Buna göre davranışlar bir takım tutumların göstergesi kabul edilerek onlara atfedilir.

---

53 Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve İnsanlar,* s. 102; Güney, Salih, *Sosyal Psikoloji,* Nobel Yay., Ankara, 2009, s. 121; Tezbaşaran, A., *Likert Tipi Ölçek Geliştirme Kılavuzu,* Türk Psikologlar Derneği Yayınları, II. Bsm., Ankara, 1997, s. 1.

54 Silah, Mehmet, *Sosyal Psikoloji -Davranış Bilimi-,* Gazi Kitapevi, Ankara, 2000, s. 5.

55 Bkz. Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve İnsanlar,* s. 102 vd.; Baysal, Ayşe Can, *Sosyal ve Örgütsel Psikolojide Tutumlar,* İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Yay., İstanbul, 1981, s. 14-19.

Davranış ise genel olarak bir bireyin açık eylemleri olarak tanımlanır. Birey tarafından dışa vurulan bu kişisel fenomenlerin her biri, kişinin sahip olduğu mevcut tutumları oluşturan ve dönüştüren dinamik güçlerin merkezinde yer alır. Benzer şekilde, tutumlarla duygulanımlar, inançlar ve davranışlar arasında da karşılıklı bir etkileşim söz konusudur.[56]

Benzer bir diğer tanıma göre psikolojik anlamda davranış "canlıların dış dünyaya karşı gösterdikleri her türlü bilişsel, duyuşsal ve psikomotor (bedensel-fiziksel) tepkilerin genel adıdır. Söz konusu bilişsel, duyuşsal ve psikomotor boyutlar birbiri ile etkileşim halindedir ve davranış bu etkileşimler sonucunda ortaya çıkar."[57]

B. Sosyal Bilimlerde Davranış Ölçmenin Anlamı, Önemi ve Gereği

Genel olarak modern bilimlerde bilginin nesnelliği sayısal olarak ifade edilebilirliğine, bunun için de gözlemlenebilir ve ölçülebilir olmasına bağlı kabul edilir. Modern bilim çevrelerinde ölçmenin önemi ve gereğine işaret edilen bağlamlarda kendisine sıkça atıfta bulunulan Lord Kelvin'in ölçme hakkındaki söylemleri bu bakış açısını yansıtır. Kelvin, "ne hakkında konuştuğunuzu ölçebildiğiniz ve onu sayılarla ifade edebildiğinizde ancak o zaman konuştuğunuz şey hakkında bir şeyler bilmiş olursunuz. Fakat ölçemediğiniz ve sayılarla ifade edemediğiniz zaman bilginiz yetersizdir. Bu, bilginin başlangıcı olabilir, ancak konu

---

[56] Albarracin, Dolores, Johnson, Blair T., Zanna, Mark P., "Attitudes: Introduction and Scope", Albarracin, Dolores, Johnson, Blair T., Zanna, Mark P. (Ed.), *The Handbook of Attitudes* içinde (3-20), L.E.A. Publishers, New Jersey-London, 2005, s. 3.

[57] Levitis, Daniel; Lidicker, Jr, William Z.; Freund, Glenn (Haziran 2009). "Behavioural biologists do not agree on what constitutes behaviour", *Animal Behaviour*, (Haziran 2009), 78 (1), s. 103-110.

ne olursa olsun, bilim aşamasına henüz ilerlememişsinizdir" derken modern bilimin bilgi ve nesnellik hakkındaki genel tavrını ortaya koyar.[58]

Diğer araştırma konuları gibi davranış da modern bilimlerde ölçmenin konusu olmuştur. Çünkü davranış biyoloji, psikoloji, tıp ve sosyal bilimlerin birçok alanında merkezi bir öneme sahiptir. Biyolojik bilimlerde davranış, sinirbilim, bilişsel bilim ve ekoloji arasındaki bağlantı noktasında yer alır. Davranış psikoloji başta olmak üzere sosyal bilimlerin çoğu alanının merkezi kavram ve konularından biridir. Antropoloji, iletişim, eğitim, ekonomi, beşeri coğrafya, hukuk, dilbilim, siyaset bilimi, halk sağlığı, güvenlik ve sosyoloji, insan davranışının ve sonuçlarının tanımlanmasını ve anlaşılmasını başlıca araştırma konusu edinen disiplinlerdir. Sosyal bilimlerdeki genel yaklaşıma göre iklim değişikliği, bulaşıcı hastalık salgınları, obezite, ruh sağlığı, jeopolitik çatışmalar ve terörizm dâhil olmak üzere insan türünün karşılaştığı büyük sorunların çoğu, insan davranışının yansımalarıdır. Sözü edilen sorunların altında yatan davranışın doğru ve güvenilir tanımları, bunları anlamak ve bunları ele almak için gerekli değişiklikleri uygulamak için kritik öneme sahiptir. Davranışın birçok disiplindeki merkezi önemi göz önüne alınarak ilgili alanlardaki araştırmacılar davranışı doğru ve güvenilir bir şekilde nasıl ölçeceklerini anlamayı, iyi ve kötü ölçümleri nasıl ayırt edeceklerine yönelik yöntemler geliştirmeyi öncelikli hedeflerden birisi olarak tayin etmişlerdir.[59]

Sosyal bilimlerde ve özellikle de uygulamalı psikoloji ve psikometride davranışları ölçmenin anlamı ve hedefi insan tanımlarında daha objektif yargılara ulaşmak ve insan psikolojisindeki bireysel farklılıkları doğru tespit etmektir. Davranış

---

58 Finkelstein, "Theory and philosophy of measurement", I, 2.

59 Bateson, Melissa, Martin, Paul, *Measuring Behaviour An Introductory Guide*, Cambridge University Press, New York, 2021, s. 12.

ölçmede araştırılan ana konu, insanların farklılık gösterme yollarının neler olduğu ve bu farklılıkların nesnel olarak nasıl ölçülebileceğidir.[60] Dolayısıyla bireysel farklılıkların psikolojisi, insanların farklılaşma biçimlerini tanımlamaya ve bunların nasıl ve neden ortaya çıktığını anlamaya çalışır ve bu nedenle bugün uygulamalı psikolojide değerlendirme araçları yaygın olarak kullanılmaktadır. Psikolojik değerlendirme, tanımlamak, tahmin etmek, açıklamak, teşhis koymak ve karar vermek için birden fazla kaynaktan gelen bilgilerin entegrasyonunu ifade eder. Psikometri, puanların karşılaştırılmasını sağlayan ölçekler kullanılarak standardizasyona tabi tutulmuş, insanların özelliklerini ölçen araçlardır. [61]

İnsan davranışını ölçmek onun yapısını ve bileşenlerini tanımaya ve bu bileşenler arasındaki ilişkileri çözümlemeye bağlıdır. Davranış bilimlerindeki genel kabul davranışın inanç ve duyguların bileşiminden doğduğu yönündedir. Dolayısıyla davranışı ölçmek onun varlığına aracılık eden duygu ve düşünceyi ölçmektir. Hiç şüphesiz davranışın ardındaki örtük özellikler olarak niyet ve irâde de duygu ve düşüncenin farklı boyutları olarak davranışla bağlantılıdır. İnsan davranışını anlama çalışmalarında bu özelliklerin hepsi birbiriyle ilişkili olarak değerlendirilmekle beraber insana ait sözkonusu psikolojik özellikler, bilişsel (cognitive), duyuşsal (affective) ve devinimsel (psycho-motor) olmak üzere üç ana grupta ele alınır. Bilişsel özellikler içsel veya dışsal herhangi bir durum algılandıktan sonraki tüm bilgi işleme süreçlerini; duyuşsal özellikler hoşlanma, kaygı, nefret gibi duygusal ve kişilik, tutum, ilgi gibi bireye ait diğer özellikleri ifade ederken devinimsel özellikler ise birey tarafından dışavurulan ve doğrudan gözlenebilen davranışları kapsar.[62]

---

60 Coaley, *An Introduction to Psychological Assessment and Psychometrics*, s. 2-3.

61 Coaley, *An Introduction to Psychological Assessment and Psychometrics*, s. 6.

62 Erkuş, *Psikolojide ölçme ve ölçek geliştirme,* s. 23; Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve İnsanlar,* s.103.

Kişilerin tutum ve davranışlarının ölçmeye konu edilmesi ve bunun için ölçme araçları geliştirilmesi onlar hakkında bir takım kararların alınabilmesi içindir. Bu kararlar kimi zaman hayatî öneme sahiptir. Gündelik hayatta insanlar bu ölçme araçları sayesinde bir işe kabul edilip edilmeyecekleri, bir okula girip giremeyecekleri vb. bilgileri öğrenebilmekte ve bu ölçme araçlarına dayanarak, sonuçları ilgili birey için hayatî önem arz eden kararlar alınabilmektedir.

Sosyal bilimlerde ölçme ile ilgili çalışmalarda ölçmenin önemine ve gereğine vurgu yapıldığı gibi davranış çalışmaları açısından ölçmenin faydalarına da dikkat çekilir. Bunlar arasında sıkça zikredilenler şunlardır:[63]

- Ölçmenin en önemli faydası, öznel yargıyı en aza indiren ve teorilerin test edilmesini mümkün kılan bir nesnellik sağlamasıdır.

- Ölçüm, nicelleştirme ile sonuçlanır. Bu, kişisel yargılardan daha fazla detayın elde edilmesini mümkün kılar.

- Ölçme sayesinde davranışlara ilişkin daha ince etkiler gözlemlenebilir, nitelikler ve ilişki kalıpları hakkında kesin açıklamalar için istatistiksel analiz yapılabilir hale gelir.

- Ölçüm meslekten veya sıradan insanlar arasındaki iletişimi kolaylaştırır ve daha nitelikli hale getirir. Çünkü standartlaştırılmış ölçümler ortak bir dil ve anlayış sağlar.

C. Sosyal Bilimlerde Davranış Ölçme ve Değerlendirme Süreci

Genel olarak her ölçme faaliyeti belli bir takım işlemlerin gerçekleştirilmesi ile yürütülen bir süreçtir ve davranış ölçme süreci de belli aşamalar üzerinden gerçekleştilir. Anahatlarıyla bu aşamalar; a) ölçülecek özelliğin belinlenmesi, b) bir

---

63 Coaley, *An Introduction to Psychological Assessment and Psychometrics*, s. 4.

ölçme aracı kullanılarak ölçüm işleminin yapılması ve c) ölçme sonucunun ifade edilmesi olmak üzere üç başlık halinde sıralanabilir ve ilgili aşamalar hakkında özetle şunlar söylenebilir:

1. Ölçülecek Özelliğin Belirlenmesi

En geniş anlamıyla ölçmenin konusu herhangi bir şeydeki herhangi bir özelliktir. Buna göre ölçme işlemi belli bir şeyin belli bir özelliğe sahip olup olmama durumunu ve ilgili özelliğin o şeyde bulunma derecesini saptama faaliyeti olarak görülebilir. Belli bir özelliğe sahip olup olmama veya ilgili özelliğin bir nesnede bulunma derecesi nesneden nesneye veya aynı nesne için duruma, yer ve zamana göre farklılık gösterir. Dolayısıyla ölçme ihtiyacının nesnelerdeki özelliklerin derecesinin farklılaşmasından ve bir takım amaçların gerçekleştirilebilmesi için bu farkları bilme ihtiyacından doğduğu söylenebilir.[64]

Bir ölçme faaliyetinden söz edebilmek için öncelikle ölçmeye konu olacak niteliğin belirlenmesi ve başka niteliklerle karışmayacak şekilde onlardan ayırt edilmesi gerekir. Ağırlık, uzunluk ve renk gibi nitelikler doğrudan gözlenebilir ve ölçülebilirken zekâ, başarı ve kişilik gibi nitelikler için farklı gözlem ve ölçme teknikleri kullanılır.[65]

Örneğin eğitim alanındaki ölçme faaliyetleri bireyde bulunması istenen ve uygulanan eğitim programı çerçevesinde bireye kazandırılması amaçlanan bilişsel, duyuşsal ve devinişsel özellikleri konu alır. Bireyden bireye ve aynı birey için zaman, zemin ve bağlama göre farklılık gösteren bu özellikler eğitim çalışmalarında ölçme ve

---

[64] Yaşar, Metin "Ölçme ve Değerlendirme ile İlgili Temel Kavramlar", Satılmış Tekindal (Ed.), *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme* içinde, III. Bsm., Ankara: Pegem Akademi Yay., 2011, s. 16-17.

[65] Karaca, Erol, "Ölçme ve Değerlendirmede Temel Kavramlar", Müfit Gömleksiz – Serdar Erkan (Ed.), *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme* içinde, II. Bsm., Nobel Yay., Ankara, 2010, s. 4.

değerlendirmenin konusu olur.[66] Dolayısıyla eğitim alanındaki ölçme çalışmalarında öncelikli olarak bilişsel, duyuşsal veya devinimsel özelliklerden hangisinin ölçüleceği belirlenir. Zira bu türlerine göre özelliklerin ölçümü için farklı yöntem, teknik ve araçlar kullanılır. Bu nedenle ölçme faaliyetinin ilk aşaması ölçülecek özelliğin belirlenmesidir.[67]

2. Ölçme İşleminin Gerçekleştirilmesi

Ölçmeye konu olan özelliğin değerini nesnel olarak tespit edebilmek amacıyla bir yöntem ve ölçme aracı kullanmaya ihtiyaç vardır. Ölçülecek özellik için belirlenecek ölçüm değerinin duyu organlarıyla tam olarak saptanamaması nedeniyle ölçme araçlarından yararlanılır. Dolayısıyla ölçme araçları gözlem duyarlılığını artırmak ve bu sayede daha nesnel, daha doğru ve hassas ölçümler yapmaya yardımcı olur. Ölçme araçları ölçme hatalarının en aza indirilmesi, standart birimler üzerinden ölçme faaliyetinin kolaylaştırılması ve elde edilen ölçüm sonuçlarının amaca uygun şekilde değerlendirilmesine imkân verir.[68] Ölçülecek özellik belirlendikten sonraki aşamada bir ölçme tekniği ve ölçme aracı belirlenir. Ölçme aracının ölçmeye konu olan özelliği doğru şekilde ölçmesine dikkat edilmelidir. Buna ölçme aracının "geçerlik ve güvenilirlik" özelliği denir.[69]

Sosyal bilimlerde kullanılan davranış ölçme araçları genellikle bireylerin özbildirimlerine ya da bir başkası tarafından yapılan gözlemlere dayanır. Psikolojik değişkenler ölçme faaliyetini gerçekleştiren kişi tarafından davranışları ölçülmek istenen bireylere sunulacak testlerde yer alan maddeler kullanılarak yapılır. Bunun

---

66 Yaşar, "Ölçme ve Değerlendirmenin Önemi", s. 4.

67 Yaşar, "Ölçme ve Değerlendirme ile İlgili Temel Kavramlar", s. 17.

68 Karaca, "Ölçme ve Değerlendirmede Temel Kavramlar", s. 6.

69 Yaşar, "Ölçme ve Değerlendirme ile İlgili Temel Kavramlar", s. 17.

dışında diğer bir ölçme türü olarak cevaplama-puanlama türü de son yıllarda sıkça kullanılmaktadır.[70] Sosyal bilimlerde davranışları ölçmek için kullanılan testler farklı yöntem ve kuramlara göre hazırlanır. Bu yöntemler arasında en bilindik olanlar Thurstone'un "yargıcı yaklaşımı", Likert'in "denek tepkilerine dayalı ölçek geliştirme yaklaşımı", Guttman'ın "birikimlilik ölçeği yöntemi"dir.[71]

3. Ölçme Sonucunun İfade Edilmesi: Değerlendirme/Değerleme

Ölçme işleminde son aşama ölçmeye konu olan niteliğin ölçme aracındaki karşılığını sayı, sembol veya sıfatlarla ifade etme aşamasıdır. Ölçülen niteliğin değerini ifade eden sayı ve semboller "ölçme sonucu" olarak adlandırılır.[72] Bu aşamada öncelikle ölçülen niteliğe uygun olan sayı ve somboller belirlendiği bu aşamada ölçülmesi amaçlanan niteliğin her bir parçası için hangi değerlerin verileceği de belirlenir. Belirlenen bu değerlere "ölçme kuralı" denir. Daha sonra da bütün olarak gözlenen niteliğe hangi ölçme sonucunun verileceği kararlaştırılır.[73]

Örneğin, toplam 100 puanlık bir sınavda sorulmak üzere dört adet yazılı yoklama sorusu hazırlanmış ve bu soruların puanları sırasıyla 10, 20, 30, 40 puan olarak belirlenmiş olsa yapılan bu işlemler bir ölçme aracı hazırlamak ve o araç için bir ölçme kuralı saptama aşamalarına tekabül eder. Sınav yapıldıktan sonra örneğin bir öğrenciye ilgili sorular için sırasıyla 10, 30, 0, 20 puanları verilmiş olsa bu aşamada gerçekleştirilen işlem ölçme aşamasıdır. Daha sonra bu öğrencinin ilgili derse ait not ortalamasının hesaplanarak bunun 2,50 saptanması ise değerlendirme işlemidir.

---

70 Erkuş, *Psikolojide ölçme ve ölçek geliştirme,* s. 83, 102.

71 Erkuş, *Psikolojide ölçme ve ölçek geliştirme,* s. 66- 87, 103.

72 Yaşar, "Ölçme ve Değerlendirme ile İlgili Temel Kavramlar", s. 17.

73 Karaca, "Ölçme ve Değerlendirmede Temel Kavramlar", s. 4.

Değerlendirme sonucu olarak elde edilen bu notun bir ölçütle karşılaştırıldıktan sonra nihai sonucun ifade edilmesi ise karar işlemidir. Örneğin okuldaki sınav yönetmeliğinde geçme ölçütü olarak "ortalama notu en az 2.00 olan öğrenci ilgili dersten geçer" hükmüyle belirtilmiş olduğu düşünülse bu ölçüt dikkate alınarak öğrencinin ilgili dersten geçtiği yargısına varılması ölçme işleminin karar aşamasına karşılık gelir.[74]

III. FIKIHTA DAVRANIŞ ÖLÇME VE DEĞERLENDİRME

A. İslâm Düşüncesinde Amellerin Ölçülmesi

Fıkıhta amel ölçme fikri bir takım kelâmî-felsefî temellere ve bu temellerden beslenen kabullere dayanır. Zira ölçmenin temel kabullerinden biri doğada var olan her şeyin bir miktar sahibi olduğu ve miktar sahibi olan her şeyin ölçülebileceği fikridir.[75] Kur'ân-ı Kerîm'de "kadr" ve "miktar" hakkındaki ilgili ayetler referans alınarak bu yargı "bir şey yaratılmışsa bir miktar oluşturur ve miktarı olan her şey ölçülebilir" şeklinde tadil edilebilir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de varlıktaki ölçü, ahenk ve nizama dikkat çekmek üzere "kader", "kıst", "takvim", "tesviye", "mîzân" vb. kavramların kullanıldığı görülür.[76] İlgili ayetlerde her şeyin bir ölçüye göre yaratıldığı, Allah katında her şeyin bir miktarının bulunduğu belirtilir; ölçmeye konu olan

---

74 Turgut ve Baykul, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, s. 2.

75 Thorndike, E. L., "The nature, purposes, and general methods of measurements of educational products". G. M. Whipple (Ed.), *Seventeenth yearbook of the national society for the study of education* içinde, Public School Publishing, (Vol. 2) 1918, s. 16.

76 Çağrıcı, Mustafa, "Ahenk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları,* İstanbul, 1988, I, 515.

şeylerin doğru şekilde, doğru araçlarla ölçülmesi emredilir ve ölçüde aşırıya gidilmemesi için de ölçünün (mîzân) vaz' edildiğine dikkat çekilir.[77]

Hâdis olan her varlığın yaratılmış olduğu ve yaratılmış her varlığın bir miktara sahip bulunduğu yönündeki küllî bilgi dikkate alınarak amellerin de yaratılmış olduğu ve dolayısıyla onların da ölçme ve değerlendirmeye konu olacağı sonucuna varılır. Nitekim amellerin de yaratıldığına işâret eden âyetler bu çıkarımı teyid eder.[78] Ebû Hanîfe'nin de bu tür bir kıyas ve çıkarımda bulunarak itikâdî, ahlâkî ve fiilî olmak üzere amellerin de bütün boyutlarıyla ölçmeye konu edilebileceğini, bunun için bir yöntemin geliştirilebileceği ve dolayısıyla ameller hakkında değerlendirme yapabilmek (hüküm) için onları ölçmek (kıyâs) gerektiği sonucuna vardığı düşünebilir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin kendisine nispet edilen akide metinlerinde amellerin doğası ve yaratılmışlığı ile ilgili kelâmî görüşlerini ilgili âyetlere yaptığı atıftlarla birlikte ortaya koyduğu görülmektedir.[79] Ona göre bütün fiiller kesb bakımından kullara isnad edilirken yaratma bakımından Allah'a isnad edilir.[80] Fiillerin (ef'âl) ve söylemlerin (akvâl) kesb bakımından sahibi olan insan Allah tarafından yaratılmıştır. İnsan Allah tarafından yaratılmış olduğuna göre ona ait fiillerin de Allah tarafından yaratılmış olduğu anlaşılır.[81] Ebû Hanîfe'nin, kendisine

---

77 İlgili âyetler için bkz. Ra'd, 13/8; Kamer, 54/49; İsrâ, 17/35; Hûd, 11/84-85; Rahmân, 55/7-9.

78 Bkz. Sâffât, 37/96.

79 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsat,* s. 50-51.

80 [وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم، والله تعالى خالقها] Bkz. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber,* s. 55. Ayrıca bkz. a.mlf., *el-Fıkhu'l-Ebsat,* s. 35; Beyâzîzâde, *el -Usûlü'l-münîfe,* s. 42, 64, 254.

81 [نقرُّ بأنَّ العبدَ مع جميع أعمالِه و أقواله ومعرفتِه وإقرارِه مخلوقٌ، فلمَّا كان الفاعلُ مخلوقاً فأفعالُه أولى أن تكون مخلوقةً] Bkz. Ebû Hanîfe, *Vasıyyetü'l-İmâm Ebî Hanife en-Nu'mân*, thk. Ebû Muâz Muhammed b. Abdülhay, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1997, s.45; Bâbertî, Ebû Abdullah Ekmeleddin Muhammed b.

nispet edilen küllî fıkıh tanımını formüle ederken de kesb ile ilgili âyetlerden esinlendiği, amellerin yaratılmışlığı ile ilgili fikirlerinin ve buna bağlı olarak kesb anlayışının bu tarifi ortaya çıkaran belirleyici unsurlar olduğu yönündeki değerlendirmeler bu açıdan dikkat çekicidir.[82]

Kur'an ve sünnette amellerin tartılmasıyla ilgili bilgiler de İslâm düşüncesinde amel ölçme fikrinin beslendiği arka plan hakkında önemli ipuçları verir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan "hardal tanesi ağırlığınca amel"[83], "zerre ağırlığınca hayır ve şer amel"[84] ifadeleriyle, bazı hadislerde geçen tartılacak ameller içinde mizanda en ağır basacak amelin güzel ahlak olduğu,[85] tesbih ve hamdin mizanı dolduracağı,[86] cenâzeye katılan kimseye iki kırât hasene verileceği ve bir kırâtın Uhud

---

Muhammed (786/1384), *Şerhu Vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. Muhammed Subhî el-'Âyidî-Hamza Muhammed Vesîm el-Bekrî, Dâru'l-feth, y.y., 2009, s. 105, 107; Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber,* s. 53-54; Beyâzîzâde, *el -Usûlü'l-münîfe,* s. 99.

82 Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît,* I, 22; Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-sürûr,* s. 150. Ayrıca bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, "Kesb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* Ankara, 2002, XXV, 304; Kahraman, Hüseyin, *Mâtürîdî ve Nesefî'de Kesb Teorisi*, (Yüksek Lisans Tezi, 2010), Yüzüncü Yıl Ünv. SBE., s. 26-32.

83 Lokmân, 31/16.

84 Zilzâl, 99/7-8. Benzer âyetler için ayrıca bkz. A'râf, 7/8-9; Kāri'a, 101/6-8.

85 Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (v. 275/889), *Sünenü Ebu Dâvûd*, I-III, y.y., Beyrut, 1988, *Edeb*, 8; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî (v. 279/892), *Sünenü't-Tirmizî*, y.y., Beyrut, ts., *el-Birr ve's-Sıla*, 62; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî (241/855), *el-Müsned,* thk. Sıdki Muhammed Cemil Attar, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1991, nr: 27496.

86 Buhârî, *Eymân*, 18; Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, en-Nîsâbûrî (v. 261/875), *Sahîhu Müslim*, I-V, Beyrut: y.y., ts, *Zikr*, 10; Tirmizî, *Daavât*, 60; İbn-i Mâce, *Edeb*, 56.

dağına denk olduğu[87] türünden ifadeler amellerin de aslında ağırlık ya da hacim sahibi varlıklar olduğunu, dolayısıyla keyfiyetini bilemediğimiz bir şekilde ağırlık veya hacim için kullanılan birimlerle ölçülebileceğini akla getirir. Yine bazı âyet ve hadislerde geçen benzer ifadeler soyut varlıkların tasavvur edemeyeceğimiz bir şekilde somutlaştırılacağını ve nicel ölçümlere konu edilebileceğini düşündürür. Örneğin ilgili âyet ve hadislerdeki kelimelerin anlamlarına mecâz değil hakikat olarak itibar edildiğinde "zerre ağırlığınca hayır amel" ifadesi ölçülen şeyin amel olduğu, onun için atanan birimin "miskal" olduğu, dolayısıyla amellerin ağırlık sahibi ve bu nedenle de tartılarak ölçmeye konu olabilen gerçeklikler olarak itibara alınabileceği anlamına gelir. Dolayısıyla bir takım hikmetlere binâen fıkıhta ameller için sayısallaştırma yoluna gidilmediğinden söz edilebilir ancak amellerin sayısal olarak ifadesi ve bunun için itibari bir takım değerler kullanılmasının mümkün olduğu söylenebilir. Nitekim İslâm düşüncesinde amellerin miktarı ve ölçmeye konu olması üzerine yapılan tartışmalarda onların gerçek anlamda niceliksel ölçmeye konu olacağı ancak bunun keyfiyetinin ancak ahirette ameller tartıldığında görüleceği yönünde yaklaşımlar ortaya konmuştur. Diğer bazı değerlendirmelerde ise amellerin mânevî varlıklar (a'râz) türünden olup maddî ve fizîkî anlamda ölçme ve tartmanın konusu olamayacağından söz edilmiş ve bu nedenle amellerin tartılmasından maksadın bizzat amellerin kendisinin değil onların kayıtlı bulundukları sayfaların (amel defteri) veya bu davranışların sahibi olan kişinin tartılması olabileceği yönünde yorumlar yapılmıştır.[88]

---

87 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî (v. 256/870), *Sahîhu'lİmam el-Buhârî = el-Camiu's-sahîh,* el-Matbaatü'l-Hayriyye, Kahire, 1887, *Cenâiz,* 59; Müslim, *Cenâiz,* 52, 53. Ayrıca bkz. Nesâî, *Cenâiz,* 79; İbni Mâce, *Cenâiz,* 34.

88 İlgili tartışmalar için bkz. Eş'arî, Ebü'l-Hasan b. Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak (v. 324/936), *Makālâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, tsh. Hellmut Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963, II, 164-65; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille,* s. 42-43. Ayrıca bkz. İbn Hacer, Ebü'l-

Hz. Ömer'e nispet edilen "hesaba çekilmeden önce kendinizi hesaba çekiniz ve amelleriniz tartılmadan önce amellerinizi tartınız"[89] sözü ve benzeri ifadeler dikkate alındığında sahabe neslinden itibaren amellerin ölçülmesi hakkında bir söylemin var olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre, amelleri ölçmenin anlamı ve keyfiyetine yönelik bir ilginin erken devirlerden itibaren tevârüs edilerek konuya ilişkin meselelerin fıkıh ilminin teşekkülüyle birlikte bir araştırma alanına dönüştürüldüğünü söylemek mümkündür.

B. Fıkıh Tarihinde Amel Ölçme Fikri

İslâm düşünce tarihinde Ebu Hanîfe'nin ölçme (kıyâs) konusuna olan ilgisi, ameller hakkındaki çalışmaları ve bu çalışmalardaki öncü rolüne dikkat çeken rivayetler göz önüne alındığında amellerin ölçülmesini bir araştırma alanı olarak başlatan, bu alanın araştırma sorularını ilk olarak formüle eden, ilgili sorulara cevaplar teklif eden ve böylece fıkhı müstakil bir araştırma alanı ve dolayısıyla bir ilim dalı hüviyetine kavuşturan ilk kişinin Ebû Hanîfe olduğu ve bu nedenle onun, fıkhın vâzı'ı ve fıkıh paradigmasının sahibi olduğu söylenebilir.[90] Dolayısıyla Ebû Hanîfe'den

---

Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed Askalânî (v. 852/1449), *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî,* nşr. Muhammed Fuâd Abdulbaki-Muhibbuddin el-Hatîb, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1959, XIII, 538, 539; Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981, XIV, 278; Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (v. 671/1273), *et-Tezkire fî ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhire*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985/1405, s. 722.

89 İlgili rivayet için bkz. Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî (241/855), *Kitâbü'z-zühd*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1999, s. 99; Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. İshak İsfahanî (430/1038), *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakātü'l-asfiyâ*, I-X, Matbaatü's-Saâde, Kahire, 1974, I, 52.

90 Ebû Hanîfe'nin fıkıh ilminin vâzı'ı ve kurucusu olarak kabul edilmesi, fıkhın usûl kaidelerini belirleyip fer'î hükümleri kaynaklardan istınbât ile cem' ve tedvîn ederek bilinen üslup üzere bâb ve

sonraki bütün fıkıh araştırmaları onun başlattığı araştırma programından beslenmektetir. Bu itibarla, İmam Şâfiî'nin de isabetle tespit ettiği üzere, fıkıh sahasında çalışan herkes Ebû Hanîfe'nin ıyâlidir.[91] Bu bakış açısına göre son tahlilde bütün fukahâ Ebû Hanîfe tarafından başlatılan fıkıh araştırma programının müntesipleri olarak değerlendirilebilir. Zira ilk fıkıh problemleri Ebû Hanîfe tarafından vaz' edildiğine göre ondan sonraki fıkıh çalışmalarının onun başlattığı araştırma programında, onun sorularıyla ve dolayısıyla onun paradigması çerçevesinde gerçekleştirildiği sonucuna varılır. Nitekim İbn Süreyc (v. 306/918) bu gerçeğe dikkat çekme sadedinde meâlen şunları söyler:

> "Fıkhın yarısı soru diğer yarısı ise cevaptır. Fıkhın sorularını soran ve fıkıh mesâilini formüle eden kişi tek başına Ebû Hanîfe'dir. Dolayısıyla fıkhın yarısı tek başına ona aittir. O, sorduğu sorulara cevaplar teklif etmiş ve bu cevapların yarısı muhaliflerince doğru cevaplar olarak kabul görmüştür. Dolayısıyla fıkhın diğer yarısının yarısı, yani ¾'lük kısmı da tek başına Ebû Hanîfe'ye aittir. Bu da onun muhalifleriyle ihtilafının fıkhın geriye kalan sadece ¼'lük kısmında olduğu anlamına gelir. Ne var ki Ebû Hanîfe bu kısmı da muhaliferine terketmemiştir. O, kalan ¼'lük son kısma ilişkin mesâil için teklif ettiği cevapların da

---

fasıllar halinde tertip etmesi itibariyledir. Bkz. İçelli Süleyman Sırrı, *Medhal-i Fıkıh,* Matbaa-i Ebü'z-Zıyâ, Kostantıniyye, 1329, s. 3; Ğāveci, *Ebû Hanîfe,* s. 142-143, 171. Ebû Hanîfe'nin İslâm düşüncesi ve fıkıh tarihindeki kurucu rolü hakkında ayrıca bkz. Hamîdullah, *İslam Hukuk Etütleri*, s. 187 vd.; Bedir, "Fetva ve Değişim", s. 24; Kızılkaya, "Oryantalist Literatürde Ebû Hanîfe (v. 150/767) Algısı", s. 377 vd.

91 Bkz. İbn Abdülber, *el-İntikā'*, s. 210; Zehebî, *Menâkıbü'l-İmam Ebû Hanîfe ve sâhibeyhi,* s. 30; Hamevî, *Gamz-ü uyûni'l-basâir,* I, 27; Seyyid Nesîb, *Fıkh-ı hanefînin esâsâtı -Kıyâs ve dine müteallık mesâil -,* Şehzâdebaşı Evkaf Matbaası, İstanbul, 1339, s. 6.

doğruluğuna dair güçlü deliller ortaya koyarak muhalifleriyle çekişmekte olup bu kısmı da onlara bırakmamakta kararlıdır."[92]

Dolayısıyla Ebû Hanîfe tarafından vaz' edilen mesâil fıkhın müstakil bir çalışma alanı olarak ortaya çıkışını temsil ederken onun bu mesâil için teklif ettiği cevaplar ise fıkıh bünyesindeki ilk mezhebin teşekkül zemini olarak okunabilir. Ebû Hanîfe'nin başlattığı araştırma alanı olarak fıkıh bütün fukahânın altında toplandığı ortak çatıyı temsil ederken Ebû Hanîfe'nin mesâili için teklif edilen farklı cevaplar ise farklı mezheplerin ortaya çıkış zemini olarak değerlendirilebilir.

Ebû Hanîfe'nin yaşadığı devirde İslâm coğrafyasının entelektüel merkezlerindeki ortak problemin her alanda ölçü arayışı olduğuna ve ilgili araştırma ve tartışmaların her alanda "kıyâs" kavramı etrafında sürdürüldüğüne işaret eden tarihi kayıtlar dikkat çekicidir. Örneğin fıkıh ve nahiv tarihinde kıyas meselesinin temel ilgilerden biri olduğu gibi kavram hakkında benzer tartışmaların yapıldığı, her iki alanda da kıyasın mahiyeti ve işlevine dair benzer yaklaşımların ortaya konduğu görülür. Kûfe dil mektebinin ilk nahivcilerinden Kisâî'nin (ö. 189/805) kendisine ait

---

92 el-Mekkî, Muvaffakuddîn, Dâru'l-kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1981, I, 394; İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman el-Bağdadi, (v. 385/995), *Târîhu esmâi's-sikât mimmen nukile anhumü'l-ilm*, thk. Abdülmu'ti Emin Kal'aci, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1971, s. 327; Tahtâvî, Şehâbeddîn Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Hanefî (v. 1231/1816), *Hâşiye ʿale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebsâr,* Bulak, 1282, I, 43; Serahsî, *el-Mebsût,* I, 3; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr,* I, 30; Aynî, Bedreddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed (v. 855/1451), *Umdetü'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buhârî,* Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2001, II, 6; et-Tehânevî, Zafer Ahmed, *İ'lâ'ü's-sünen*, (Nâşirin mukaddimesi), nşr. Muhammed Takī el-Osmânî, İdaretü'l-Kur'ân ve'l-Ulumi'l-İslâmiyye, Karaçi, 1415, I, 269; Bâbertî, *en-Nüketü'z-zarîfe fî tercihi mezhebi Ebî Hanîfe,* thk. Belle el-Hasen Ömer, Merkezü'l-Buhûsi't-Terbeviyye, Riyad, 1997, s. 32, 33, 70; İbn Kesîr, *Câmiʿu'l-mesânîd ve's-sünen el-hâdî li-akvemi sünen,* nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, Beyrut, 1994, XXVII, 172; Ali el-Kārî, *Mirkātü'l-mefâtîh şerhu mişkâti'l-mesâbîh*, nşr. Sıdkī M. Cemîl el-Attâr, Beyrut, 2001, I, 81.

bir manzumede bütünüyle nahiv bilgisini "uyulan kıyas/kurallar" olarak tanımlaması[93] nahiv için kıyasın yeri ve anlamı hakkındaki kanaati yansıtan ifadelerden biridir. Yine nahiv çalışmalarında kıyasın merkezi rolüne dikkat çeken bir başka tarifte nahvin, "Araplar'ın sözlerinin dikkatle incelenmesinden (istikrâ) çıkarılan mikyâslar (kıyaslar/kurallar/ölçüler/ölçekler) ilmi"[94] olarak takdim edilmesi ölçü arayışı ve ölçü araştırmalarının erken devirdeki farklı alanların ortak ilgisi olduğunu gösterir. İslâm düşüncesinin ilim dallarına dönüşme sürecindeki tartışmaların çıkış noktası ve seyri dikkate alındığında ortak araştırma probleminin ölçme anlamında kıyas problemi ve buna bağlı olarak ölçme yöntemi ve araçlarının keşfine dönük araştırmalar olduğu söylenebilir.

Tarihi kayıtlar ilimlerin teşekkül döneminde İslâm coğrafyasının en önemli ilim merkezlerinden birinde bulunan Ebû Hanîfe'nin de kendi araştırma konusu olarak ameller ve onları ölçmek için bir yöntem ve mikyâs geliştirme çalışmalarıyla yakından ilgili bulunduğuna ve bu problemin çözümüne ilişkin dikkat çekici teklifler sunduğuna işaret etmektedir.[95] Her ne kadar kıyas adı altında amel

---

93 Yâkūt el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkūt b. Abdillâh Hamevî Bağdâdî Rûmî (v. 626/1229), *Mu'cemü'l-üdebâ,* Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz, XIII, 191; Saîd el-Efgānî, *Fî Usûli'n-nahv*, y.y., Beyrut 1987, s. 78, 86.

94 Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahman (v. 911/1505), *el-İktirâh fî 'ilmi usûli'n-nahv,* nşr. Ahmed Subhi Furat, İstanbul, 1975, s. 55.

95 Ebû Hanîfe'nin fıkıh araştırmalarını gerçekleştirdiği coğrafî, siyâsi ve entelektüel ortam hakkında bilgi için bkz. Furat, Ahmet Hamdi, *Hanefî Fıkhının Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi,* (Doktora Tezi, 2006), İstanbul Ünv. SBE., s. 120-142; Erdoğan, Mehmet, "İbn Mesud'dan Ebu Hanife'ye Rey Mektebi", *İmâm-ı A'zam Ebu Hanife ve Düşünce Sistemi Sempozyumu*, I-II, Kurav Yayınları, Bursa, 2005, I, 317-341; Söylemez, M. Mahfuz, "Ebû Hanîfe'nin Yetiştiği Şehir: Kûfe", *İmâm-ı A'zam Ebu Hanife ve Düşünce Sistemi Sempozyumu*, I-II, Kurav Yayınları, Bursa, 2005, I, 35-45.

ölçmeye yönelik çalışmalar erken dönem fıkıh çevrelerinde öteden beri gerçekleştiriliyor olsa da Ebû Hanîfe tarafından teklif edilen ölçme usulü daha önce bilinmeyen bir yöntem ve teknik olması nedeniyle o zamanki entelektüel camia tarafından yadsınmış, Ebu Hanîfe'nin kıyâs anlayışı ilim çevrelerinde sert eleştiri ve hücumlara maruz kalmıştır. Zira o, naslar üzerinde gerçekleştirdiği istikrâ sonucunda, bir anlamda, "küllî kıyas"a ulaşarak bir takım genel prensipler (asıllar) tespit etmiş ve elde ettiği prensipleri tersine istikrâ yoluyla fer'î meselelere uygulamak suretiyle özgün bir kıyâs metodu geliştirmişti.[96] Genel prensipten (kıyâs) istisnâ yoluyla ölçme ve değerlendirme yapma tekniğini de "istihsân" olarak kavramsallaştıran Ebû Hanîfe'nin bu tavrı naslardan bağımsız ve keyfî bir tasarruf olmakla itham edilerek özellikle Şâfiî ve takipçilerince eleştirilmiştir.[97] Zira Şâfiî'nin kıyas anlayışı amellerin ortak yönlerini itibara alarak onları genel kural anlamındaki kıyâs ile ölçmek değil, tikel delilleri esas alarak ölçme ilkesine dayanmaktaydı.[98] Ancak ehli hadis çevrelerinde ilk zamanlar yadsınarak büyük bir tepkiye neden olan küllî kıyas anlayışı ve bunun doğal uzantısı durumundaki istihsan fikri farklı fıkıh anlayışlarına sahip muhitlerde muhtelif kavramlarla ifade edilerek zaman içinde genel kabul görmüş ve fıkıh faaliyetinin tabii bir yöntemi haline gelmiştir.[99]

Fıkıh sahasında tefrî', te'lîf ve tasnîf çalışmalarındaki öncü rolü ile de Ebû Hanîfe bu alanın sistemli bir ilim haline gelebilmesi için gerekli ilk faaliyetleri gerçekleştirmiş, fıkhî mesâili bir başlık altında toplamayı mümkün kılacak irtibat

---

96 Bkz. Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*, s. 22-24, 42-43.

97 Bkz. Bedir, Murtezâ, *Ebû Hanîfe Entelektüel Biyografi*, Ay Yayınları, Ankara, 2019, s. 94-95; Bardakoğlu, Ali, "İstihsân", *DİA*, İstanbul, 2001, XXI, 340; Bedir, "Fetva ve Değişim", s. 25-26.

98 Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*, s. 42-43.

99 Bedir, "Fetva ve Değişim", s. 25-26.

noktalarını tayin ederek ilgili mesâili teorik bir çerçevede değerlendirme imkânı veren ilkeleri (asıllar) ortaya koymuştur.[100] Ebû Hanîfe'nin fıkhî mesâili belli konu başlıkları altında toplamak amacıyla fıkıh bablarını ihdâs ettiği bilinmektedir. Kümeleme ve tasnif işlemlerinin ölçüm kuramı ve ölçme faaliyetindeki yeri ve önemi hatırlandığında Ebû Hanîfe'nin fıkıh faaliyetlerini organize eden ana fikrin amelleri ölçme düşüncesi olduğu ve bu nedenle fıkıh bablarının ihdâsı ile ilgili çalışmalara öncelik verdiği anlaşılmaktadır.[101] Buna göre Ebû Hanîfe'nin ameller ve değerler (ahkâm) kümeleri ve bunların birbiri ile ilişkilendirilmesi, diğer bir ifadeyle, amellere hükümlerin atanması ve bunun yöntemi hakkında ilk araştırmaları yaptığı da düşünülebilir. Onun itikâdî, ahlâkî ve fiilî amelleri kuşatan bütüncül fıkıh vizyonu ile İslâm düşüncesi ve fıkıh tarihindeki konumu dikkate alındığında ilk sistemli fıkıh araştırma programının onun çalışmalarıyla doğduğu, onun çizdiği çerçeve sayesinde bu çalışmaların bir ilim dalı hüviyetine kavuştuğu ve İslâm düşünce tarihinde amel ölçme çalışmalarındaki öncülük rolünü de yine onun üstlendiği söylenebilir. Bu itibarla, ilk defa Ebû Hanîfe tarafından ortaya konan mesâilin erken devir formları ve ilgili mesâil etrafında şekillenen çalışmaların fıkıh tarihindeki seyri ve gelişim süreci hakkında şu mülâhazalarda bulunmak mümkündür:

[1] Tarihi kayıtlardan anlaşıldığı üzere Ebû Hanîfe öncesinde başlayan fıkıh araştırmalarının ilk araştırma sorusu "amelleri ölçmek mümkün müdür?" vb.

---

100 Bedir, *Ebû Hanîfe Entelektüel Biyografi*, s. 106; Ğāveci, *Ebû Hanîfe en-Nu'mân imâmü'l-eimmeti'l-fukahâ*, s. 142-143, 171.

101 Ölçüm teorisi ve kümeler kuramı ile ilişkisi hakkında bkz. 121-128. Yanık, Akan, "Ölçüm Teorisinin Kavramsal İncelemesi ve Araştırma Analizleriyle İlişkisi", Atila Yüksel, Akan Yanık, Reyhan A. Ayazlar (Ed.) *Bilimsel Araştırma Yöntemleri –Kavramlar Analizler Araştırmalar-* içinde, Seçkin Yayıncılık, Ankara, 2015, s. 121-128.

ifadelerle formüle edilebilir. Bu soruya olumlu cevap veren fıkıh çevrelerinin diğer araştırma sorularını ise "amelleri ölçmenin yolu/yöntemi nedir?", "amelleri ölçmeyi mümkün kılacak bir araç (mikyâs) geliştirmek mümkün müdür?", "amelleri ölçmek üzere geliştirilecek bir yöntem ve aracın üzerinde çalışacağı problemler (mesâil) nelerdir?" vb. ifadelerle formüle ettikleri düşünülebilir.

[2] Müslüman entelektüel câmiada mezkûr araştırma soruları üzerinde genel uzlaşı sağlandıktan sonra İslâm coğrafyasının belli muhitlerinde bir amel ölçme yöntemi bulmak ve bir amel-ölçme aracı geliştirmek amacıyla çalışmalar başlamış ve fıkıh topluluğu içinde bu hedefi gerçekleştiren ilk kişi Ebû Hanîfe olmuştur. Gerçekleştirdiği özgün çalışmalar sonucunda fıkıh tarihinde sistemli, tutarlı ve iç bütünlüğe sahip ilk amel ölçme yöntemi ve aracı Ebû Hanîfe tarafından geliştirilmiştir. İbn Süreyc tarafından da ifade edildiği üzere bu yöntem ve aracın üzerinde çalışacağı mesâil ilk defa Ebû Hanîfe tarafından ortaya konmuş ve ilgili araştırma problemlerinin çözümüyle alakalı çok yönlü cevaplar da yine onun talebe halkasıyla birlikte gerçekleştirdiği çalışmalarda üretilerek kayda geçilmiştir.

[3] Amelleri ölçmek için ilk yöntem, araç ve mesâilin Ebû Hanîfe tarafından geliştirilmesinden sonra fıkıh çevrelerinin bir sonraki araştırma sorusu Ebû Hanîfe'nin vaz ettiği mesâil üzerinde etkin şekilde çalışarak çözümler üretecek alternatif amel ölçme yöntemleri ve farklı amel-ölçer modelleri geliştirmenin imkânı üzerinedir. Ebû Hanîfe tarafından geliştirilen referans modeli esas alarak yeni modellerin geliştirilmesine yönelik çalışmalar yeni fıkıh mezheplerinin ve dolayısıyla yeni amel-ölçer modellerinin ortaya çıkış sürecini tasvir etmek üzere kullanışlı bir temsil olabilir. Dolayısıyla fıkıh tarihinin bu aşamasından sonra alternatif amel ölçer modelleri geliştirme çalışmalarının başladığı, bu olgunun fıkıh tarihi için yeni bir dönemi temsil ettiği söylenebilir. Fıkıh tarihindeki bu yeni evre Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî model amel ölçerlerin geliştirilmesi ve bu araçların Müslüman dünyada genel kabul görerek benimsenmesine giden yolu açan yeni bir eşik olarak dikkate alınabilir.

[4] Ve nihayet Hanefî modele alternatif yeni amel ölçer modelleri üretildikten, diğer ifadeyle, mezhepler teşekküllerini tamamladıktan sonraki evrede fıkıh araştırmalarının yeni sorusu daha farklı ve özgün yeni amel ölçer modellerinin nasıl keşfedileceği değil, mevcut modellerden biri üzerinde uzmanlaşarak onların daha hassas ölçümler yapacak şekilde nasıl geliştirilebileceğidir. Bu aşama mevcut fıkıh mezheplerinden biri bünyesinde icra edilen fıkıh faaliyeti dönemi olarak görülebilir. Bu dönemde fıkhın belli bir mezhebe intisab ve mezhep bünyesinde kalarak fıkıh mesleğinde uzmanlaşma anlayışına dayalı kurumsal bir kimliğe bürünmeye başladığı söylenebilir. Bu evre fıkıh tarihinde yeni ve özgün amel-ölçer modelleri keşfetme çalışmalarının artık doyuma ulaştığı, fukahanın bu aşamadan sonraki ilgisinin hâlihazırdaki amel-ölçer yöntem ve araçlarını daha kullanışlı, yetkin ve tercih edilir kılmaya odaklı olduğu ve fıkhın artık belli mezhepler bünyesinde kalınarak gerçekleştirilen bir faaliyete dönüştüğü evredir.

[5] Mezheplerin teşekkülünden sonraki dönemde fıkıh faaliyetlerinin belli bir mezhepte uzmanlaşma çalışmalarına evrilmesiyle birlikte mezhep içi uzmanlık ve uzmanlık hiyerarşiyle ilgili kavramların doğuşundan ve bu süreçte ortaya çıkan yapılar olarak mezhep içi tabakalardan söz edilebilir. Bu dönem fıkıh mesleğindeki yetkinlik düzeyleri ve mezhep içi uzmanlık hiyerarşisine ilişkin tartışmaların gün yüzüne çıktığı, meslekte hiyerarşi ve uzmanlık kategorilerini ifade eden kavramların şekillenmeye başladığı evre olarak dikkate alınabilir. Dolayısıyla bu evre ilerleyen süreçte, en gelişmiş haliyle, “mezhepte ictihâd”, “mes’elede ictihâd”, “tahrîc”, “tercîh”, “temyîz” kavramlarıyla ifade edilecek olan mezhep içi yapılaşmaların ortaya çıktığı aşama olarak değerlendirilebilir.

Amel-ölçerlerin ortaya çıkış ve gelişim süreçleri için tasavvur edilen benzer evreler teknolojik ürünler ve onların tarihi gelişim süreçleri için de geçerlidir. Zira bugün elimizde son teknoloji ürünü araç-gereçlerin çalışma mantığı ilk ortaya çıktıkları zamankinden çok farklı prensiplere dayanmaz. Aynı prensiplere dayanan

araçların zaman içinde farklı modelleri ve daha geliştirilmiş sürümleri ortaya çıkar. Nitekim teknoloji düşünürlerinin yenilik ve icadı (*invention ve innovation*) birbirinden ayıran sınırı belirlemeye yönelik yorum ve tartışmaları fıkıh tarihindeki ictihad-taklid tartışmalarına çok benzer. Her geçen gün karşımıza çıkan yeni teknolojilerin aslında ne kadar "yeni" ya da "özgün" olduğu hakkındaki mülâhazalar fıkıh tarihinde mezheplerin ortaya çıkış ve gelişim süreçlerine yönelik araştırmalar için önemli açılımlara imkân sağlayabilir. Özellikle ictihad ve taklid olgusunu teknolojik olgular üzerinden somutlaştırarak mezhebi bir araç olarak tasavvur etmek, onun anlamı, doğası, yapısı ve işleyiş mantığını kavramak için yeni bakış açıları kazandırabilir.

C. Fıkıhta Amelleri Ölçmenin Anlamı ve Önemi

Bilim dallarının ortaya çıkışındaki önemli sâiklerden biri araştırma konusu edindikleri şeyleri ölçme ihtiyacı ve bunu mümkün kılacak ölçü arayışıdır. Her bilgi alanı ilgili bulundukları araştırma nesneleri hakkında doğru ölçme ve değerlendirmeler yapmak için gerekli nesnel ölçütlerin tespiti ve bu ölçütler üzerinden yapılacak ölçüm faaliyetlerinde kullanılacak yöntem ve araçların geliştirilmesini öncelikli problem olarak vaz eder. Örneğin Gazzâlî amellerin ölçüsü hakkında kaleme aldığı *Mîzânü'l-ʿamel* isimli eserinin mukaddimesinde bütün insanlar tarafından talep edilen saadetin ancak bilgi (ilim) ve amel ile elde edilebileceğini belirtir. Doğru ilim ve amel için onların hakikatini ve ölçüsünü (mikdâr) bilmek gerektiğini, saaâdete ve şekāvete götüren ilim ve ameli ayırmak için bir ölçünün (miʿyâr) bulunduğunu söyler. İlmin ölçüsü için daha önce kaleme almış olduğu *Miʿyâru'l-ʿilm* isimli eserine imâda bulunduktan sonra *Mîzânü'l-ʿamel* isimli çalışmasında ise doğru ameli yanlış amelden ayırt etmenin ölçülerini ele alacağını söyler.[102] Gazzâlî'nin mantığa dair diğer eserlerine isim olarak seçtiği *el-Kıstâsü'l-müstakîm, Mihakkü'n-nazar* ifadeleri de doğru

[102] Bkz. Gazzâlî, *Mîzânü'l-ʿamel*, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Maarif, Kahire, 1964, s. 179.

düşünmenin ölçülerini tespite yönelik bir çabayı ima ederken onun akide ve kelâma ilişkin çalışmalarında da yine inanç ve fikirlerde ölçü arayışı açıkça görülür. Fıkhın doğuşu da aynı ihtiyaç ve gerekçeyle açıklanabilir ve bu gerekçe "amelleri doğru ve nesnel olarak ölçmek için gerekli ölçü ve ölçütleri tespit etmek ve bu ölçütlere göre amelleri ölçmek için etkin yöntem ve araçları geliştirmek" olarak formüle edilebilir. Nitekim farklı ilim dallarının ortaya çıkışını konu edinen eserlerde ölçme kavramını merkeze alan benzer izahların yapıldığı görülür. Örneğin şiir, dil ve mantık gibi disiplinlerde ana hedefin araştırma konusu yapılan şeylere ilişkin ölçüleri tespit etmek ve gerekli ölçümleri doğru olarak gerçekleştirebilmek olduğuna dikkat çekilir.

Doğal bir yetiye sahip olan kimselerin usûl ve metot bilgisine, vâsıta ilimlere ve dolayısıyla ölçme araçlarına ihtiyaç duymadan ilgili bulundukları alanda ölçümleri yapabildikleri ve dolayısıyla ölçme yöntem ve araçlarına ihtiyaç bulunmadığı yönündeki itirazlara da değinen bu tür eserlerde benzer izahlar yapılır. İlgili itirazlara cevap olarak, doğal yetiye (selîka) sahip bir şairin ölçüye uygun şiir söylemek için arûza ve hâlis Araplardan olan bir bedevînin kurala uygun Arapça konuşmak için nahiv kaidelerine, saf bir aklî yetiye sahip kişinin de doğru akıl yürütmek için mantık ilmine ve onunla ilgili kurallara ihtiyaç duymayabileceği belirtilir. Ancak bunun nâdir bir durum olduğu, bu kimselerin doğal bir yetiye sahip olmaları nedeniyle, ölçme için gerekli bir takım usûl ve kurallara ihtiyaç duymuyor oluşunun umumun da ihtiyaç duymayacağı anlamına gelmeyeceği ifade edilir.[103] Dolayısıyla insanların genel olarak mantık, gramer, arûz gibi ölçüler olmadan ilgili

---

[103] Bkz. Kutbuddin er-Râzî, Ebû Abdullah Kutbüddin Muhammed b. Muhammed b. Tahtani (v. 766/1364), *Levâmiu'l-esrâr fî şerhi Metâliü'l-envâr*, I-III., tash. Ebu'l-Kāsım Rahmânî, Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, Tahran, 1393, s. I, 59; Şınkītī, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr, *Nesru'l-vurûd alâ Merâkı's-suûd,* thk. Muhammed Veled eş- Şınkītī, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2002, I, 31.

alanlarda nesnel ölçümler yapamayacakları, ölçüye uygun olanı olmayandan ayıramayacakları, her ilim alanında geliştirilen ölçek ve araçların umumun ihtiyacını karşılamak amacıyla üretilmiş olduğu yönündeki değerlendirmeler aynı hakikate dikkat çeker. Fıkıhta amelleri ölçme ve doğru ameli yanlış olandan ayırma uzmanlığı olarak ifade edilebilecek olan ictihad mahareti için de benzer değerlerndirmelerin yapıldığı görülür. Örneğin sahâbe devrinde bu maharetin fer'î fıkıh mesâili üzerinde uzun süreli çalışmalar yapılarak değil, Hz. Peygamber'le birlikte bulunmanın bereketi, zihinlerin saflığı ve doğal yeti ile elde edildiği hakkında yorumlar yapılır.[104]

Amellerin ölçülmesi gerektiği fikri insanın amellerinden sorumlu bulunduğu ilkesine istinâd eder. Amellerin ölçülmesi hakkında sahabe devrinden itibaren varlığı bilinen söylemlerde amellerin iyisini kötüsünden ayırma bilgisi ahirette ameller hakkındaki hesap ve ölçüm için hazırlık ve bir ön muhasebe olarak anlamlandırılır.[105] Amellerin iyi olanını kötü olandan ayırt edebilmek ve ne derece iyi ya da kötü olduklarını anlamayı mümkün kılacak ölçüleri (asılları) bulmak ve bu ölçülere göre ölçümler (kıyas) yapacak ölçekler ya da araçlar (mikyâs) geliştirme arayışlarının erken devirlerden itibaren Müslüman ilim çevrelerini ilgilendiren öncelikli meselelerden biri olduğu anlaşılmaktadır.

Sosyal bilimlerde olduğu gibi fıkıhta da insan davranışlarının ölçülmesinden maksat davranışların bizzat kendisini değil, onlara ait vasıfları ölçmektir. Zira fıkıh mükelleflerin fiillerine ilişkin ahkâmı bilmektir. Ahkâm fiiller değil, en genel anlamda kişinin nefsi için faydalı ve zararlı (lehte ve aleyhte) olma veya güzellik ve çirkinlik (husün ve kubuh) gibi fiillere ilişkin özellikler ve vasıflardır.[106]

---

104 Bkz. Kâfiyeci, *Neşâtu's-sudûr*, s. 50-51, 56; Şınkītī, *Nesru'l-vurûd,* I, 31.

105 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'z-zühd*, s. 99; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ,* I, 52.

106 Bkz. Basrî, *el-Mu'temed,* I, 8.

Fıkıhta da amellere ilişkin özelliklerin ölçümü için standartlaştırılmış bir dizi kural kullanılır. Ölçmenin ölçekleme ve sınıflandırma olmak üzere iki alt faaliyetten oluştuğu yönündeki ayrım amel ölçme faaliyeti için de geçerlidir. Zira fıkıhta bir tür ölçekleme faaliyeti gerçekleştirilmekte, bir özelliğin ne kadarının mevcut olduğu belirlenmeye çalışılmaktadır. Ancak fıkıh amellerin gerçek miktarları ve sayısal değerlerinin ancak Allah tarafından bilineceği ilkesine dayanır ve bu nedenle ölçülmeye çalışılan özelliğe ait ölçümün nicelleştirilmesini ve ilgili özelliklere sayıların atanmasını değil, farz, vâcib, hâram gibi niteliklerin atanmasını amaçlar. Ölçülmeye çalışılan özelliklerin aynı veya farklı kategorilere dâhil olup olmadıklarını tanımlamaya yönelik faaliyeti ifade eden sınıflandırma, amelleri "leh-aleyh", "sâlih-gayri sâlih", "hasen-kabîh" kategorilerinden hangisine dâhil olduğunu araştırma faaliyeti olarak değerlendirilebilir. Zira fiillerin güzelliği ve çirkinliği hakkındaki değerlendirme şer'î hüküm demek olup bu hükümlerin dayanağı ilâhî kaynaklı bildirimlerdir.[107]

Fıkıhta amelleri ölçme ve değerlendirmenin fakih için temel ilgi olduğu düşünüldüğünde kıyas mahareti ve kıyasta yetkinlik ictihadın hedefi olarak görülebilir. Nitekim usûl eserlerinde ictihâdı kıyasın mukaddimâtı olarak konumlandıran ifadeler asıl hedef faaliyetin "amel ölçme" anlamında kıyas olduğuna işaret kabul edilebilir. Bu durumda kıyas ile ulaşılmak istenen asıl hedefin "ölçüm sonucu" anlamında "hüküm" olduğu söylenebilir. Ölçme ile ilgili çalışmalarda "ölçme ve değerlendirme"nin birbirinden ayrılmaz kavramlar olarak birlikte kullanılması ölçme faaliyetiyle varılmak istenen hedefin "değerlendirme/değerleme" olarak tespitini

---

[107] [من احكام الشرع التقبيح و التحسين و هما راجعان الى الأمر و النهي] Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 8. Husun ve kubuh kavramlarının amellerin değer kategorileri olarak kullanımı hakkında bkz. Zerkeşî, *Selâsilü'z-zeheb,* thk. Muhammed el-Muhtâr b. Şinkîtî, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire, 1990, s. 97. vd.

mümkün kılar. Dolayısıyla "değerlendirme/değerleme" kavramlarına karşılık gelecek en uygun fıkıh kavramı da "hüküm" olabilir.

Bütün olarak fıkıh faaliyetini "kıyas" olarak niteleyen usülcülerin kıyas kavramıyla amel ölçmeye ilişkin faaliyet ve süreçlerin tamamını kastettikleri anlaşılmaktadır.[108] Bu yaklaşım esas alındığında müctehidin nihai hedefinin "amel ölçme mahareti" anlamında kıyasta yetkinlik kazanmak olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Şâfiî'nin fıkıh mesleğinde yetkinleşmek için kıyas becerisinin öncelikli şart olduğuna ve fıkıh faaliyetinde kıyasın merkezî konumuna dikkat çeken, kıyası müctehidin temel ilgisi ve fıkıh faaliyetlerindeki ana odağı temsil eden süreç olarak takdim eden değerlendirmeleri önde gelen usulcüler tarafından benimsenerek tekrarlanmıştır.[109] Örneğin Şâfiî gibi Cüveynî (v. 478/1085) de *el-Burhân* isimli eserinin kıyasla ilgili bahsinde bu hususa dikkat çeken ifadeler kullanarak kıyası ictihad faaliyetinin dayanağı ve fıkhî akıl yürütmenin temeli olarak niteler. Fıkhın ve şeriatla ilgili tarzların kıyastan türediğini söyleyen Cüveynî nihayetsiz hadiselerin hükümlerini kavrama konusunda fakihi istiklâle kavuşturan şeyin de kıyas olduğunu söyler ve bu nedenle fıkıh usulü talebesinin usûl konuları arasında en çok önemsemesi gereken bahsin kıyas olduğunu belirtir.[110] Cüveynî'nin zikri geçen usül eserinde kıyas için tayin ettiği konum bakımından Şâfiî'ye yakın bir tutum sergilemesi nedeniyle bu eser, bazı araştırmacılar tarafından kıyas teorisini Şâfiî'nin açıklamalarını esas alarak ilk defa tesis eden usül eseri olarak nitelendirilmiştir.[111] Hatta kıyas hakkındaki tutumu nedeniyle bazı usülcülerin eleştirilerine maruz kalan Cüveynî kıyasın işlerlik alanını

---

[108] Bkz. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetü'l-huceci'ş-şer'iyye*, s. 22-30.

[109] Şâfiî'de kıyas kavramının geniş çerçeveli kullanımları için bkz. *er-Risâle*, s. 47, 242-244, 255-257.

[110] [فهو اذًا أحق الاصول باعتناء الطالب] Bkz. Cüveynî, *el-Burhân,* II, 3.

[111] Bkz. Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 18.

kontrolsüz olarak genişleterek nasların kapsamını daraltmaya neden olan yorumlarda bulunmakla itham edilmiştir.[112]

Gazzâlî de yeni karşılaştığı meseleler hakkında daha önce bildiği meseleler kadar konuşamayan kimsenin fakîh sayılmayacağını söylerken fıkıhta kıyasın merkezi rolüne ve fıkıh mesleğinde yetkinliğin kıyâstaki mahâretle elde edilebileceğine işaret eder.[113]

Kıyasın fıkıhtaki merkezi konumuna dikkat çeken diğer bir değerlendirme de İbn Haldûn'a (ö. 808/1406) aittir. Şâfiî'den itibaren fıkıh usulünün telif tarihinde usûl kavramları ve ilgili mesâilin gelişimine katkıda bulunan fukahâdan bahsederken Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin (v. 430/1039) fıkıh usûlü birikimine sunduğu katkıya da değinen İbn Haldun, Debûsî'nin özellikle kıyâs bahsini ikmâl edici çalışmalarıyla fıkıh tarihinde önemli bir aşamayı temsil ettiğine dikkat çeker. O, Debûsî'nin çalışmaları sayesinde kıyas bahsinin kemâl bulmasıyla birlikte fıkıh usûlü ilminin de kemâle erdiğini belirtir.[114] Bu değerlendirmesiyle İbn Haldûn bir ilim dalının gelişim

---

112 Sevgili, Mehmet Macit, *Cüveynî'nin Kıyas Anlayışı,* (Doktora Tezi, 2016), Ankara Ünv. SBE., s. 19. Cüveynî'nin kıyasa biçtiği rol hakkında geniş bilgi ve değerlendirmeler için ayrıca bkz. Sevgili, *Cüveynî'nin Kıyas Anlayışı,* s. 26-29.

113 [اذا لم يتكلم الفقيه في مسألة لم يسمعها ككلامه في مسألة سمعها فليس بفقيه] Bkz. Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, I, 24; Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr,* VIII, 3870.

114 İbn Haldun, Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed (808/1406), *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, I-VI, trc. Ahmet Cevdet Paşa, Takvimhâne-i Âmire, İstanbul, 1277, III, 55. Hicri IV. asırdan itibaren hanefî fukahânın fıkıh faaliyetinde kıyas merkezi bir konum kazanmış husûsen meşâyıh tarafından mezhep içi fıkıh faaliyetinin temel aracı olarak kullanılmıştır. Kerhî ve Cessas gibi Irak meşâyıhı daha ziyade soyutlama ve kaideleştirme türünden fıkıh faaliyetlerine yönelirlerken Ebu'l-Leys gibi diğer Belh meşâyıhı ise fer'î meseleler üzerinde gerçekleştirdikleri fikhî kıyaslar yoluyla yeni fıkıh meselelerine çözüm üretme faaliyetiyle iştigal etmişlerdir. Ancak bu kıyasların kendi içinde bütünlük ve tutarlılığını sağlayacak bir üst sistemden yoksun oluşu kimi

sürecinde ölçme ve ilgili kavramların, ölçme kuram ve araçlarının gelişmişlik düzeyinin ilgili ilim dalının gelişmişlik düzeyini de belirlediğine imada bulunur. Zira farklı ilim dallarının tarihi süreçlerinin ele alındığı eserlerde ilgili disiplinlerin gelişmişlik ve olgunluk düzeylerinin, o alanlardaki ölçme teorileri, ekolleri ve araçlarının gelişmişlik düzeyi ile bağlantılı olduğunu gösteren ifade ve değerlendirmeler de bu kanaati doğrular.[115]

Fıkıhta ölçmenin faydaları hakkında ise şunlar söylenebilir:

- Fıkıhta amellerin ölçülmesi için geliştiren ölçme kuramları ve araçları sayesinde amellerin değeri hakkındaki keyfî ve öznel yargıların önüne geçilmiş olur. Belli usül ve kurallar uyarınca gerçekleştirilen ölçme faaliyetleri fıkhî bilgiye nesnellik kazandırdığı gibi elde edilen bilgilerin test edilebilmesini, ilgili faaliyetlerin

---

zaman mezhep imamlarının fıkıh anlayışlarıyla telifi mümkün olmayan kıyas sonuçlarına yol açmıştır. (Bkz. Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal*, s. 205, 237-247). Debûsî'nin bu soruna çözüm getirmek amacıyla mensubu bulunduğu fıkıh çevresinde yaygın olan fer'î meseleler ve bunlar üzerine yapılan kıyaslarla elde edilen diğer mesâil arasındaki tutarsızlıkları gidermek için bir kıyas sistemi ve teorisi üzerinde çalışmalar yaptığı söylenebilir. (Bkz. Yetkin, *Debûsî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkıh Usûlündeki Yeri,* s.154-155.)

115 Farklı disiplinlerde kıyas hakkındaki ifadelere örnek olarak bkz. [كان أول من بعج النحو ومد القياس والعلل] Bkz. Yağmurî, Ebü'l-Mehâsin Yûsuf b. Ahmed b. Mahmûd el-Hâfız (v. 384/994), *Kitabu Nûrü'l-kabes el-muhtasar mine'l-Muktebes fî ahbâri'n-nuhât ve'l-üdebâ ve'ş-şu'arâ ve'l-'ulemâ,* thk. Rudolf Sellheim, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1964, s. 5. Ayrıca bkz. Yâkūt el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ,* XIII, 191; Süyûtî, *el-İktirâh fî 'ilmi usûli'n-nahv,* s. 55; a.mlf., *Buğyetü'l-vuât fî tabakāti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât,* nşr. M. Ebu'l-Fazl İbrahim, I-II, el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut, t.y., II, 36.Saîd el-Efgānî, *Fî Usûli'n-nahv*, s. 78, 86.

tekrarlanabilmesini ve dolayısıyla fıkhî bilgi üretiminin sistemli ve tutarlı olarak sürdürülmesini mümkün kılar.

- Amellerin belli üst ve alt kategorilere ayrılarak ölçülmesi ve onlara farklı değerler atanması ameller hakkında kişisel yargılardan daha fazla detayın elde edilmesini ve bu sayede ameller hakkında daha doğru analiz ve tespitlerin yapılmasını sağlar.

- Amellerin ölçümü ve bunun için geliştirilen kavram, kuram ve kurumlar sayesinde standartlaştırılmış ölçümler elde etmek mümkün olur. Bu da ortak bir dil ve anlayış zemininin teşekkülünü sağlayarak hususen aynı kavram ve teorileri kullanan meslek erbabı, müntesipler ve bunlara mensup mukallid sınıflar arasındaki iletişim ve organizasyonu kolaylaştırır.

IV. FIKIHTA ÖLÇMENİN KONUSU OLARAK AMEL

A. Amel Kavramı

İslâmî düşüncede dünya ve âhirette ceza veya mükâfata konu olan her türlü eylem, tutum ve davranışı ifade eden ve sözlükte "iş, çalışma, eylem" vb. anlamlarda kullanılan amel kavramı "canlı varlığın gâyeli olarak yaptığı iş" olarak tanımlanır. Dolayısıyla amel "fiil" kelimesinden daha husûsi bir anlama sahiptir. Zira fiil, muayyen bir bilgi ve buna bağlı bilinç, kasıt, niyet ve hedef olmaksızın gerçekleştirilen eylemleri de içerir.[116] Amel ise bilinçli ve kasıtlı bir eylemi ifade etmesi bakımından fiil ya da eylemin özel bir türü olarak kabul edilmiştir.[117] Öte

---

[116] Bk. Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,* "a-m-l", IV, 3107 vd.; Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub, *el-Kāmûsü'l-Muhît,* Mü'essesetü'r-Risâle, Beyrut, 2005, [a-m-l] md., s. 1036; Dönmez, "Amel", *DİA,* III, 16-20.

[117] Uludağ, Süleyman, "Amel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* TDV Yayınları, İstanbul, 1991, III, 13.

yandan amel aslında söz ve inanmayı içermesi bakımından bilişsel ve davranışsal boyutları da kuşatır. Nitekim kavrama ilişkin ayet ve hadislerin birçoğunda sözel eylemlerin de amel olarak itibara alındığı görülür.

İslâm düşüncesinde amel kavramı sözel, davranışsal ve bilişsel olmak üzere farklı boyutlarıyla ele alınmış, bir takım hadislerdeki ifadelerden yola çıkılarak tasavvufî literatür başta olmak üzere konuya ilişkin eserlerde benzer değerlendirmeler yapılmıştır. Örneğin imandan "kalbin ameli" olarak söz edilmesi bu yaklaşımın neticesidir. Bilişsel, duyuşsal ve davranışsal boyutlarıyla bir bütün olarak insan davranışını ifade eden kuşatıcı bir kavram olmakla birlikte amel, daha ziyade davranışsal boyuta tekabül eder ve bu nedenle de yaygın olarak insanın dışa akseden davranışlarını ve dolayısıyla görünen eylemlerini ifade etmek için kullanılır.[118] Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'in bazı ayetlerinde de bu ayrım yapılmış, söz ve amel birbirinden ayrı olarak kullanılmıştır.[119]

Kaynaklarda yer verilen *"el-a'mâlü'l-bâtıne"* kavramıyla kasıt, niyet, fikir ve duygular gibi insanın iç dünyasına dair edimleri; *"el-a'mâlü'z-zâhire"* kavramıyla da söz, tutum ve davranışlar gibi insanın dışa akseden eylemleri kastedilir.[120] Bu tasavvur fıkhın bağımsız bir disiplin olarak teşekkülünden önceki evrede geniş anlamlarıyla

---

118 Uludağ, "Amel", 3/16; Köksal, "Fıkıh Düşüncesinde Fiil Kavramı", s. 3. İlgili rivayetler için bkz. Buhârî, "Tevhîd", 47; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl (v. 255/868), *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Fevvaz Ahmed Zemerli, Hâlid es-Sebi' Alemi, Dâru'l kitâbi'l-Arabi, Beyrut, 1987, "Rikak", 28.

119 Fâtır 35/10; Fussılet 41/33. Amel ile ilgili diğer âyetler için bk. Hûd 11/7; el-Kehf 18/7; el-Mülk 67/2; Yûnus 10/14, 61; et- Tevbe 9/94, 105; Yâsîn 36/54; ez-Zilzâl 99/7-8; en-Nûr 24/38-40; Sebe' 34/37-38; el-Mü'min 40/40; el-Ahkāf 46/16; el-Mâide 5/90; el-Kasas 28/15; en-Nisâ 4/17-18.

120 Dönmez, "Amel", *DİA,* III, 16-17; Hayreddin Karaman, "Fıkıh", *DİA,* TDV Yayınları, 2001, İstanbul, XIII, 1; Apaydın, "Fıkhî Hükümlerin Değişim Çerçevesi", s. 32.

kullanılan fıkıh ve amel anlayışını yansıtır. Nitekim genel kabule göre Ebû Hanîfe'ye ait olduğu belirtilen *"Fıkıh: nefsin kendi lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir"*[121] şeklindeki erken devir kuşatıcı tanımıyla fıkhın konusu olarak amel inanç, ahlak ve davranış olmak üzere her üç boyutuyla birlikte değerlendirilmiş ve bir ilim olarak fıkıh "doğru inanç, duygu ve davranışları doğru olmayanlardan ayırma bilgisi" anlamında insanın bütün davranışları hakkındaki bilgi olarak anlaşılmıştır. Dolayısıyla bu tarife göre Ebû Hanîfe'nin küllî fıkıh çatısı altında *"itikadi fıkıh", "amelî fıkıh" ve "vicdânî fıkıh"* (ahlak ve tasavvuf) olmak üzere insan davranışlarının tamamını kuşatan bu üç sahayı birlikte tasavvur ettiği anlaşılmaktadır.[122] Onun eserlerinde kullandığı *"el-fıkhu'l-ekber", "et- tefakkuh fi'd-dîn", "et-tefakkuh fi'l-ahkâm"* vb. kavramlar da aynı bakış açısını yansıtır.[123]

---

121 [معرفة النفس ما لها و ما عليها] Bkz. Sadruşşerîa, *Metnu Tenkîhu'l-usûl fi ilmi'l-usûl*, kont.-tash. İbrahim el-Muhtâr, el-Matbaatu'l-Mahmûdiyye, Kahire, 1356, s. 6; a. mlf., *et-Tavzîh,* 1, 16; Taftazânî, Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah (v. 792/1390), *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh li Metni't-Tenkîh fi Usûli'l-fıkh,* Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ts., I, 16; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi' fi ilmi usûli'l-fıkh,* Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2003, s. 6; Molla Hüsrev, *Mir'atü'l-usûl şerh-i Mirkati'l-vüsûl,* Şirket-i Sahafiyye-i Osmâniyye, İstanbul, 1321, s. 10; Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî (v. 794/1392), *el-Mensûr fi'l-Kavâid*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2000, I,12; Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî (v. 1250/1834), *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîkı'l-hak min ilmi'l-usûl,* Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts., s. 3; Kâfiyeci, e*l- Ferah ve's-sürûr,* s. 158; Tehânevî, *Keşşâf,* II, 1282.

122 Bkz. Sadruşşerîa, *et-Tavzîh,* 1, 17; Taftazânî, *et-Telvîh,* 1, 20; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl,* s. 10; İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm,* Evkāf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul, 1341, I, 71; Dönmez, "Amel", *DİA*, III, 16; Karaman, "Fıkıh", *DİA,* XIII, 1; Dursun, Akif, *Tasavvuf Fıkıh İlişkisi,* (Doktora Tezi, 2020), Marmara Ünv. SBE., s. 66-84.

123 Bkz. Ahmed b. Hasan b. Sinânü'd-dîn Beyâzîzâde, *el -Usûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebû Hanîfe,* thk. ve terc. İlyas Çelebi, Marmara Ünv. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000, 30; Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsat,* s. 63.

Kur'an-ı Kerîm'de ve Hz. Peygamber'in hadislerinde fıkıh ve ondan türeyen kelimelerin daha ziyade derûnî bir kavrayış ve bu kavrayışa uygun davranışta bulunma becerisini ifade edecek bir içerikle kullanıldığı görülür.[124] Sahabe ve tâbiîn neslinde de fıkıh kavramıyla ilgili kullanımların bu bütüncül çerçeveye uygun düştüğü görülür.[125]

Örneğin Ebû Hanîfe'nin çağdaşı olan Hasan Basrî'nin (v. 110) bir meseleye ilişkin olarak verdiği cevabın zamâne fukahâsı tarafından kabul görmediğinin ona haber verilmesi üzerine fıkhın aslî-küllî anlamı hakkında sarfettiği sözler dikkat çekicidir. Onun fıkıh ve fakih kavramları hakkındaki yaklaşımı henüz hicri II. asrın başlarından itibaren fıkhın gerçek hüviyeti hakkındaki tartışmaların başlamış olduğunu ve aslî-küllî çerçevesiyle fıkhı bütüncül bir söyleme dönüştürmeye yönelik arayışların varlığını göstermesi bakımından anlamlıdır.[126] Zira kavramsallaşmış haliyle fıkhın dar çerçeveli kullanımının daha sonra ortaya çıkmış olduğu ve erken devirlerdeki aslî kullanımı itibariyle fıkhın bütün boyutlarıyla ameller hakkındaki küllî bilgiye ve bu anlamda "ilm"e karşılık geldiği hakkında ilgili

---

124 Okuyucu, Nail, *Fıkıh İlmine Giriş -Metinler Seçkisi-*, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2019, s. 100; "Fıkıh" kavramının tahlili, anlam çerçevesi ve erken devirdeki kullanımı hakkında bkz. Yıldız, Kemal, "Fıkıh İlmi ve Tafakkuh Yolu", Ahmet Koç (Ed.), *İslâm Düşüncesi Kılavuzu* içinde (s. 293-316), Tidef Yay., İstanbul, 2019; a.mlf., "Din Adına Konuşmanın Fıkıh-Tefakkuh Açısından Değerlendirilmesi", s. 164-173; Dursun, *Tasavvuf Fıkıh İlişkisi,* s. 30-35,

125 Bkz. Buhârî, "'İlim", 10, 20; Müslim, "İmâre", 175, "Zekât", 98, 100; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 1., "'İlim", 10; Tirmizî, "'İlim", 7.

126 [انما الفقيه الزاهد في الدنيا الراغب في الاخرة البصير بأمر دينه وهل رأيت فقيها قط؟] Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît,* I, 23; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi',* s. 6; Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tûsî (v. 378/988), *el-Lüma'*, thk. Tâhâ Abdülbâkī Sürûr, Dâru'l-Kütübi'l-Hadise, Mısır, 1960, s. 36. Sufî çevrelerde "fıkıh" ve "fakîh" kavramlarına yüklenen anlamlar hakkında bkz. s. Dursun, *Tasavvuf Fıkıh İlişkisi,* s. 163-248.

kaynaklarda yer alan vurgular da bu dönüşüme işaret eder.[127] Nitekim Gazzâlî'nin de özellikle dikkat çektiği üzere erken devirdeki geniş anlamıyla fıkıh selef-i sâlihîn tarafından "ahiret yolunun ilmi" olarak itibar görmekte ve bu ilim Kur'ân'da fıkıh, hikmet, zıyâ, nûr, hidâyet ve rüşd kavramlarıyla ifade edilmektedir.[128] Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin de erken devirdeki bu hassasiyeti muhafaza ederek fıkıh için ortaya koyduğu tanımda küllî ve kuşatıcı bir fıkıh tasavvuru teklif etmeyi amaçladığı söylenebilir.[129]

Cümle olarak formüle edilmiş haliyle Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bütüncül fıkıh tanımına en erken hicrî VIII. asır hanefî fıkıh usûlü eserlerinde rastlanmaktatır.[130] Bununla birlikte, erken dönemlerde itikâdi, ahlâkî ve fiilî olmak üzere tüm boyutlarıyla davranışlar ve onların hükümleri hakkında kaynaklardan zihni çaba ile elde edilen bilgiyi ifade etmek üzere kullanılan "fıkıh" kelimesinin ıstılah haline geliş sürecinin Ebû Hanîfe ile başladığını gösteren daha erken kayıtlar vardır.[131] İslâm düşüncesinde bu bütüncül kullanımın en azından V. (XI.) yüzyıla kadar muhafaza edildiğini söylemek mümkündür.[132] Daha sonraki süreçte itikadi amellere dair bilgiler "el-fıkhu'l-ekber", "ilmü't-tevhîd", "ilmü usûli'd-dîn" gibi isimlerle anılan müstakil bir ilim dalına dönüşürken ahlâkî amellerle ilgili bilgiler de ahlâk ve tasavvuf olarak adlandırılan ayrı bir ilim dalının konusunu teşkil etmiştir.

---

127 Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, I, 19, 23; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi',* s. 6-7.

128 Gazzâlî, *İhyâ'*, I, 2.

129 Fıkhın geniş çerçeveli ve ilgili kavramlarla eş anlamlı kullanımları hakkında izahlar için bkz. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetü'l-huceci'ş-şer'iyye*, s. 22-30.

130 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr,* I, 11; Sadruşşerîa, *et-Tavzîh,* 1, 16.

131 Bkz. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsat,* s. 63; Beyâzîzâde, *el -Usûlü'l-münîfe,* s. 30.

132 Karaman, "Fıkıh", XIII, 1; Okuyucu, *Fıkıh İlmine Giriş,* s. 8-9, 101.

Daha önce fıkıh çatısı altında mütâlaa edilen akîde ve ahlâk alanlarının müstakil disiplinler haline gelmesinden sonra faaliyet alanı daralan fıkıh da husûsen dışa akseden davranışlar olarak ef'âl-i mükellefini konu edinen bir ilim dalı haline gelmiştir.[133]

Bu bilgiler ışığında Ebû Hanîfe'nin fıkhı "inanç, ahlâk ve davranış ölçme bilgisi" anlamında her üç boyutuyla davranış (amel) bilgisi olarak konumlandırdığı, bu üç alana ilişkin bir ölçme yöntemi ve aracı geliştirmeyi tasarladığı ve onun bütün fıkıh faaliyetlerindeki ana odağı bu tasarının teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Buna göre örneğin onun "fıkh-ı ekber" tasavvuru doğru inancı yanlış inançtan ayırt etmeyi mümkün kılacak referans ölçüleri "anlama" (fıkh) ve bu ölçülere göre ölçümler yapma (kıyâs) ve bunu mümkün kılacak bir yöntem, ölçek veya ölçme aracı (mezheb) geliştirme projesi olarak okunabilir.

Fıkhın faaliyet alanının daralmasıyla birlikte "amel" kavramı da benzer şekilde kapsam daralmasına uğrayarak husûsen "mükellefin fiili" anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Ebû Hanîfe'nin küllî fıkıh tarifinin mezkûr dönüşümden sonra tadil edilerek *"min ciheti'l-amel"* ya da *"amelen"* vb. kayıtlarla birlikte kullanılması da bu dönüşümün sonraki devirlere ait fıkıh tariflerine yansıyan yönü olarak görülebilir.[134] Nitekim fıkhın faaliyet alanının daralmasından sonraki evrede

---

133 Karaman, "Fıkıh", XIII, 1; Dursun, *Tasavvuf Fıkıh İlişkisi,* s. 66-82.

134 Bkz. Dönmez, *"Amel"*, DİA, III, 16 vd.; Karaman, *"Fıkıh", DİA*, XIII, 1; Köksal, "Fıkıh Düşüncesinde Fiil Kavramı", s. 3; Murat Şimşek, *İmam Ebu Hanife ve Hanefîlik*, s. 25-27; Okuyucu, *Fıkıh İlmine Giriş*,s. 9-10, 101; Tanıma ilişkin bir değerlendirme için bkz. Görgün, Tahsin, "Ebu Hanîfe'nin fıkıh tanımı", *İmâm-ı A'zam Ebu Hanîfe ve Düşünce Sistemi –Sempozyum ve Tebliğ Müzakereleri-*" içinde, Kur'an Araştırmaları Vakfı (KURAV) Yay., Bursa, 2005, I, 147-152; Kaynaklarda fıkıh kavramına ilişkin tanımların kronolojik bir sıralaması ve tarihi süreçte fıkıh tanımlarındaki dönüşümün seyri hakkında bkz. Okuyucu, *Fıkıh İlmine Giriş,* s. 100 -130.

fıkıh faaliyeti icra eden Şâfiî'ye nispet edilen fıkıh tarifinde benzer bir kayıtla *"şer'î, amelî ahkâmı bilmek"* ifadelerinin yer alması da fıkıh tasavvurundaki dönüşümü gösterir.[135] Ebû Hanîfe'nin fıkıh tarifi Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330) ve Sadruşşerîa (ö. 747/1346) başta olmak üzere sonraki dönem birçok hanefî usulcü tarafından nakledilmiş ve aynı tarif belli kayıtlar getirilerek korunmuştur.[136] Şâfiî usulcüler de Şâfiî'ye nispet edilen tarifi büyük ölçüde muhafaza etmişlerdir.

B. Amel-Tutum-Davranış İlişkisi

Sosyal bilimlerde tutum kavramı genel olarak "bireyin psikolojik bir objeye ilişkin düşünce, duygu ve davranışlarını düzenli bir biçimde oluşturan eğilim" [137] şeklinde

---

[135] [العلم بالأحكام الشّرعيّة العمليّة المكتسبة من أدلّتها التّفصيلية] Şâfiî'nin fıkıh tarifi ve benzer kayıtları içeren tarifler için bk. Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fî usûli'l-fıkh alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdülkerim b. Ali Nemle, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1993, I, 58, 59; Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *el-İhkam,* I, 20; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît,* I, 21; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl,* s. 11; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl,* s. 3; Mahallî, Ebû Abdullah Celaleddin Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Ensari (v. 864/1459), *el-Bedru't-tali' fi halli Cem'i'l-cevami'*, thk. Ebü'l-Fida Murtaza Ali b. Muhammed el-Muhammedi ed-Dağıstani, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2005, I, 32.

[136] Bkz. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr,* I, 11; Sadruşşerîa, *et-Tavzîh,* 1, 16; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl,* s. 10; Kâfiyeci, e*l- Ferah ve's-sürûr,* s. 158; Leknevî, Abdülali Muhammed b. Nizameddin Muhammed Sehâlevî el-Ensârî (v. 1225/1810), *Fevâtihu'r-rahamût bi-şerhi Müsellemi's-sübût,* I-II, zabatahu ve allaka aleyh Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, I, 11; İbn Ebu Şerîf, Kemâleddin Muhammed b. Muhammed b. Ebi Bekr, (v. 906/1500), *el-Müsâmere şerhu'l-Müsâyere fi'l-akaidi'l-münciye fi'l-âhire,* thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, s. 22; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik,* I, 16; Hamevî, *Gamzü 'uyûni'l-basâir,* I, 18; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr,* I, 158.

[137] Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve İnsanlar -Sosyal Psikolojiye Giriş-,* Evrim Yay., İstanbul, 2006, s. 102; Salih Güney, *Sosyal Psikoloji*, Nobel Yay., Ankara, 2009, s. 121; Allport, "Attidudes", s. 810.

tanımlanır. Tutum bâtınî (içsel) bir durum oluşu nedeniyle duyu organlarıyla algılanamaz; ancak söz ve davranış gibi gözlenebilir ve algılanabilir bazı davranışlara sebep olur ve sebep-müsebbeb ilişkisi kurularak tutum hakkında değerlendirmeler yapılabilir. Bunun fıkıhtaki ifadesi zâhire göre hükmetmektir. Örneğin muâmelâtta rızanın göstergesi olarak söze itibar edilmesi fıkhın benimsediği bu ilkeyle ilgilidir.[138] Aynı şekilde Ebû Hanîfe'nin de dil ile ikrârı imanın göstergesi sayması da aynı anlayışın neticesi olarak değerlendirilebilir.[139] Zira dille ikrarın şart kabul edilmesi bâtınî bir durum olan imana delâlette sözlü ifadenin en kuvvetli araç ve gösterge olması nedeniyledir. Nitekim bilişsel eğilimler olarak fikir ve inançları ölçmenin imkânı onların sözle beyanına ya da davranış olarak açığa vurulmasına bağlıdır. İmanın delil ve emâreleri oluşları nedeniyle bir takım söz ve davranışlara îmanın şubeleri (şuabü'l îmân) denmesi de aynı esasa dayanır.[140] Meseleye bu yönüyle bakıldığında dil ile ikrârı imanın ruknü kabul eden Ebû Hanîfe'nin konu hakkındaki fakîh titizliği anlaşılabilir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin imanı ruh ve cesetten her birine ayrı ayrı terettüp eden bir mükellefiyet olarak gördüğü ve bu nedenle kalbin imanını tasdike, cesedin imanını ise dil ile ikrâra bağlı gördüğü anlaşılmaktadır.[141]

Tutum kavramının tanımında yer alan "psikolojik obje" kaydı, bireyin farkında olduğu ve birey için anlam taşıyan herhangi bir obje ya da fenomen olarak anlaşılabilir.

---

138 Bkz. Abdüsselam Arı, "Rıza", *DİA,* TDV Yay, İstanbul, 2008, XXXV, 57-59; H. Yunus Apaydın, "İrade", *DİA,* TDV Yay., İstanbul, 2000, XXII, 384-387; a.mlf., "İrade Beyanı", *DİA,* TDV Yayınları, İstanbul, 2000, XXII, 387-391.

139 Bkz. Ebû Hanîfe, "el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim", nşr. M. Zâhid Kevserî, çev. Mustafa Öz, *İmam-ı Azamın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1981), 11; Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm ez-Zâhirî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal,* thk. Muhammed İbrâhim Nasır, Abdurrahman Umeyre, Mektebetu Ukaz, Cidde, 1982, III, 227, 228; M. Eyyûb Ali Ebü'l-Hayr, *Akîdetü'l-İslâm ve'l-İmâm el-Mâtürîdî* (Dakka: y.y., 1983), 183; Bursevî, İsmail Hakkı (v. 1137/1725), *Şerhu şuabi'l-îmân: İman esaslarına Tasavvufî Bir Bakış*, çev. Yakup Çiçek, Darulhadîs Yay., İstanbul, 2000, s. 41.

140 Bursevî, *Şerhu şuabi'l-îmân*, s. 41.

141 Bursevî, *Şerhu şuabi'l-îmân*, s. 41.

Örneğin minare ve ezan bir müslüman için belli tutum (inanç, fikirler ve duygular) sonucunda özel bir anlam kazanan ve bu tutuma sahip kişinin davranışlarını belirleyen ve yönlendiren fenomenler iken bir gayrimüslimin tutumu açısından minare bir kule; ezan ise günün belli vakitlerinde o kuleye çıkılarak yüksek sesle söylenen bir şarkı olarak algılanabilir.[142] Bu durum iki ayrı bireyin aynı psikolojik obje hakkında farklı tutum ve bunun sonucu olarak farklı söylem ve davranışlara sahip olabileceğini gösterir. Bununla birlikte bir birey için daha önce sıradan ve hatta anlamsız olan bir psikolojik obje kişinin tutumunun değişmesine bağlı olarak anlamlı bir psikolojik obje haline gelebilir. Verilen örnekteki gayrimüslim şahsın müslüman olması halinde minare ve ezan hakkındaki tutumunun ve buna bağlı olarak söylem ve davranışlarının değişmesi tutum değişikliği olarak dikkate alınır. Dolayısıyla, tutumlar bireyin eylemlerine yön veren davranış kodları olarak da değerlendirilebilir.

Tutum, "düşünce-duygu-davranış" bütünleşmesi olarak değerlendirilir ve tutumlar bu üç bileşeni barındıran, bunlar arasındaki ilişkilerle örülen iç eğilimler olarak farklı alanlarda araştırma konusu yapılır.[143] Düşünce-duygu-davranış üçlüsü literatürde, "tutumun ögeleri/unsurları" ya da "tutumun bileşenleri" olarak isimlendirilir ve tutum bu üç boyutuyla birlikte dikkate alınır.[144] İslâm düşüncesinde bu üçlemeyi karşılayacak, onlara derinlik ve anlam katacak en ideal kavramlar hiç süphesiz "İmân-İhsân-İslâm"dır. "Din" ise bu üç bileşenin oluşturduğu bütüne tekabül eder. Nitekim Cibrîl Hadisi'nde Hz. Peygamber bu üç kavramın ya da eğilimin bütünleşik haline "din" denileceğine işaret etmektedir.[145]

---

142 Sözü geçen örnek için bk. Coelho, Poula, *Simyacı*, çev. Özdemir İnce, Can Yay., İstanbul, t.y., s. 68.

143 Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve İnsanlar,* 104; Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi,* 74; Erol Eren, *Örgütsel Davranış ve Yönetim Psikolojisi,* Beta Yay., İstanbul, 2001, s. 180.

144 C. T. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, çev. Hüsnü Arıcı vd. (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü Yay., 1998), 85; E. C. Tekarslan vd., *Sosyal Psikoloji* Filiz Kitabevi, İstanbul, 1989, s. 29; Baysal, *Sosyal ve Örgütsel Psikolojide Tutumlar,* s. 14-15.

145 Buhârî, "Îmân", 37, "Tefsîr", 31/2; Müslim, "Îmân", 1, 5, 7.

Sosyal bilimlerde "tutumun ögeleri/bileşenleri" olarak dikkate alınan düşünce, duygu ve davranış tutum tarafından birbiriyle uyumlu kılınan unsurlar olarak değerlendirilir. Duygu ve davranışların ortaya çıkışının ardında güçlü ve yerleşik tutumların bulunduğuna dikkat çekilir ve tutumlardaki zayıflığın özellikle davranışsal ögede zayıflığa ve tutumun davranışa dönüşmemesine yol açacağı belirtilir.[146]

Tutum birbirinden farklı bileşenlere sahip olması nedeniyle girift ve karmaşık bir yapı görünümü arz eder. Tutumu kendi içinde tutarlı ve bütünlüklü bir yapı ve sistem haline getiren şey tutumun ögeleri arasındaki bağımlı ve bütüncül ilişkilerdir. Bireyi davranışa sevk eden karmaşık bir yapı olarak tutumdaki bütünlük ve ahenk bireyin çevresindeki objelere karşı beslediği fikriyât ve hissiyât ile bunlardan beslenen filiyâtın oluşumunu ve bunların düzenli olarak üretilmesini sağlar. İlgili meseleler İslâmî düşüncede amel-iman münasebeti bağlamında ele alınarak iman zayıflığının amel zayıflığına neden olması ve imanın amele dönüşmemesi ekseninde tartışılır.

Son yıllarda tutum hakkında yapılan bir takım tanımlar onu daha ziyade bilişsel boyuttan ibaret görme eğiliminde olmasına rağmen tutumların sözü edilen üç boyuttan oluştuğu tezi hâlen genel kabul görmektedir. Bununla birlikte tutumun ögeleri arasında bilişsel öge olarak ifade edilen fikir ve inançların duygu ve davranışları belirlemede en önemli unsur olduğu davranış bilimlerinde özellikle vurgulanmaktadır.[147] Nitekim İslâmî düşünüşte de "fıkh-ı ekber" kavramı inancın duygu ve davranışları var eden ve yönlendiren ana unsur ve bu nedenle küllî anlamda fıkhın öncelikli araştırma alanının bilişsel alan (itikad/fikriyât) olduğunu gösterir. Buna göre doğru fikir ve inanç ölçülerini bilmek ve bu ölçüler uyarınca fikir ve inançları ölçmek erken devirlerde fıkhın öncelikli konusu olarak vaz edilmiştir. Zira fikirler, duygular ve davranışlar bütünü olarak din bir ağaca benzetildiğinde fikirler ve inançlar (mu'tekadât) din ağacının köklerini teşkil eder ki "usûlü'd-dîn" kavramsallaştırması

---

146 Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve insanlar,* s. 104; Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi,* s. 74; Eren, *Örgütsel Davranış,* s. 180.

147 Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı,* s. 521.

buna karşılık gelir.[148] Duygular bu ağacın gövdesine ve dallarına tekabül ederken davranışlar ise din ağacının meyvesi olarak kabul edilir. Bu ağacın bütününe itibarla ona "din ağacı /şecere-i dîn"; köklerine ve imanın en temel ve önemli unsur oluşuna itibarla "îman ağacı /şecere-i îmân"; gövdesine ve dallarına itibarla "ahlak ağacı /şecere-i ihsân"; ve meyvesine itibarla da "İslâm ağacı /şecere-i İslâm" denebilir.[149]

V. FIKIHTA AMEL ÖLÇME OLARAK KIYÂS

A. Ölçme Olarak Kıyas ve İlgili Kavramlar

Sosyal bilimlerde ölçme ve ilgili kavramlar fıkıhta amel ölçme ve ilgili kavramlarla mukayese edildiğinde birçok ortak yön, ilgi ve ilişki türleri tespit edilebilir. İki alanın davranış ölçme ile ilgisi, alakalı bulundukları meseleler ve kavramlar bakımından ortak yönler ve benzerlikler hakkında şu tür değerlendirmeler yapılabilir:

[1] Ölçme kavramı ile ilgili dikkat çekici tanımlardan biri "bilinmeyen bir değerin kendi cinsinden bilinen ve birim olarak kabul edilen bir değerle mukayese edilmesi"[150] şeklindeki tanımdır. Dolayısıyla ölçmek aslında bir mukayesedir. Zira ölçme işleminde yapılan şey ölçülen şeyin bir başka şeyle karşılaştırılmasıdır. Başka bir

---

148 Benzer bir değerlendirme için bkz. Apaydın, "Din ve Fıkıh", s. 16, 18-19; Apaydın, "Dinin Temsili Sorunu ve Fıkıh", *Din ve Fıkıh Yazıları* içinde (37-51), Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı: Çelik Yayınları, İstanbul, 2018, s. 39-42.

149 Ağaç metaforu üzerinden farklı bir değerlendirme ve yorum için bkz. Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh İlmine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2012, s. 19-21.

150 Atılgan, H., Kan, A., Doğan, N., *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2013, s. 2913; Doğan, "Temel Kavramlar", s. 3.

deyişle, ölçmek bir şeyin diğer bir şeye olan nispetidir.[151] Ölçmenin bu tanımı fıkıhta kıyasın tanımıyla örtüşür. Kökeninde "ölçme, takdir ve eşitlik"[152] anlamlarını barındıran kıyas, "bir nesneyi misali olan nesneye takdir edip uydurmak", "bir şeyi başka bir şeyle denklemek (müsâvât)", "bir şeyi başka bir şeye benzetmek (teşbîh)", "bir şeyin miktarının belirlenmesi (takdîr)" ve "bir şeyi başka bir şeye ilhâk etmek" gibi anlamlarda kullanılır. Bu nedenle hububâtın miktarını ölçmek için kullanılan kileye ve ayakkabıların ölçüsünü belirlemek için kullanılan ölçme aracına "mikyâs" denmiştir.[153] Örneğin "arazinin uzunluğunu ölçtüm" ifadesi arazinin uzunluk ölçmek için hazırlanmış bir âlet (mikyâs) kullanılarak ölçüldüğü anlamıda gelir.[154] Nitekim yaranın derinliğini ölçmek için kullanılan çubuğa da bu nedenle "mikyâs" [155] veya "misbâr"[156] denir. Arap dilindeki bu içeriği ile kıyâs doğa bilimleri ve sosyal bilimlerdeki ölçme

---

151 Lockhart, Paul, *Measurement*, The Belknap of Harvard University Press, London, 2012, s. 32-33.

152 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* VI, 185; Fîruzâbâdî, Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed (v. 817/1415), *Kamus tercümesi: el-Okyanusü'l-basit fi tercümeti Kamusi'l-muhit*, (trc. Mütercim Asım Efendi), Matbaa-i Bahriye, İstanbul, 1304, II, 997.

153 Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît,* V, 6.

154 Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr Temîmî Mervezî, (v. 489/1096), *Kavâtıu'l-edille fi'l-usûl*, I-II., thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1997, II, 71.

155 Bkz. Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ (v. 430/1039), *Takvimü'l-edille fî usûli'l-fıkh,* thk. Halil el-Meys, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, s. 28; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî,* thk. Ebü'l-Vefâ el-Efganî, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, II, 143; İbnü'l- Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fıkh el-câmi' beyne ıstılâhayi'l-Hanefiyye ve'ş-Şâfiiyye*, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1932, III, 150; Molla Hüsrev, *Mir'ât,* s. 234; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît,* V, 6-7.

156 Bkz. Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 92; Bedrân, Abdülkadir b. Ahmed b. Mustafa ed-Dûmî, (v. 1848/1927), *Nüzhetü'l-hatırı'l-'âtır şerhu Kitâbi Ravzati'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır*, I-II, Dâru'l-hadîs, Beyrut, 1991, II, 195.

kavramıyla birçok yönden benzer tazammunlara sahiptir. Dolayısıyla kıyas fıkıhta amelleri ölçme faaliyetini ifade eden kavram, yöntem ve süreç olarak da dikkate alınmalıdır.

[2] Kıyasa ilişkin tarifler göz önüne alındığında kıyasta; a) hükmü naslarla belirlenmiş asıl, b) hükmü naslarda yer almayan fer', c) asıl ile fer' arasında ortak olan mana (illet), d) aslın hükmünün fer'e ta'diyesi faliyetleriyle ölçme faaliyetlerinde izlenen prosedür birbirinin aynıdır. Nitekim ölçmede referans ölçü olarak kabul edilen şey kıyas faliyetindeki asla tekabül ederken bu referansa göre ölçülen şey ise fer'e karşılık gelir. İki şey arasında ölçü uygunluğu manayı (illet) ifade ederken bir şey hakkındaki ölçüyü diğer bir şeye uyarlamak ve bir şeyin diğer bir şey ile aynı ölçüye sahip olduğuna karar vermek ise ta'diyedir.[157]

Örneğin elimizde uzunluğunun 10 cm. olduğunu bildiğimiz bir çubuk olsa, bu çubukla aynı boyda olan nesnelerin uzunluğunun da 10 cm. olduğuna karar vermek bir ölçme işlemi olup bir ölçme prosedürü fıkıhtaki kıyasla aynı unsurları taşır. Zira 10 cm. boyundaki çubuk asıl; bu çubukla ölçülen nesneler fer, asıl ve fer' olan nesnelerin boyutlarının eşitliği mana; çubuğun ölçüsünün diğer nesnelere taşınması ise ta'diye olur. Ölçüsü bilinmeyen nesneler ölçüsü bilinen çubukla ölçüldükten sonra nesnelerin ölçüsü hakkındaki belirsizlik giderilmiş, yapılan ölçüm sayesinde nesnelerin boyutlarının ölçüsü açığa çıkarılarak belirlenmiştir. Bu da "müsbit değil muzhir olma" ilkesi bakımından da ölçme işlemiyle fıkıhtaki kıyasın örtüştüğünü gösterir.

---

157 Cessās, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, (v. 370/981), *Usûlü'l-fıkh: el-Füsûl fi'l-usûl*, nşr. Uceyl Casim Neşemî, Mektebetü'l-İrşad, İstanbul, 1994/1414, II, 263-264; Debûsî, *Takvîmü'l-edille,* s. 132; Pezdevi, *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, s. 248.

[3] Kıyasın "*İki mezkûrdan birinin hükmünün mislini, illetinin misline dayanarak ötekinde açığa çıkarmak*" [158] şeklindeki tarifinde de ta'diye işlemine vurgu yapıldığı görülür. Farklı ölçülere sahip çok sayıda amelin vacip, mendup, mübah, mekruh ve haram olmak üzere beş farklı boyutta sınıflandırılması kıyastaki ta'diye işlemiyle mümkün olmaktadır. Fakih ölçüsü belli olmayan amellerin ölçüsünü el-Hâkim'in beyanları üzerinden tespit etmeye çalışır. Elde ettiği referans ameller ve onların referans ölçüleriyle diğer amelleri ölçen fakih aynı boyutta olanları gruplandırır ve böylece fıkıh usulünde *ef'âl-i mükellefîn* kavramıyla ifade edilen amel kategorilerini tespit etmiş olur. Bu kategoriler kendi içinde ayrıca tasnif edilecek olursa haram ve mekruh el-Hâkim tarafından tayin edilen ölçülere uymayan ameller olarak belirlenirken mübah, mendup ve vacip ameller ise referans ölçülere uygun ameller olarak tasnif edilmiş olur.

İlgili hususlar bir ölçme işlemi üzerinden anlatılacak olursa şu tür mukayeseler yapılabilir: Örneğin elimize farklı uzunluklara sahip çok sayıda çubuk verilse ve uzunluklarına göre bu çubukları gruplandırmamız istense yapılacak işlem fakihin amelleri boyutlarına göre gruplandırırken yaptığı işlemle özünde aynıdır. Çubukların boyutları hakkında yaptığımız çalışma sonucunda bütün çubukların beş farklı boyutta gruplanabildiğini tespit ettiğimiz farzedilse fakihin bütün ameller hakkında yaptığı efâl-i mükellefîn kategorileri akla gelir. Sonra da referans ölçü olarak kullanmak üzere elimize başka bir çubuk verilerek onunla aynı boyda olan çubukları bir kenara ayırmamız istense yaptığımız ölçme işleminin unsurları ortaya çıkmış olur. Ölçme işleminde referans ölçü olarak kullanacağımız çubuk "asıl", o çubukla aynı

---

158 Bkz. Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl,* s. 553-554; Lâmişî, Ebü's-Senâ Mahmûd b. Zeyd Ebü's-Senâ Mahmûd b. Zeyd (v. VI./XII. asrın ilk yarısı), *Kitâb fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdülmecid Türkî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1995, s. 177; Nesefî, *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-musannif ale'l-menâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, II, 113-114.

boydaki her bir çubuk "fer'", referans çubuk ile aynı boyda olma durumu "manâ" ve bizim referans çubukla aynı ölçüde olan çubuğu bulmamız ve onların aynı boyda olduğuna karar vermemiz ise "ta'diye"dir.

[4] Kıyasın bir şeyin diğer bir şeyle kıyaslanması olarak düşünüldüğünde biçimi değişmez, fakat ölçmeye konu olaran şeylerin özelliklerine göre bu karşılaştırmanın içeriği ve yöntemleri değişebilir.[159] Fiziksel bir uzunluğu bir başka uzunlukla ve bir ağırlığı bir başka ağırlıkla ölçmek böyledir. Örneğin nahivde kelimeleri, mantıkta yargıları ve fıkıhta amelleri, referans alınan bir takım ölçütler üzerinden ölçmek bu disiplinlerin en temel araştırma konularından olup ilgili alanlardaki ölçme faaliyetleri kıyâs kavramı ile ifade edilir. Nitekim kimi usûlcülerin tariflerinde kıyas "iki mezkûrdan birinin hükmünün mislini, illetinin misline dayanarak ötekinde açığa çıkarmak" olarak ifade edilir.[160] *"Şeriat ya tevkif ya da kıyastır"* ve *"Şeriat taabbüd ve mâkul (kıyas) olmak üzere iki kısımdır"*[161] türünden değerlendirmeler de aynı bakış açısını yansıtır. Buna göre amellerin değerini beyan eden şeriatın iki boyutlu bir yapı olduğu söylenebilir. Zira amellerin bir kısmını asıllar (ölçüm değerleri belli fiiller) teşkil ederken diğer kısmını ise fer'ler (ölçüm değerleri belli olmayıp verili ölçümler esas alınarak ölçülecek fiiller) teşkil etmektedir.

[5] Ölçme faaliyeti için ölçen, ölçülen, ölçme aracı ve bu üçü arasındaki ilişkileri düzenleyen bir kurallar takımına ihtiyaç vardır.[162] Dolayısıyla ölçme işlemi belli bir takım yöntem, teknik ve araçlar kullanılmaksızın gerçekleştirilemez. Bu

---

159 İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*, s. 3-5, 53.

160 Bkz. Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl,* s. 553-554; Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fıkh*, s. 177; Nesefî, *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-musannif ale'l-menâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, II, 113-114.

161 Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît,* V, 11; İbn Hazm, *el-İhkâm,* II, 437.

162 Erkuş, *Psikolojide Ölçme ve Ölçek Geliştirme,* s. 1.

kavramlar bir fıkıh araştırması için düşünülecek olduğunda ölçmeye konu olan şeyi ifade etmek için "amel", ölçüm yapan kişi için "fakih", ölçme aracı için "mezhep", bu üçü (ölçülen, ölçen, ölçme aracı) arasındaki ilişkileri düzenleyen kurallar takımını ifade etmek için ise "usûl" kavramı kullanılabilir.

[6] Ölçme doğrudan ya da dolaylı gözlem yoluyla yapılabilir. Bu iki yoldan biriyle gözlemlenemeyen olgu ve nesneler ölçmenin konusu olamaz. Bu yönüyle ölçme işlemi son tahlilde bir gözlemdir. Dolayısıyla ölçülen ve ölçeni ifade etmek üzere 'gözlenen' ve 'gözlemleyen' kavramlarını kullanmak da mümkündür.[163] Fıkhın ilgi alanına giren gerçeklikler amellerdir. Amellerin ölçülmesi ve değerlendirilmesi fıkhın ve dolayısıyla fakihin araştırma konusudur. Amellerin değerleri doğrudan değil bir takım aracı yöntemler kullanılarak dolaylı yollarla tespit edilebilir. Buna göre fıkıh amellerin değerlerini "anlama" çabası ve buna ilişkin çalışmalara karşılık gelir. Amelleri dolaylı yollardan gözlemleyen ve onları ölçme-değerlendirme faaliyetinde araştırma konusu yapan özne fakihtir. Dolayısıyla fakihin gözlemlediği ve "anlama"ya çalıştığı şey "davranış" anlamında "amel" ya da "mükellefin fiili"dir.

Gözlem insan bağımlı bir etkinlik olup bir ölçme-değerlendirme ve anlama faaliyetinde gözlemleyen, ölçen ve değerlendiren özne olarak insan tarafından uyaranlardan elde edilen veriler işlenerek anlaşılmaya ve anlamlı hale getirilmeye çalışılır. İnsanın, varlığı kendi algıladığı şekliyle anlaması ve buna göre anlamlandırması nesnellik ve gerçek değere ilişkin problemlere ve buna dair sorgulamalara yol açmıştır. İlgili sorun fikrî ve felsefi içermelere sahip bir problem olduğu gibi ölçme ve değerlendirmenin keyfiyeti ve çıktıları hakkındaki tartışmaları

---

163 Erkuş, *Psikolojide Ölçme ve Ölçek Geliştirme,* s. 1; Yıldırım, Cemal, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme,* ÖSYM Yay., Ankara, 1983, s. 2.

da derinden etkilemektedir.[164] İnsanı kendi gözlemlerinin nesnelliği hakkında şüphelere sevk eden bu durum doğru ölçü, doğru ölçüt, gerçek değer ve bunu tayin edecek nesnel bir göz, beşer üstü bir gözlemci, değerlendirici ve yargıcının varlığı hakkında düşünmeyi tahrik eder. Zira bir birey duyu organlarına istinâden bir gözlem yaparak kendi zihinsel ölçütlerine göre herhangi bir değişkeni kendince ölçebilir ve ölçmeye konu olan şeyin iyiliği, kötülüğü, ağırlığı, hafifliği hakkında kendi belirlediği ölçüleri esas alarak bir takım yordamalarda bulunabilir. Ölçen ve değerlendirenin kendi zihinsel ölçütlerine dayanması nedeniyle böyle bir ölçme kişisel ve özneldir. Ayrıca, bireyin bu öznel ölçme-değerlendirme faliyetinde ölçülen şeye ilişkin birçok farklı özelliği dikkate alması nedeniyle bu özellikler ölçme sürecinde birbirine bulaşabilir ve bu da ölçme işlemine bir takım hataların karışmasına yol açabilir. İşte bu nedenledir ki her bilgi alanında ölçen kişiden bağımsız, nesnel bir ölçme aracı bulma çabası her zaman var olagelmiştir. Ancak, araya bir araç girse de, gözlemi gerçekleştiren ve ölçümü yapan gerçek özne son tahlilde yine bir insandır.[165] Bu gerçek göz önüne alındığında insanı aşan, beşer üstü bir gözlemciden yardım alma ihtiyacı hakikat arayışının her aşamasında kendisini hissettir. Fıkıh usûlü eserlerindeki "el-Hâkim" bahsi İslâm düşüncesindeki "gerçek değer" ve beşer üstü bir "değerlendirici" fikrinin amelleri ölçme bilgisi olarak fıkıh düşüncesine yansıması olarak okunabilir. Zira İslâm düşüncesi ve bu düşünceyi temsil gücü en yüksek yapılardan biri olarak fıkıh, beşer üstü kudret olarak Allah'ın muradını bulma ve O'nun doğru ve gerçekliğe ilişkin ölçü ve değerlendirmeleri olarak "ahkâm"ı kavrama,

---

164 "Gerçek değer" ve "gerçek puan" kavramları hakkında bkz. Baykul, Yaşar, *Eğitimde ve Psikolojide Ölçme: Klâsik Test Teorisi ve Uygulaması*, IV. Bsm., Pegem Akademi Yay., Ankara, 2021, s. 92-94; Yurdabakan, İrfan, "Eğitimde Kullanılan Ölçme Araçlarının Nitelikleri", Müfit Gömleksiz – Serkar Erkan (Ed.), *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme* içinde, Ankara: Nobel Yay., 2010, s. 39-40.

165 Erkuş, *Psikolojide ölçme ve ölçek geliştirme,* s.3-4.

ilgili ölçüleri uyarlama ve onları referans alarak amelleri ölçme ve değerlendirme çabasına karşılık gelir. Allah'ın muradını "anlama" faaliyeti olarak fıkıh bu çabanın ürünü olup, sonradan kazandığı dar anlamıyla, mükelleflerin özellikle fiilî olarak dışa akseden davranışlarını (ef'âl-i mükellefîn) ölçme ve değerlendirmeye ilişkin faaliyetlerin bütününe tekabül eder.

[7] Ölçülen özelliklere nicel değerlerin atanabilmesi için diğer bir takım şartların da bulunduğundan emin olmak gerekir. Bu şartlardan biri "eşitlik"tir. Eşitlik iki birim arasının aynı derecede olmasını ifade eder. Örneğin bir metredeki cm. bölümlemelerinde 1 ile 2 cm. arasındaki derece 2 ile 3, 3 ile 4, 4 ile 5 cm.ler arasındaki ile aynıdır.[166] Bu durum birimleri yığılabilir ve toplanabilir kılar. Dolayısıyla bir cismin 10 tane 1cm (1x10 cm.) = 10 cm. olduğunu söylemek bu sayede mümkün olur. Konu amellerin değerleri üzerinden tasvir edilecek olursa şu türden bir değerlendirme mümkündür: Örneğin vâcib ile mendûb arasındaki farkın mendûb ile mübah arasındaki farka eşit olduğu iddia edilebilir. Bu durum, amellerin derecelerini gösteren nitel ifadeler ya da sıfatlar yerine "0", "1", "2" gibi nicel sembollerin kullanılabileceğini ve amellere ilişkin değerlerin matematiksel olarak toplanabileceği anlamına gelir. Ancak ameller için böyle bir değerlendirmenin imkânı, onların gerçek ağırlıklarının tamamen gözlemlenebilir olmasına bağlıdır. İslâm düşüncesinde insan amelleri hakkında nicel ölçümlerin ancak ahirette yapılacak olan amel tartma işlemiyle mümkün olabileceği hakkındaki vurgular da bu hususa dikkat çeker. Bu nedenle fıkhın amacı amelleri niceliksel olarak ölçmek değil onların mükellefler açısından genel olarak "leh ve aleyh" kategorilerinden hangisine dâhil olduğu ölçmek ve bu ölçümleri "helal-haram", "hayır-şer", "sevap-günah", "hasen-kabîh" vb. niteliksel kavramlarla ifade etmektir.

---

166 Erkuş, *Psikolojide ölçme ve ölçek geliştirme,* s. 14-15; Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve İnsanlar,* s.141-142 vd.

[8] Ölçmeyi, "bilinmeyen bir değerin kendi cinsinden bilinen ve birim olarak kabul edilen bir değerlerle mukayese edilmesi" [167] olarak ifade eden tanımlarda belirtildiği üzere ölçülmesi amaçlanan şey için genellikle bir "birim" atanır. Birim aynı cinsten olan, aynı ölçüyle tarif edilen, boyutsal ve fiziksel büyüklüklerin sayısal değerinin tespiti için mukayese büyüklüğüdür. Örneğin uzunluğu ölçmek için birim olarak "metre" kullanılırken kütleyi ölçmek için "kilogram", zamanı ölçmek için "saniye", elektrik akımını ölçmek için ise "amper" kullanılır. Eldeki olanaklara, özel bir takım nedenlere ve ölçmenin amacına bağlı olarak ölçülecek şeyler için birim atamak her zaman gerekmeyebilir. Dolayısıyla birim, ölçmenin olmazsa olmazı değildir.[168] Pekiyi, ameller için bir birim atamak gerekli ve mümkün müdür? Fıkıhta amelleri ölçmenin amacı onlara nicel değerler atfetmek ve böylece amelleri yığmak, toplamak ve bunun üzerinden değerlendirmek değildir. Zira amellerin niceliksel değerlerini tespit edip onları bu tür bir ölçüme tabi tutmak beşer kudretini aşan bir iş olup onlar hakkında yanlış değerdirmeye ve dolayısıyla fâhiş ölçüm hatasına yol açabilir. Bu nedenle fıkıh amelleri ölçerken öncelikli hedef olarak onların "sâlih-gayrisâlih", "hayır-şer" vb. vasıf kategorilerinden hangisine dâhil edilebileceğini tespite çalışır. Daha sonra da imkânlar elverdiği ölçüde amellerin iyilik ve kötülük derecelerini tayine çalışarak onları örneğin vâcib ile haram arasında derecelendirir. Zira fıkhın öncelikli hedefi herhangi bir amelin mükellef için en genel anlamda lehte ya da aleyhte olduğunu saptamaktır. Fıkıhta amellerin ölçümünde sayısallaştırılma yoluna gidilmemesi bununla izah edilebilir. Amelleri nicel değerlerle ifade edebilecek kesinlikte ölçmek onların değerine etki eden bütün faktörleri eksiksiz ve tüm ayrıntılarıyla bilmeyi gerektirir ki bu tür bir bilgi ancak Allah için mümkündür.

---

167 Atılgan, H., Kan, A., Doğan, N., *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2013, s. 2913; Doğan, "Temel Kavramlar", s. 3.

168 Bkz. Erkuş, *Psikolojide ölçme ve ölçek geliştirme,* s. 11 vd.

Fıkhın en temel bahislerinden birini teşkil eden "hüküm" kavramı amellerin değeri hakkında verilen "karar" olarak anlaşılırsa "el-Hâkim" kavramının ameller hakkında en hassas, âdil ve doğru kararı veren güç olarak Allah'a işaret ettiği söylenebilir. Fıkıhta müctehidin bu sıfatla anılması ise onun Allah'tan aldığı emirle ameller hakkında değerlendirme yapma ve karar verme yetkisine sahip oluşuyla izah edilir.[169]

Ölçme işleminde ölçülmesi amaçlanan özelliklere birim atfetmenin olmazsa olmaz şartı keyfî ya da itibâri de olsa bir "0" noktası belirlemektir.[170] İlgili âyetler ve hadislere referansla amellerin ağırlık sahibi varlıklar olarak düşünüldüğünde onlara birim atfetmenin mümkün olduğu ve dolayısıyla amellerin ağırlık birimleriyle ölçülebileceği kabul edilmiş olur. Bu durumda amellerin ölçümü için de "0" noktası belirlemek gerekecektir. Amellerin değer düzeylerinin sıfatlarla ifadesi olan "vâcib - mendûb - mübâh - mekruh - haram" derecelendirmesinde mübâhın "0" noktası olarak kabul edilebileceği düşünülebilir.

B. Şer'î Deliller Bakımından Kıyasın Konumu ve İşlevi

Fıkıh usûlü eserlerinde kıyasın konumu ve işlevine ilişkin tartışmalar delil kavramı ekseninde yürütülmüştür. Kıyasın şer'î hükmün elde edildiği kaynakları ifade eden "edille-i şer'iyye" grubuna dâhil edilmesi gereken kaynaklardan biri mi, yoksa bu kaynaklardan hüküm elde etmek için kullanılan yöntemin kendisi mi olduğu hakkındaki sorgulamalar da yine delil kavramı ekseninde ele alınmıştır.[171] Bu

---

169 Bkz. Şafiî, *er-Risâle*, s. 37-39; Şâtıbî, *el-Muvâfakāt,* s. 867 vd.

170 Erkuş, *Psikolojide ölçme ve ölçek geliştirme*, s. 14-15; Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve İnsanlar*, s.141- 142 vd.

171 İlgili tartışmalar için bkz. Sevgili, *Cüveynî'nin Kıyas Anlayışı,* s. 30-36.

münasebetle konu fıkıh usûlü eserlerinde delil kavramı ve kısımları ile kıyasın edille-i şer'iyye açısından konumu ve işlevi olmak üzere iki alt başlıkta ele alınabilir.

1. Fıkıh Usûlü Eserlerinde Delil Kavramı

İslâm düşüncesinde varlığa ve hâdisâta dair kıymet yargılarını temsil eden ahkâmın bilinmesi ancak delil ile doğrulandığında gerçek ve anlamlı kabul edilir. Bu nedenle İslâm düşünce gelenekleri ve bu geleneklere mensup disiplinlerde delil kavramı merkezî bir konuma ve öneme sahip olmuştur. İslâm düşünce gelenekleri içinde husûsen insan davranışlarına ilişkin kıymet yargılarını ifade eden "şer'î amelî ahkâm"ı anlamak amacıyla gerçekleştirilen faaliyetlerin sistematik bir yapıya bürünmesiyle ortaya çıkmış fıkıh ilminde ilgili hükümler hakkındaki tespitlerin doğruluk derecesi de yine delillerin varlığı ve niteliğine bağlıdır. Bu münâsebetle delil kavramı teşekkül ettiği ilk evrelerden itibaren fıkıh usûlünün en temel bahislerinden birisini teşkil etmiş ve delil konusu usülcüler tarafından farklı cihetleriyle araştırma ve tartışma konusu yapılmıştır.

a. Delilin Tanımı

Delîl kelimesinin kökeni olan "delâlet" sözcüğü klavuzluk etmek, bir şeye işaret etmek, bir şeyi göstermek anlamlarına gelir. Delâlet kelimesinin sıfat hali olan "delîl" sözcüğü de kelimenin kökenindeki anlamlarla bağlantılı olarak kılavuz, belirti, gösterge, emâre, işaret ve işaretçi anlamlarında kullanılır. Çoğul kullanımları söz konusu olduğunda "edille", "deâlil" ve "edillâ" kelimelerinden biri tercih edilir.[172]

---

[172] İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab*, [d-l-l] md. XI, 248. Ayrıca bkz. İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, [d-l-l] md.; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, [d-l-l] md.; Ebü'l- Bekā, *el-Külliyyât,* s. 439. Daha geniş bilgi ve kaynaklar için bkz. İltaş, Davut, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İsam Yay., İstanbul, 2011, s. 43-45.

Usül eserlerinde yaygın şekilde kullanılan delâlet ve delil kavramlarıyla aynı içeriğe sahip kabul edilen *asl, beyân, beyyine, emâre, burhân, hüccet* ve *sultan* gibi kavramların da aynı bağlamlarla sıkça birlikte kullanıldığı görülür.[173] Ortak kökene sahip *delâlet*, *delil* ve *dâll* kavramları fıkıh usülünde çeşitli itibarlarla birbiri yerine kullanılmakta ve yine aynı kökten türetilen *istidlâl, müstedill, müstedell, medlûl, medlûl leh* vb. kavramlara da fıkıh usulü bahislerinde sıkça rastlanmaktadır.[174]

Delil kavramının mahiyetini belirlemek amacıyla usûlcülerin, benzer unsurları barındıran çeşitli tanımlar teklif ettikleri görülür. Örnek olarak verilebilecek tariflerden birinde Delilin "üzerinde doğru düşünüldüğünde, zarûrî olarak bilinmeyen bir şeyin bilgisine ulaştıran her şey"[175] olduğu söylenmiştir. Bu tanımda "zarûrî olarak bilinmeyen şey" şeklindeki kayıt, bilinmesi için bir delile ve fikrî çabaya ihtiyaç duyulmayan açık bilgileri tanımın dışında bırakmak içindir. Bu da zarûrî olarak bilinen şeyler için delile ihtiyaç duyulmayacağı anlamına gelir.[176] Tanımdaki "her şey"

---

173 Bkz, Temel, "Fıkıh Usulü Tarihinde Dört Temel Şer'î Delil Tertibinin Gelişimi", *Eskiyeni*, 40 (Mart 2020), s. 79-80; İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 56 vd.

174 İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 56-66.

175 Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, I, 202. Bâkıllânî'ye ait diğer delil tanımları için bkz. a.mlf., *Temhîdü'l-evâil ve telhîsu'd-delâil,* thk. İmadüddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut,1987, s. 33; a.mlf., *el-İnsâf,* s. 15;

176 Konuya ilişkin değerlendirmeler için bkz. Kadı Abdulcabbâr, Ebu'l Hasen b. Ahmed (415/1025), *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, 3. bs., Mektebetu Vehbe, Kahire, 1996, s. 87 vd.; Basrî, *el-Mu'temed,* I, 296. İlgili yaklaşımlar hakkında bilgi için ayrıca bkz. İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 47-48.

kaydı ise delil kapsamına girebilecek şeylerin tamamını içermek amacıyla tanıma dâhil edilmiştir.[177]

Bir başka tanıma göre delil "sahih nazar ile değerlendirildiğinde kişiyi matlûb-i haberîye ulaştıran şey" olarak ifade edilir.[178] Tarifte yer verilen "sahîh nazar" kaydı doğru akıl yürütme anlamında olup usulüne uygun olarak gerçekleştirilen ictihad faaliyetini ifade eder. "Matlûb-i haberî" kaydı ise müctehidin ulaşmaya çalıştığı hedef bilgi olarak şer'î amelî hükmü ifade etmek çin kullanılmıştır.[179]

İlgili tarifler göz önüne alındığında delilin ulaşılmak istenen bir sonuca varmak için kullanılan bir yöntem veya araç anlamında kullanıldığı gibi kendisinden bilgi edinilen kaynak anlamında da kullanıldığı görülür. Bu itibarla delil kavramı fıkıh usulünde kazandığı içeriğe göre "müctehdin şer'î amelî bir hükme ulaşmak için ictihad faaliyetinde başvurduğu kaynak veya yöntem" olarak tanımlanabilir.[180]

---

177 Tanımdaki diğer kayıtlar için bkz. İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 56-66.

178 Bkz. Âmidî, *el-İhkâm,* I, 9; İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemaleddin Osman b. Ömer b. Ebî Bekr (v. 646/1249), *Muhtasaru Müntehe's-sûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, dirâse ve tahkik ve ta'lik Nezir Hamadu, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2006, I, 203; İbnü's-Sââtî, Muzafferuddîn Ahmed b. Ali Bağdâdî (v. 694/1295), *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Sa'd b. Azîz b. Mehdi Sülemî, Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1418, I, 11-12.

179 Bkz. Isfahânî, *Beyânü'l-muhtasar,* I, 34; İbnü'n-Neccâr, Muhammed b. Ahmed b. Abdülazîz Ali el-Futûhî (v. ö. 972/1564), *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr bi-muhtasari't-Tahrîr = el-Muhteberü'l-münteker şerhi'l-muhtasar fî usûli'l-fıkh*, I-IV, thk. Muhammed ez-Zühaylî, Nezih Hammad, Mektebetü'l-ubeykân, Riyad, 1993, I, 52-53.

180 Temel, "Fıkıh Usulü Tarihinde Dört Temel Şer'î Delil Tertibinin Gelişimi", s. 78.

b. Delilin Kısımları

Delil kavramı usül eserlerinde çeşitli itibarla kısımlara ayrılmış ve yapılan taksimler uyarınca onun şer'î deliller açısından yeri ve rolü tayin edilmeye çalışılmıştır. Delilin kısımları hakkında en bilindik taksimler delilin menşei bakımından yapılan aklî delil-şer'î delil ayrımı ile delilin kesinliği bakımından yapılan delil-emâre ayrımıdır.

ba. Menşei Bakımından Delilin Kısımları

Usülcüler arasında delillerin menşe'leri bakımından aklî delil ve şer'î delil olmak üzere iki kısımda mütalaa edilebileceği hakkında görüş birliği vardır. Deliller hakkında yapılan aklî-şer'î ayrımı hem delillerle ulaşılan bilginin kaynağı hem de delâletlerinin mahiyetleri açısından yapılmış bir taksimdir. Aklî deliller aslen kelâm ilminin konusu olmakla birlikte özellikle mütekellim usülcüler tarafından şer'î delillerin mahiyetlerini açıklamaya yardımcı bilgiler olmaları bakımından fıkıh usûlü bahislerinde yer almışlardır.[181]

Usül eserlerinde aklî delil hakkında yapılan tanımlara bakıldığında; "aklın hükmü ile ve akılda mevcut bir yönle delâlet eden delil",[182] "matluba kendisinde olan bir vasıfla delâlet eden delil"[183], "lâzım bi sıfatla delâlet eden delil"[184], "matlûba

---

181 İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 56-57.

182 Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* I, 204-205.

183 Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs fî usûli'l-fıkh = Telhîsü't-Takrîb,* thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî, Şübbeyr Ahmed el-Ömerî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1996, I, 120.

184 Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâtıi'l-edilleti fî usûli'l-i'tikād*, thk. Muhammed Yusuf Musa, Mektebetü'l-Hanci, Kahire, 1950, s. 8.

matlûbun illeti olan bir vasıfla delâlet eden delil"[185] gibi benzer muhteva ve kayıtlara sahip tanımlara rastlanır. İki delil türü arasındaki farklı ortaya koymak amacıyla yapılan açıklamalarda "aklî delil delâleti zâtından olandır, şer'î delilin ise delâleti zâtından olmayandır" veya "aklî delil delâleti zorunlu olan, şer'î delil delâleti ihtiyâri olandır" türünden ayrımlardan söz edildiği görülür.[186] Kaynaklarda şer'î delil yerine "sem'î delil", "vaz'î delil", "naklî delil", "lafzî delil" kavramları da kullanılır.[187]

Genel olarak usülcülerin bu delil türleri hakkında yaptıkları ortak açıklamalara göre aklî delillerde medlüllerini gösterme özelliği onlardan ayrı düşünülemeyip bu tür delillerin medlüllerini göstermeleri kendiliklerinden ve kendilerinde taşıdıkları nitelikten dolayıdır. Aklî deliller bulundukları yerde medlüllerini mutlaka göstermekte olup onların delâleti için biri tarafından delil olarak belirlenmeleri ve bunun vaz edilmiş olmaları gerekmez. Bir fiilin fâiline, hâdis olan bir şeyin muhdisine delâleti bu tür delâlete örnektir. Buna karşın şer'î/sem'î deliller ise biri tarafından delil olarak tayin edilmedikçe herhangi bir medlûle delâlet edemeyen şeylerdir. Dillerdeki lafızlar, Allah tarafından yapılan bildirimler ya da üzerinde anlaşılarak bir medlülü gösterecek şekilde ıstılah haline getirilmiş ifadeler bu tür deillerdir.[188]

---

185 İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî (406/1015), *Kitâbü'l-hudûd,* thk. Muhammed Süleymânî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1999, s. 8.

186 Bkz. Sem'ânî, *Kavâtıu'l-edille,* II, 164; Cüveynî, *et-Burhân,* I, 35-36; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn,* thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2003, I, 120.

187 Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, I, 204; İbn Fûrek, *Kitâbü'l-hudûd*, s. 80-81; Cüveynî, *et-Telhîs fî usûli'l-fıkh*, I, 120.

188 Bkz. Cüveynî, *el-Burhân,* I, 121.

Aklın şer'î bir hükme ulaşmadaki rolü usülcüler arasında tartışmalı olmakla birlikte şer'î hükme ulaşmanın asıl yolunun şer'î deliller olduğu konusunda usülcüler görüş birliği etmişlerdir. Aklî delilin şer'î bir hükme ulaşmada kullanılabilecek bir yol olup olmadığı hakkındaki tartışmalar daha ziyade Eş'arîlerle Mutezileye mensup usülcüler arasında tartışma konusu olmuştur. Konuya ilişkin tartışmalar şer'î bildirimden önce mükelleflerin fiillerine ilişkin yasaklama ve veya serbestlik (hazr ve ibâha) türünden herhangi bir hükmün var olup olmadığı meselesiyle şer'î bildirimden sonra da mükelleflerin fiillerinin güzelliği veya çirkinliğine (husün ve kubuh) hükmetme konusunda aklî delilin rolü meselesi etrafında yürütülmüştür.[189]

bb. Kat'îliği Bakımından Delilin Kısımları

Fıkıh usûlü eserlerinde delil ile ilgili diğer bir ayrım emâre-delil ayrımı olup bu taksimi belirleyen ölçüt hakkında usülcüler arasında ihtilaf söz konusudur. Mütekellim üsûlcülere göre emâre-delil ayrımında dikkate alınan husus onların zannîlik-kat'îlik niteliğidir.[190] Buna göre ister şer'î ister aklî menşe'li olsun, zannî bilgiye ulaştıran delile "emâre" denirken, kat'î bilgiye ulaştıran delil ise mütekellim usûlcüler tarafından "delil" olarak isimlendirilir.[191] Hanefîlerden İbn Sââtî gibi bazı

---

189 İlgili tartışmalar için bkz. İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 61-66.

190 Kat'îlik-zannîlik ayrımı hakkında değerlendirme ve tenkitler için bkz. Ferrâ, Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'lâ (v. 458/1066), *el-Udde fî usuli'l-fıkh,* I-V, thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübareki, 3. bs., y.y., Riyad, 1993, I, 131; Şîrâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf (v. 476/1083), *Şerhu'l-lüma'*, I-II, thk. Abdülmecid Türki, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1988, I, 155; Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille,* I, 33; Kelvezânî, Ebü'l-Hattab Mahfuz b. Ahmed b. Hasan el-Hanbelî (v. 510/1116), *et-Temhid fî usuli'l-fıkh,* I-IV, thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe, Dâru'l-Medenî, Cidde, 1985, I, 61.

191 Bkz. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, I, 221-223; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 9-10, II, 690; Cüveynî, *et-Telhîs fî usûli'l-fıkh*, I, 131-132; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 10. Mütekellim usül eserlerinde ilgili ayrım ve

usülcüler tarafından da aynı taksim benimsenmiştir.[192] Farklı kısımlarda aynı kavramların kullanılmasından kaynaklanan anlam karışıklığının önüne geçmek için delil ve emâre kavramlarının her ikisi de "gösterge" kelimesiyle karşılanabilir. Buna göre daha açık bir ifadeyle, mütekellim usûlcülere göre kat'î bilgiye ulaştıran göstergenin "delîl", zannî bilgiye ulaştıran göstergenin ise "emâre" olarak isimlendirildiği söylenebilir.

Fukahâ usûlcülere göre ise göstergelerin "emâre" ve "delil" olarak taksim edilmesinde dikkate alınan ölçüt onların zannîlik-kat'îlik niteliği değil menşe'leridir. Fukâha usülcüler kat'îlik-zannîlik bakımından herhangi bir ayrım gözetmeyip hükme ulaştıran göstergelerin hepsi için *delil* kavramını kullanmaktadırlar. Buna karşın onlar menşe'leri bakımından yaptıkları tasnifte ise kıyas ve haber-i vâhid gibi, menşei şeriat olan göstergeleri "delil" olarak, kıble yönünün tayini ve telef edilen malların kıymetlerinin tespiti gibi kaynağı akıl olan göstergeleri ise "emâre" olarak isimlendirmektedirler.[193] Bununla birlikte bazı Hanefî usülcüler mütekellim usülcülerin katîlik – zannîlik bakımından yaptıkları delil-emâre ayrımına denk düşmek üzere *hucec-i mûcibe* ve *hucec-i mücevvize* kavramlarını kullanmışlardır.[194] Delil kavramı hakkındaki bu ayrımlar teorik mülahazalarla yapılmış olup pratik sonuçları itibariyle ilgili kısımlar arasında önemli bir farklılık söz konusu değildir.[195]

---

değerlendirmeler için bkz. İltaş, Davut, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İsam Yay., İstanbul, 2011, s. 66 vd.

192 İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl,* I, 11-12.

193 Basrî, *el-Mu'temed*, II, 689.

194 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 18, 168; *Serahsî, Usûl*, I, 279; Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, I, 106-107.

195 İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 47.

Mütekellim usûlcülerin meseleyi ele alış tarzlarına örnek olarak Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin (v.436/1044) kat'îlik-zannîlik bağlamında yaptığı izahlara bakılabilir. Usûlcülerin *delil* ve *emâre* kavramları arasında ayrım gözettiklerinden söz eden Basrî kelâmcı ve fukahâ usülcüler tarafından bu ayrımların hangi itibarlara göre yapıldığı hakkında bilgi verir.[196]

Basrî eserinin ilk kısımlarında usûl-i fıkıh kavramını ele alırken yaptığı izahlarda delil-emâre taksimini delâlet-emâre ayrımı olarak sunar. "Usûl" kelimesinin "yollar" anlamına geldiğini söyleyen Basrî "usûlü'l-fıkh" terkibini "fıkhî bilgiye ulaştıran yollar" anlamında "turuku'l-fıkh" olarak açıklar.[197] Usûlü'l-fıkh terkibini de bu anlamı ifade etmek üzere "doğru akıl yürütme (nazar-ı sahîh) ile yüründüğünde kişiyi fıkha (şer'î amelî ahkâmı anlamaya) götüren yollar" olarak tanımlar.[198] Bu yollardan bazılarının "delil" bazılarının ise "emâre" niteliğinde olduğundan söz eden Basrî bu iki kavramı yukarıda belirtildiği üzere kat'î veya zannî bilgiye aracı olmaları bakımından birbirinden ayrıştırır.[199] Delâlet kavramını "doğru akıl yürütme (nazar-ı sahîh) ile değerlendirildiğinde kişiyi kesin bilgiye (ilm) götüren şey" olarak tanımlar.[200]

---

196 Aklî-şer'î delil ayrımı hakkında bkz. İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 56-66.

197 Basrî, *el-Mu'temed*, I, 9.

198 [هي ما النظر الصحيح فيها يفضي الى الفقه] Bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 9. Ayrıca bkz. Sem'ânî, *Kavâtıu'l-edille,* I, 21.

199 Basrî, *el-Mu'temed*, I, 9-10.

200 [الدلالة هي ما النظر الصحيح فيها يفضي الى العلم] Bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 9-10.. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, I, 202; a.mlf., *el-İnsâf fîmâ yecibu i'tikâduhû velâ yecûzü'l-cehlu bih*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, 2. bs. el-Mektebetü'1-Ezheriyye li't-türâs, Kahire, 2000, s. 15; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasaru'l Müntehâ,* I, 203. Diğer mütekellim usûlcülerin delil tanımları ve değerlendirmeler için bkz. İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 48.

Emâre kavramı için yaptığı tanımda ise onun "doğru akıl yürütme (nazar-ı sahîh) ile değerlendirildiğinde kişiyi zann-ı gālibe götüren şey" anlamına geldiğini söyler.[201]

Basrî'nin "usûlü'l-fıkh" kavramı için verdiği tanım onun "yollar" olarak açıkladığı "usûl" kelimesini deliller ve emâreleri içine alan üst bir kavram olarak kullandığını gösterir. Nitekim Basrî ilgili bahsin devamında, "yollar" olarak açıkladığı "usûl" kavramının anlaşılabilmesi için delâlet ve emâre ayrımının bilinmesi gerektiğini zira bu "yollar"dan bazısının Delil vasfı taşırken bazılarının da emâre niteliğinde olduğunu belirtir.[202] Basrî'nin usûlü'l-fıkh tanımından anlaşıldığına göre fıkıh delil veya emâre vasfına sahip yollar üzerinde gerçekleştirilen doğru akıl yürütme sonucunda ulaşılan bilgiyi ifade eder. Zira o, bu yolların kişiyi fıkha ulaştırdığını söyler.[203]

Şâfiî sonrası dönemde ve özellikle hicri beşinci asır itibariyle usülcülerin delil kavramını merkeze alarak ortaya koydukları yaklaşımlar şer'î hükümlerin kaynakları olarak ifade edilen edille-i şer'iyyenin kapsamına hangi delillerin dâhil edileceği tartışmalarının da çıkış noktasını teşkil eder. Kıyasın şer'î kaynaklarla olan ilişkisi ve konumu hakkındaki tartışmalar müstakil olarak bir sonraki başlıkta ele alınmıştır.

2. Şer'î Delliller Tasnifinde Kıyasın Konumu ve İşlevi

Önceki bahislerde de belirtildiği üzere fıkıh usûlü eserlerinde delil kavramının hem şer'î hükmün elde edildiği kaynak hem de hükmün elde ediliş

---

201 [الأمارة هي ما النظر الصحيح فيها يفضي الى غالب الظن] Bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 10, II, 690; Sem'ânî, *Kavâtıu'l-edille,* I, 21.

202 Bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 10.

203 Bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 9; Sem'ânî, *Kavâtıu'l-edille,* I, 21.

yöntemini ifade etmek üzere çift yönlü bir kullanıma sahip olduğu görülür.[204] Özellikle kıyasın Kitap, Sünnet ve icmâ gibi bir kaynak mı yoksa bu kaynaklardan hüküm elde etme sürecini temsil eden bir yöntem mi olduğu meselesi erken devirlerden itibaren usülcüleri meşgul etmiş ve konuya ilişkin farklı yaklaşım ve yorumların ortaya çıkmasına yol açmıştır.[205]

Kıyasın şer'î kaynaklar açısından konumuna ilişkin ilk değerlendirmeler elimizde mevcut en erken fıkıh usûlü eseri olarak itibara alınan Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinde yer almaktadır. Bununla birlikte usûl eseri vasfına sahip olmayan bir takım çalışmalarda Vâsıl b. Atâ (v. 131/748) gibi bazı mütefekkirlerin ve Hanefi imamlardan Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (v. 189/805) gibi Şâfiî öncesi dönemde yaşamış kimi fakihlerin şer'î kaynak tasnifleri ve bunlarla ilgili mütalaaları hakkında bazı rivayetlere de rastlanmaktadır.[206]

---

[204] Delil kavramının bu çitf yönlü kullanımının yol açacağı anlam karışıklığının önünde geçmek amacıyla, delil kelimesinin "kaynak" anlamında kullanıldığı yerlerde "şer'î delil/ler" yerine "şer'î kaynak/lar" veya sadece "kaynak/lar" ifadesi kullanılmıştır. Delil kavramıyla "yöntem" kastedildiği yerlerde ise "yöntem/ler" kelimesinin kullanılması tercih edilmiştir.

[205] Kıyasın "re'y" adı altında sistematik olarak sünni hukuk teorisine girişi ve delillet hiyerarşisindeki yeri hakkındaki tartışmalar için bkz. Apaydın, Yunus, "Anlamın Tespitinde ve Yorumlanmasında Yetki ve Yöntem Sorunu", *Din ve Fıkıh Yazıları* içinde (85-119), Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı: Çelik Yayınları, İstanbul, 2018, s. 97-106. Ayrıca bkz. Sevgili, *Cüveynî'nin Kıyas Anlayışı,* s. 36-41.

[206] Vâsıl b. Atâ'ya nispet edilen tasnif için bkz. Süyûtî, *el-Vesâil fî müsâmereti'l-evâil,* thk. Ebû Hâcer M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, s. 116; Ebû Hilâl el-'Askerī, Hasan b. Abdullah b. Sehl (v. 400/1009), *el-Evâil,* thk. Muhammed es-Seyyid el-Vekîl, Dâru'l-beşîr, Tanta, 1987, s. 374. Şeybânî'ye nispet edilen tasnife göre o, fıkhî bilginin dört yolla elde edilebileceğini söylemiş ve bunları a) Kitap, b) Allah'ın resulünden gelen sünnet ve ona benzeyen şey, c) Sahâbenin icmâı ve ihtilafı ile onlara benzeyen şey, d) Müslümanların güzel gördüğü şey ile

Şâfiî'nin şer'î kaynaklar hakkındaki tasnifine *er-Risâle*'de çeşitli müsasebetlerle yaptığı açıklamalar üzerinden ulaşmak mümkündür. Bu açıklamalardan birindeki ifadelerinde o, şer'î bilgi kaynaklarını "cihetü'l-ilm" olarak ifade eder, cihetü'l-ilm'in en genel anlamda "haber" olduğuğu belirtir sonra da "haber"in kaynaklarından söz ederek onları a) Kitap, b) veya Sünnet, c) veya İcmâ, d) ya da Kıyas olarak sıralar.[207] Sözünü ettiği haber kaynaklarından gelen bir bilgi olmaksızın bir şeyin helal ya da haramlığı hakkında hiç kimsenin konuşamayacağını ifade eder. Kıyası kaynaklar arasında saymakla birlikte daha sonra onu "bir takım işaretleri (delâil) kullanarak daha önce Kur'an ve sünnet tarafından haber verilen hükme uygunluğu arama-bulma faaliyeti (taleb)" olarak açıklar.[208] Dolayısıyla Şâfiî'nin kıyası kendisi üzerinden hüküm araştırması yapılan kaynaklardan biri olarak değil kaynaklardaki hükme ulaşma yöntemi olarak düşündüğü ve bu açıdan onu dolaylı yoldan kaynak konumunda gördüğü anlaşılmaktadır. Onun çeşitli münasebetlerle kaynakları iki ya da üç olarak zikretmesi de şer'î hükmün kaynakları olarak Kitap, sünnet ve icmâ ile onlar

---

ona benzeyen şey olarak sıralamıştır. (Bkz. Bkz. Cessās, *el-Fusûl fi'l-usûl,* III, 271. Şeybânî'nin dörtlü delil tasnifi yaptığı hakkında benzer bir rivayet için bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, II, 942.) Şeybânî'ye nispet edilen bu rivayete göre şer'î amelî hükümlerin elde edildiği kaynaklar dörtten ibaret olup bu dört kaynak içinde kıyasa yer verilmemiştir. Bu tasnifteki ifadelerden yola çıkarak kıyasın, hükmü kaynaklarda tespit edilmiş meselelere onların benzerlerini ilhak etme faaliyeti olarak kabul edildiği ve dolayısıyla kıyasın bir kaynak değil, kaynaklar üzerinde fıkhî araştırma gerçekleştirilirken kullanılan bir yöntem olarak konumlandırıldığı anlaşılmaktadır. (Bkz. Temel, "Fıkıh Usulü Tarihinde Dört Temel Şer'î Delil Tertibinin Gelişimi", s. 82.)

207 [والقياس ما طُلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم، من الكتاب أو السنة] Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 47. Şafiî'de deliller hiyerarşisi hakkında ayrıca bkz. Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 69-73.

208 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 47, 255-256. Benzer bir değerlendirme için ayrıca bkz. Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatîb (v. 463/1071), *Kitâbü'l-fakīh ve'l-mütefakkih,* I-II, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yusuf el-Azâzî, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad, 1996, I, 448.

üzerinde gerçekleştirilen uygunluk arama-bulma faaliyeti ve yöntemi olarak ictihad-kıyasa farklı konum ve işlevler tayin ettiğini göstermektedir.[209]

Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinden sonra elde mevcut en erken fıkıh usûlu çalışması Cessās'ın (v. 370/981) *el-Fusûl* adlı eseridir. Şâfiî ile Cessās arasındaki dönemde yaşamış bazı âlimler tarafından da şer'î kaynaklar hakkında farklı tasnifler yapıldığı görülür. Bu evrede yaşamış ve kaynaklar hakkında tasniflerde bulunan önemli simalara örnek olarak Ebû Ubeyd el-Kāsım b. Sellâm (224/838-39), Hâris el-Muhâsibî (243/857)[210], Câhız (255/869)[211], Muhammed b. Davūd ez-Zâhirî (297/910)[212] ve Ibnü'l-Kāss (335/947)[213] zikredilebilir. İsmi zikredilen fukaha arasında özellikle Ebû Ubeyd'in tasnifi ve konuya ilişkin mülâhazaları ictihad-taklid tartışmalarının en erken örnekleri hakkında önemli veriler sunması bakımından dikkat çekicidir. Ebû Ubeyd

---

209 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 256; Kıyas-ölçme ilişkisi ve kıyasın asıl ile fer' arasındaki benzerliği araştırma ve ölçme aracı anlamında *mîzân* olarak temsili için bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakīh ve'l-mütefakkih,* I, 447.

210 Muhâsibî'nin tasnifi için bkz. Muhâsibî, *Mâhiyetü'l-akl*, s. 235.

211 Câhız'ın tasnifi için bkz. Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî (255/869), *Resailü'l-Cahız*, I-IV, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hanci, Kahire, 1979, IV, 277; a.mlf., *Kitâbü'l-hayevân,* thk. Abdüsselam Muhammed Harun, 2. bsm., Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1967, VI, 84.

212 Zâhirî mezhebinin imamı Davûd b. Ali'nin (ö. 270/884) oğlu Muhammed b. Davūd (297/910) şer'î kaynakları a) Kitap, b) Sünnet, c) İcmâ, d) Bağlayıcı Rivayet, olmak üzere dörtlü taksim olarak verir. Kendisi de babası gibi zâhirî fıkıh anlayışına sahip olması nedeniyle kıyası kaynak olarak kabul etmediği gibi kaynaklardan hüküm çıkarma yöntemi olarak da kabul etmez. (Bkz. Kadı Nu'mân, Muhammed b. Mansûr Kadî Temîmî Kayrevânî (363/974), *İtilâfu usûli'l-mezâhib,* thk. Mustafa Galib, Dâru'l-Endelüs, 3. Bsm., Beyrut, 1983, s. 213.)

213 Ibnü'l-Kāss'ın tasnifi için bkz. Sem'ânî, *Kavâtıu'l-edille,* I, 22.

bir hâkimin hüküm verirken itibara alacağı kaynakları (usûlü'l-ahkâm) a) Kitap, b) Sünnet, c) İmamların ve Sâlih Kimselerin Vardıkları İttifaklı Hükümler, olmak üzere üç kaynak olarak sınırlandırır.[214] Ebû Ubeyd'in taksimi ve kullandığı kavramlar İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs gibi bazı sahabîlerden nakledilen rivayetlerdeki kavramlarla benzerlik gösterir.[215] Hâkim için ictihadın söz konusu olmadığını söyleyen Ebû Ubeyd sayılanlar dışında başka bir yoldan söz edilemeyeceğini ve ictihadın hükümlere ulaşmak için başvurulacak döndüncü bir yol olarak itibara alınamayacağını belirtir. Kendileri açısından ictihâdın müctehid imamların üzerinde ittifak edemedikleri ve birbirleriyle çelişik ictihadlarda bulundukları hususlarda onların görüşleri (mezâhib) arasından tercihte bulunmaktan ibaret olduğunu ifade eder.[216] Ebû Ubeyd hâkimin çözülmek üzere kendisine arzedilen meseleyi daha önce müctehid imamlar tarafından karara bağlanarak hükmü bulunmuş meseleler arasında aynıyla bulamaması durumunda o meselenin benzerini bulup iki mesele arasında teşbih ve temsil ilişkisi kurarak ilgili meseleyi karara bağlaması gerektiğini söyler.[217] İctihad hakkındaki bu

---

214 Bkz. İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim İbnü'l-Münzir en-Nîsabûrî (318/930), *el-İşrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ = el-İşrâf alâ mezâhibi ehli'l-ilm = el-İşrâf fî marifeti'l-hilâf = el-İşrâf fî'htilâfi'l-ulemâ,* thk. Ebû Hammâd Sagîr Ahmed el-Ensârî, Mektebetu Mekkete's-Sekafiyye, Re'sülhayme, 2004, IV, 189; a.mlf., *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf,* I-VII, thk. Hâmid Abdullah el-Mahlâvî et-Temîmî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2012, III, 576.

215 İlgili rivayetler için bkz. İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî İbn Abdülber Nemerî (v. 463/1071), *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi ve mâ yenbağî fî rivâyetihî [ve hamlihi],* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts. II, 56-57.

216 [انما الاجتهاد عندنا هو الاختيار من هذه المذاهب اذا اختلفت و تضادت] Bkz. İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ,* IV, 189; a.mlf., *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf,* III, 576; Kadı Nu'mân, *İtilâfu usûli'l-mezâhib,* s. 213.

217 İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ*, IV, 189; a.mlf., *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf,* III, 576; Kadı Nu'mân, *İtilâfu usûli'l-mezâhib,* s. 213

yaklaşımı dikkate alındığında Ebû Ubeyd'in kendi yaşadığı devir itibariyle ictihad-kıyas faaliyetinin mezhep sahibi imamların ictihad faaliyetinden kapsam ve nitelik olarak farklılaştığı ve artık fıkıh faaliyetinin belli bir müctehid imamı taklid ve belli bir mezhebe mensubiyetle sürdürüleceği yeni bir evrenin başladığını düşündüğü söylenebilir. Ebu Ubeyd'in kıyas yapılacak kaynak olarak imamların ictihadlarını göstermesi de onu uygulayan fakihin yetkinliğine göre kıyasın kaynak ve kapsam bakımından farklılaştığını gösterir. Onun bu yaklaşımı Şâfiî'den hemen sonraki erken dönemde dahi fıkıh faaliyetinin kapsam ve niteliğinin daralmaya başladığı ve henüz hicri üçüncü asrın ilk çeğreği itibariyle bile mutlak ictihadın sona erdiği fikrine dayanan yaklaşımların varlığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Dolayısıyla Ebû Ubeyd'in söz konusu değerlendirmeleri intisâb olgusu ve mezhep içi fıkıh faaliyetini tasvir eden en erken mülâhazalardan biri olarak değerlendirilebilir.

Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinden sonra fıkıh usulüne dair yazılmış en sistematik ve bütünlüklü eserin sahibi olan Cessās'ın (ö. 370/981) bu bakımdan fıkıh tarihinde önemli bir evreyi temsil ettiğini söylemek mümkündür. Hicri beşinci asra kadar devam ettirilebilecek olan bu evrede Cessās dışında şer'î kaynak tasnifi yapan âlimlere örnek olarak Malikî âlim Ebû 'Ubeyd el-Cubeyrī (378/988), Bâkıllânî (403/1013) ve hayatının büyük bölümü hicri dödüncü asırda geçmiş olan Kadı Abdülcabbar (415/1025) zikredilebilir.

Cessās fıkıh usülüne dair meşhur eserinde "beyânın kendileriyle gerçekleştiği şeyler"[218] olarak isimlendirdiği bab başlığı altında kaynakları a) Kitap, b) Sünnet, c) İcmâ, d) Kıyâs, olarak sıralar.

Kıyasın asıl mı fer' mi olduğu ve dolayısıyla şer'î deliller arasındaki konumu hakkında Davud b. Ali tarafından yöneltilen bir soruya cevaben yaptığı

---

[218] [باب ما يقع به البيان] Bkz. Cessās, *el-Füsûl,* II, 31.

açıklamalarda Cessās kıyasın bir eylem ve faaliyet olduğunu, eylemlerin asıl veya fer' olarak isimlendirilemeyeceğini ve bu isimlendirmelerin ancak belli itibarlarla mümkün olabileceğini belirtir.[219] Kıyas hakkında benzer bir değerlendirme Cessās'la muasır olan el-Kaffâl eş-Şâşî'den (ö. 365/976) de nakledilmiştir. O da kıyasın bir eylem olduğunu ifade ederek onun asıl veya fer' olarak değerlendirilemeyeceğini söyler.[220] Fıkıh usûlü eserlerinde Cüveynî, Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110) ve Gazzâlî'nin de benzer gerekçelerle kıyası kaynak değil bir yöntem kabul ettiklerine dair nakiller ve değerlendirmeler bulunmaktadır.[221]

Dâvud b. Ali'nin kıyas hakkında asıl mı fer' mi olduğu şeklindeki sorusunu tashihe muhtaç, yanlış bir soru olarak gören Cessās ilgili soruyu "kıyas yapmanın gerekliliğine veya kıyasın caiz olduğuna hükmetmek asıl mı yoksa fer' midir?" şeklinde sorulması gerektiğini belirterek tashih eder. Cessās'ın bu soruya verdiği cevaba göre kıyasın asıl veya fer' oluşu farklı itibarlara göre tespit edilir. Kendisi üzerine başka şeylerin bina edilmesine itibarla kıyas asıl iken, kıyasa temel teşkil eden şeylere (asıllar) itibarla ise kıyas fer'dir. Kıyasa temel teşkil eden asıllar Kitap, sünnet ve ümmetin icmâsıdır. Kıyasın başka bir şeye asıl olması ise, hakkında nas (tevkīf) ve icmâ bulunmayan ve bu sebeple hükmü kıyasla bulunan hadiseler bakımındandır ve dolayısıyla bu hadiseler kıyasın fer'i olmaktadırlar.[222] Bu değerlendirmelerinin yasınısıra eserinin bir başka yerinde Kur'an, sünnet ve icmâyı "üzerine kıyâs yapılacak asıllar" olarak takdim etmesi de Cessās'ın erken dönemdeki anlayışı muhafaza ederek kıyasa bir kaynak değil yöntem olarak itibar ettiğini ve Şâfiî'nin tutumuna benzer

---

219 Cessās, *el-Füsûl,* IV, 95.

220 Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît,* I, 16.

221 Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr,* III, 1230-1231; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, V, 27-28.

222 Cessās, *el-Füsûl,* IV, 95.

şekilde fıkıh faaliyetinde kıyasa merkezi bir konum tayin ettiğini gösterir.[223] Dolayısıyla Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinde şer'î hükümlere ulaşmak amacıyla nasslar üzerinde gerçekleştirilen akıl yürütme faaliyetin genel adı olarak kullanılan ictihadı, bu akıl yürütme etkinliğinin tipik metodu olarak kıyasa eşdeğer kabul ettiği gibi Cessās'ın da genel olarak aynı yaklaşımı benimsediği anlaşılmaktadır. Nitekim o da kıyas ve ictihad kavramlarını birbirinden ayırmadan kullanmış ve ilgili bahisleri ele aldığı bab başlığını da "Kıyas ve İctihadın İspatına Dair" olarak belirlemiştir.[224]

Cessās'ın "asl" kavramı üzerinden yaptığı izahlarla kıyasın şer'î kaynaklar bakımından konumuna ilişkin yorumları sonraki süreçte usülcüler tarafından daha çok tartışılacak bu bahis hakkındaki ilk açıklamalardan biri olarak kabul edilebilir. Müteahhir dönem usül eserlerinde çok fazla atıfta bulunulmamış olmasına rağmen Cessās'ın kıyas için farklı itibarlarla farklı konumlar tayin ettiğini gösteren mezkûr yorumları ilerleyen süreçte kıyasın bir yöntem olarak kabul görmekten çıkıp şer'î hükmün kaynaklarından biri haline dönüşmesi için gerekli teorik zemini hazırlayıcı bir adım olarak görülebilir. Özellikle hicri beşinci asır hanefî usülcüler tarafından teorik çerçevesi tamamlanan ve kıyasın da dâhil edildiği dörtlü kaynak tasnifinde Cessās'ın etkisinden söz etmek mümkündür.[225]

Şer'î kaynakların tasnifi dışında Cessās, hususen kıyasın konumu ve işlevi hakkındaki bahisleri teorik bir zeminde tartışmasıyla da dikkat çeker. Hicri beşinci

---

223 [باب ذكر الاصول التي يقاس عليها] Bkz. Cessās, *el-Füsûl*, IV, 127.

224 [باب الكلام في اثبات القياس و الاجتهاد] Bkz. Cessās, *el-Füsûl,* IV, 7.

225 Temel, "Fıkıh Usulü Tarihinde Dört Temel Şer'î Delil Tertibinin Gelişimi", s. 83.

asırda Debûsî'nin gelişine kadar hanefî usul literaütüründe kıyas bahislerini teorik bir yapıya kavuşturarak ele alan Cessās dışında bir usülcünün varlığı bilinmemektedir.[226]

Cessās'tan hicri beşinci asra kadar olan aralıkta isimleri zikredilebilecek diğer üç âlimden ilki olan Mâlikî usülcü el-Cübeyrî'nin tasnifi Medine fıkhının usül anlayışındaki anahatları yansıtır. Onun tasnifine göre kaynaklar a) Kitap, b) Sünnet, c) İcmâ, d) Medîne icmâı, e) Kıyâs ('ibret), olmak üzere beş kaynak olarak sıralanır.[227]

Bu evredeki diğer bir usülcü olarak Bâkıllânî de kaynakları "asıllar" olarak ifade eder. Onun yaptığı tasnife göre kaynaklar (usûl) a) Hitâb (Kitap ve Sünnet), b) Peygamberin Fiilleri, c) Haberler, d) İcmâ, e) Kıyâs, f) Müftî ve Müsteftînin Sıfatı, g) Hazr ve İbâha, olarak sıranır.[228]

İlerleyen süreçte ve özellikle beşinci asrın ikinci çeyreği ile birlikte fıkıh usülü eserlerinde daha yoğun şekilde tartışılacak olan delil ve asl kavramının mahiyeti ve kapsamına ilişkin yorumların gelişiminde bu asrın başlarında vefat etmiş olan Bâkıllânî'nin etkisinden söz edilebilir. Zira "usûlü'l-fıkh" terkibinin "fıkhın kaynakları" anlamında değil, "fıkhın kaynaklarına ilişkin bilgiler" olarak kabul edilmesi gerektiğini belirten Bâkıllânî bu bilgiler olmaksının fıkhın kaynakları üzerinde araştırma yapmanın mümkün olamayacağını söyler ve bu nedenle fıkhın kaynaklarını ifade etmek üzere "delil" kavramı yerine "asl" kavramını kullanmayı tercih eder.[229]

Hicri dördüncü asra dâhil edilebilecek usülcülerden Kadı Abdülcabbâr da mu'tezilî delil anlaşını yansıtan bir tasnifle şer'î kaynakları a) Akıl, b) Kitap, c) Sünnet,

---

226 Yetkin, Hacer, *Debûsî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkıh Usûlündeki Yeri,* (Doktora Tezi, 2019), Marmara Ünv. SBE., s. 154.

227 Sem'ânî, *Kavâtıu'l-edille,* I, 22.

228 Bâkıllâni, *Et-Takrîb ve'l-irşâd*, I, 310 vd.

229 Bkz. Bâkıllâni, *Et-Takrîb ve'l-irşâd*, I, 172-173

d) İcmâ, olarak sıralar ve kaynaklar arasında kıyasa yer vermez. Kıyas ve haber-i vâhidin şer'î hükümlere delâlet etmedeki rolleri ve dolayısıyla onların da şer'î kaynaklar sınıfına dâhil edilmesi gerektiği hakkındaki bir soruya cevaben, kıyasın icmâ veya Kitap ya da sünnet kapsamında kabul edildiğini ve bu nedenle onun müstakil bir kaynak olarak zikredilmesi gerekmediğini söyler.[230] Kadı Abdülcabbar'ın kıyası kaynaklar dışında tutmasının gerekçesi hakkındaki diğer bir açıklama öğrencisi Ebul Hüseyn el-Basrî tarafından yapılır. Basrî bunun nedeni olarak mütekellim usülcülerin delil-emâre ayrımını gösterir ve kıyasın kat'î nitelikli bir gösterge olmayışından dolayı hocası Kadı Abdulcabbar'ın onu kaynaklar grubuna dâhil etmediğini belirtir.[231]

Hicri beşinci asra gelindiğinde birçok usülcünün şer'î kaynaklara ilişkin farklı tasniflerde bulunduğu görülür. Bu dönem için ismi zikredilebilcek örnek usülcüler tarihi önceliklerine göre 'Ukberî (428/1037), Ebû Zeyd ed-Debûsî (430/1039), Ebu'l-Huseyn el-Basrî (436/1044), Mâverdî (v. 450/1058), Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (458/1066), Ebu'l Velîd el-Bâcî (474/1081), Şîrâzî (v. 476/1083), Cüveynî (v. 478/1085), Pezdevî (482/1089), Serahsî (483/1090), Sem'ânî (v. 489/1096) Ebü'l Yüsr el-Pezdevî (v. 493/1100), Gazzâlî (v. 505/1111) ve Kelvezânî (v. 510/1116) olarak sıralanabilir.

Bu asırda delil kavramının kat'î delile hasredilmesiyle birlikte kıyasın kaynaklar arasındaki yeri hakkındaki değerlendirmeler kat'îlik-zannîlik ayrımı üzerinden yapılmış ve özellikle mütekellim usülcüler bu kriteri esas almış ve zannî

---

230 Kadı Abdülcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 88.

231 Basrî, *el-Mu'temed*, II, 692-693.

nitelikli olduğu gerekçesiyle kıyasın kaynaklar sınıfı dışında bırakılması yönünde kanaat belirtmişlerdir.[232]

Beşinci asırda yasamış ve şer'î kaynaklar hakkında tasnifte bulunmuş âlimlere ilişkin listenin başındaki hanbelî usülcü Ukberî kaynakları "delâletü'ş-şer'" olarak ifade eder ve bunların altı asıl (sittetü usûl) olduğunu söyler. Onun tasnifine bu asıllar a) Allah'ın Kitabı, b) Rasûlünün Sünneti, c) Hz. Peygamber'in Ümmetinin İcmâı, d) Kıyâs, e) İstıshâbu'l-Hâl, f) İcmâ Düzeyine Ulaşmamış Sahâbî Kavli, olarak sıralanır.[233]

Hanefi usülcülerden Ebû Zeyd ed-Debûsî (430/1039) kaynakları ifade etmek üzere "delil" yerine "hüccet" kavramını kullanarak şer'î hüccetleri kesin bilgi sağlayan hüccetler (el-hucecü'l mûcibe) ve kesin bilgi sağlamayan hüccetler (el-hucecü'l-mücevvize) olmak üzere iki kısma ayırır. Kesin bilgi sağlayan şer'î hüccetleri de dört başlıkta olmak üzere a) Allah'ın Kitabı, b) Peygamberden Duyularak Elde Edilen Haber, c) Peygamberden Tevâtürle Nakil Yoluyla Elde Edilen Haber, d) İcmâ, şeklinde sıralar. Debûsî mütekellim usülcülerin emâre-delîl ayrımına dayalı olarak yaptıkları tasnifin benzerini *el-huccecü'l-mûcibe* ve *el-hucecü'l-mücevvize* kavramlarıyla yapar. Kesin bilgi sağlamadığı gerekçesiyle kıyası şer'î kaynaklar tasnifine dâhil etmez.[234] Eserinin kıyasla ilgili bahsinde ise kıyasın diğer kaynaklar gibi baştan ve müstakil olarak hüküm koyma bakımından kaynak kabul edilemeyeceğine ancak

---

232 Bkz. Temel, Ahmet, "Fıkıh Usulü Tarihinde Dört Temel Şer'î Delil Tertibinin Gelişimi", s. 78.

233 Ukberî, Ebû Ali el-Hasan b. Şihâb el-Hasan el-Hanbelî (v. 428/1037), *Risâletü'l Ukberî fî usûli'l-fıkh*, thk. Bedr b. Nâsır b. Mişri' es-Sübey'î, Ervika-Letâif, Kuveyt, 2017, s. 29; Şeserî, Sa'd b. Nâsır b. Abdülazîz, *Şerhu risâletin fî usûli'l-fıkh li'l- Hasen b. Şihâb el-'Ukberî,* Dâru kunûzi İşbîliya, Riyad, 2008, s. 47.

234 Debûsî, *Takvîmü'l-edille,* s. 18-19.

dolaylı olarak asıllar üzerinden hüküm koyma bakımından kaynak olarak görülebileceğine işaret eder.[235]

Ebu'l-Huseyn el-Basrî (436/1044) şer'î kaynakları a) Kitap, b) sünnet, c) icmâ, d) kıyas olmak üzere dört kaynak olarak sıralar. Mütekellim usülcülerden olması münasebetiyle Basrî daha sonra yaptığı açıklamalarda kıyasın zannî bilgiye ulaştıran bir gösterge olmasını dikkate alarak onu emâre sınıfına dâhil ettiği için kaynak olarak kabul etmez.[236] Basrî ile birlikte genel kabul görmeye başladığı anlaşılan, şer'î kaynakları Kitap, sünnet ve icmâ olmak üzere üçle sınırlandırma tutumunun diğer ekollere mensup muasır usülcülerin kaynak tasniflerine de yansıdığı farkedilmektedir. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî (463/1071), Şîrâzî, Cüveynî, Gazzâlî ile hanefi usülcülerden Pezdevî (482/1089) ve Serahsî'nin (483/1090) şer'î kaynakları benzer izahlarla üçlü tasnif şeklinde yaptıkları görülür. Pezdevî şer'î kaynakları ifade etmek için "usûlü'ş-şer'" terkibini kullanırken Serahsî "el-hucecü'ş-şer'iyye" terkibini tercih eder. Her iki usülcü de kaynakların sayısını üç olarak belirterek bunların Kur'ân, sünnet ve icmâ olduğu ifade ettikten sonra kıyası "döndüncü asl" olarak ayrıca zikrederler. Kıyasın asl oluşunu da onun önceki üç delilden istınbât edilmiş olmasıyla izah ederler.[237]

Mâverdî (v. 450/1058) şer'î kaynakları "usûlü'ş-şer'" olarak ifade eder ve sayı beliterek bunların dört olduğu söyledikten sonra a) Kitap, b) Sünnet, c) İcmâ, d) Kıyâs, olarak sıralar.[238] Kıyası kaynaklar arasında sayan Mâverdî kıyas bahsinin başında onun dördüncü asıl olduğunu tekrar ifade ederek konuya girer.[239] Mâverdî şer'î

---

235 Debûsî, *Takvîmü'l-edille,* s. 260.

236 Basrî, *el-Mu'temed*, I, 9-10, II, 690.

237 Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl,* s.5; Serahsî, *Usûl*, I, 279.

238 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XVI, 55.

239 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XVI, 117.

kaynaklardan söz ettiği farklı bağlamlarla "dört şer'î asıl" (usûlü'ş-şer'i'l-erbaa) terkibini kullanır ve kıyasın kaynaklar arasında yer aldığını belirtir. Örneğin edebü'l-kādî bahsinde kıyasın bir şer'î kaynak olduğunu kabul etmeyen hâkimin (müctehidin) taklîd edilmesini câiz görmez.[240]

Hanbelî usülcülerden Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (458/1066) kaynakları, kendisinden önce Cessās tarafından kullanılan ifadelerle "beyânın kendileriyle gerçekleştiği şeyler" olarak takdim ettiği gibi tasnif bakımından da Cessās'ın kaynaklar sıralamasını aynen tekrarlayarak onları a) Kitap, b) Sünnet, c) İcmâ, d) Kıyas, olmak üzere dörtlü bir taksim halinde verir.[241]

Şâfiîlerden Şîrâzî (v. 476/1083) şer'î kaynakları "asl" kavramı üzerinden ele alarak usûlü'l-fıkhı "fıkhın kendileri üzerine inşâ edildiği deliller" ve "kendileriyle icmâlî delillere ulâşılan şeyler" olarak açıklar. Delilleri ise a) Allah'ın Hitabı, b) Allah Rasûlünün Hitabı, Fiilleri ve İkrârı, c) İmmetin İcmâı, d) Kıyas, e) Sayılan Delillerin Yokluğunda Asıl Hüküm Üzere Kalmak (el-bekā' alâ hükmi'l-asl), f) Avam İçin Âlimin Fetvası, olarak sıralar.[242] Avâm için şer'î hükümlerin kaynağınının âlimin fetvası söyleyen Şîrazî'nin söz konusu ifadeleri ictihad ehliyetine sahip olmayan mukallidler için müctehid bir fakîhin görüşlerinin kaynak değeri kazanacağına işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir.[243]

Yaptığı diğer bir taksimde Şîrâzî "asl" kavramının fukahâ arasında "delillerin asılları" (usûlü'l-edille) ve "kendisine kıyasta bulunulan şey" olmak üzere iki

---

240 Bkz. Mâverdî, *Edebü'l-kādî,* I, 642.

241 Ferrâ, *el-Udde,* I, 110.

242 Şîrâzî, *el-Lüma' fî usuli'l-fıkh*, thk. Abdülkadir el-Hatîb el-Hasenî, Mektebetü Nizâm Ya'kûbî el-Hâssa, Bahreyn, 2003, s. 257.

243 [... و فتيا العالم في حق العامة] Şîrâzî, *el-Lüma' fî usuli'l-fıkh*, s. 83.

anlamda kullanıldığı belirterek kaynakları "asl olanlar" ve "ma'kūlü'l-asl olanlar" şeklinde iki gruba ayırır. Bu taksime göre müctehidi şer'î hükme ulaştıran delillerin kaynaklarını (usûlü'l-edille) a) Kitap, b) Sünnet, c) İcmâ, şeklinde sıralar. Kıyas, delîlü'l-hıtâb ve fahve'l-hıtâbı ise ma'kūlü'l-asl sınıfına dâhil ederek önceki gruptan ve dolayısıyla kaynaklardan ayrı değerlendirir.[244] Kıyasa asl ve ma'kūlü'l-asl ayrımı üzerinden farklı bir konum belirleyerek onu üç delilden ayrı tutmak genellikle Şâfiî usülcülerde görülen bir tutum olmakla beraber Mâlikîlerden Bâcî (474/1081) ve Hanbelîlerden Kelvezânî (ö. 510/1116) gibi diğer mezhep usülcülerinde de bu ayrım görülür.[245]

Cüveynî (v. 478/1085) "usûlü'l-fıkh"ın fıkhın delilleri anlamına geldiğini söyler. Şer'î delilleri ifade etmek üzere "sem'î deliller" (el-edilletü's-sem'iyyât) ifadesini kullanır. Delil kavramı mütekellim usûlcülerin kabulüne göre yalnız kat'î delilleri ifade ettiği için Cüveynî şer'î delilleri a) Kitabın Açık İfadesi (nas), b) İfadesi Açık Mütevâtir Sünnet, c) İcmâ, olmak üzere üç delille sınırlar ve bunlar arasında kıyasa yer vermez.[246] Kıyas ve haber-i vâhidi bu delillere dâhil eden usülcüleri eleştiren Cüveynî bunu doğru bulmaz.[247]

Hanefîlerden Pezdevî (482/1089) ve Serahsî (483/1090) delilleri Kitap, Sünnet ve İcmâ, olarak sıraladıktan sonra kıyasın da döndüncü delil olduğunu söylemişlerdir.[248] Ebü'l Yüsr Pezdevî de şer'î hükümlerin kaynaklarını sayı ile ifade

---

244 Şîrâzî, *el-Lüma' fî usuli'l-fıkh*, s. 83.

245 Temel, "Fıkıh Usulü Tarihinde Dört Temel Şer'î Delil Tertibinin Gelişimi", s. 86.

246 Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 33.

247 Cüveynî, *el-Burhân*, I, 33; Cüveynî'nin kıyas hakkındaki tutumu ve değerlendirmeler için bkz. Sevgili, *Cüveynî'nin Kıyas Anlayışı,* s. 26-41.

248 Abdülazîz el-Buhari, *Keşfü'l-esrâr* I, 19-20; *Serahsî, Usûl*, I, 279.

ederek üç olduğunu söyler onları a) Allah'ın Kitabı, b) Rasûlünün Sünneti ve c) Ümmetin İcmâı, şeklinde sıralar.[249]

Beşinci asır için verilen listede son olarak isimleri zikredilebilecek iki Şâfiî usülcüden ilki olan Sem'ânî (v. 489/1096) şer'î deliller grubu hakkında bilgi verirken a) Kitap, b) Sünnet, c) İcmâ, d) Kıyâs (ibret) olmak üzere meşhur dörtlü tasnifin fukaha arasında genel kabul gördüğünü söyler ve kendi şahsî görüşünün de bu yönde olduğunu belirtir.[250] Hanefi iken mezhep değiştirerek Şâfiî olan Sem'âni bazı Şâfiî usülcülerin şer'î delillerin tasnifinde Eş'arî kelamcılardan etkilenmekle eleştirir ve delillerin tasnifi konusunda onlara katılmaz.[251] Onun şer'î eliller konusunda olduğu gibi genel olarak usül meselelerini ele alış yöntemi bakımından fukahâ metodunu daha isabetli bulduğu anlaşılmaktadır. Sem'ânî'nin belirttiği üzere hicri beşinci asrın sonu itibariyle mütekellim usülcüler arasında hâlen üçlü tasnif anlayışı devam ettirilse de fukahâ usülcüler arasında genel kabul gören delil tasnifinin kıyası da delillerden biri olarak kabul eden dörtlü tasnif haline dönüşmeye başladığı görülür. Bu durum özellikle fakih usülcüler kanadında kıyasın artık bir yöntem olarak itibara alınmaktan ziyade bir kaynak olarak telakki edilmeye başladığına işaret eder.

Beşinci asır için ismi zikredilecek en dikkat çekici mütekellim usülcülerden Gazzâlî (v. 505/1111) ise şer'î kaynakları ifade etmek üzere "hükümlerin delilleri" (edilletü'l-ahkâm) terkibini kullanır ve kaynakları üçle sınırlandırma konusunda mütekellim usülcüler arasındaki yaygın tutumu sürdürerek onları a) Kitap,

---

249 Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Ma'rifetü'l-huceci'ş-şer'iyye*, s. 23.

250 Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille,* I, 22.

251 Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille,* I, 22. Ayrıca bkz. Temel, "Fıkıh Usulü Tarihinde Dört Temel Şer'î Delil Tertibinin Gelişimi", s. 88.

b) Sünnet, c) İcmâ, olarak sıralar.[252] Kıyası kaynaklar grubuna dâhil etmeyen Gazzâlî onun hükümler için bir kaynak değil kaynaklardan hüküm çıkarmak için kullanılan bir yöntem olduğunu söyler.[253]

Hanbelî usülcülerden Kelvezânî şer'î kaynakları kendi içinde üç gruba ayırarak "asl", "ma'kūlü asl" ve "istıshâbu hâl" ifade eder. Asl grubuna girenleri a) Kitap, b) Sünnet, c) İcmâ, d) Sahâbenin İcmâ Etmediği Görüş, olarak sayar. [254] İfadelerin bağlamından anlaşılacağı üzere Kelvezânî icmâyı sahabenin üzerinde ittifak ettiği görüş olarak üçüncü dereceden kaynak olarak sayarken hakkında icmâ hasıl olmayan sahabe içtihadını da dördüncü sıraya koyar. Ma'kūlü asl grubu kapsamına girenleri "lahne'l-hitâb", "fahve'l-hitâb", "ma'ne'l-hitâb" ve "delîlü'l-hitâb" olarak sayarken ıtıshâbü hâl grubunun ise "istıshâbu hâli'l-akl" ve "istıshâbu hâli'l-icmâ"dan oluştuğunu söyler.[255] Netice olarak Kelvezâ'nin de Şîrâzî ile benzer bir taksim mantığı benimsediği ve kıyası kaynaklar arasında saymadığı görülür.

Hicri altı ve yedinci asırlar kıyasın deliller kapsamına alınması gerektiğine ilişkin kanaatin usülcüler arasında daha da yaygınlaştığı evredir. Şer'î delliler hakkındaki değerlendirmeleriyle bu iki asır kesit için isimleri zikredilebilecek örnek usülcüler Lâmişî (VI./XII. asrın ilk yarısı), Semerkandî (539/1144), Üsmendî (552/1157), Fahreddîn er-Râzî (606/1210), Âmidî (631/1234), İbnu's-Salâh eş-Şehrezuûrî (643/1245), Ahsikesî (644/1246), İbnü'l-Hâcib (v. 646/1249), İzz b. 'Abdisselâm (660/1262), Karaâfî (684/1285), Beydāvî (685/1286), İbnü's-Sââtî (694/1298) ve Nesefî (710/1310) olarak sıralanabilir.

---

252 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 36.

253 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 237 vd.

254 Kelvezânî, *et-Temhîd fî usûli'l-fıh,* I, 6.

255 Kelvezânî, *et-Temhîd fî usûli'l-fıh,* I, 6.

Hicri altıncı asırla birlikte Şâfiî usülcüler arasında kıyası bir kaynak olarak şer'î delillere dâhil etme yönündeki eğilimlerin arttığı görülür. Fahreddin er-Râzî delillerin tasnifinde fakih usülcülerin dörtlü tasnifi benimsediklerini belirtetek bunun kesin bir dayanağı olmadığını belirtir.[256] Onun söz konusu ifadeleri hicri yedinci asrın başları itibariyle fukahâ usülcüler arasında kıyasın deliller grubuna dâhil edilmesi yönünde genel bir kabul bulunduğunu gösterir.

Âmidî'nin değerlendirmeleri dikkate alındığında onun da üçtü tasnifi sürdürdüğü görülür. O şer'î delilleri aslî ve fer'î olarak iki kısma ayırdıktan sonra Kur'ân, sünnet ve icmâyı aslî deliller grubu olarak takdim ederken kıyasla birlikte istidlâli öncekilere tabi fer'î deliller olarak sayar.[257]

Hanefî usülcülerden Lâmişî, Semerkandî ve Üsmendî şer'î delillere ilişkin kavramlar ve tasnif bakımından Debûsî'nin tutumunu sürdürerek delilleri üçlü tasnif halinde ele almış ve kıyası dışarda bırakmışlardır.[258] Lâmişî şer'î delilleri "fıkhın asılları" (usûlü'l-fıkh) olarak takdim ederek sayılarının üç olduğunu söyler ve kıyası bu taksimin dışında bırakır. Bunlara asl denmesini her birinin başlıbaşına hüküm kaynağı olmasıyla açıklar. Kıyasın bu üç kaynaktan elde edilmiş olması ve kendisinden doğrudan değil bir meseleye ait hükmün başka bir meseleye geçirilmesi (ta'diye) yoluyla hüküm elde edilmesi nedeniyle onun asl olarak isimlendirilemeyeceğini

---

256 Râzî, *el-Mahsūl,* I, 40.

257 Bkz. Âmidî, *el-İhkâm,* I, 158; Daha geniş bilgi için bkz. Temel, "Fıkıh Usulü Tarihinde Dört Temel Şer'î Delil Tertibinin Gelişimi", s. 88.

258 Bkz. Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, s. 76; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar,* s. 5 vd.; Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fıkh*, s. 30.

belirtir.[259] Ahsikesî ve Nesefî'nin de Pezdevî tarafından kullanılan 3+1 tasnifini benimseyerek kıyası deliller grubuna tam olarak dâhil etmedikleri görülür.[260]

Nesefî'nin deliller tasnifi ve özellikle de kıyasın asıl mı fer' mi olduğuna ilişkin değerlendirmeleri Cessās'ın izahlaryla benzerlik gösterir.[261] Pezdevî ve Serahsî'nin deliller tasnifindeki ifadelerini kullanan Nesefî eserinde şer'î delillerin (usûlü'ş-şer') üç olduğunu sayı ile belirterek bunları Kitap, sünnet ve icmâ olarak sıralar. Kıyası bunlardan ayrı tutmakla birlikte onu "dördüncü asıl" olarak takdim eder ve neticede delilleri iki grupta ele alır.[262] Nesefî kendi eserine yazdığı şerhte kıyas şayet asılsa niçin asılların sayısını dört değil de üç olarak zikrettiğini açıklar; kendisinden elde edilen hükme ve bu hükmün kıyasa izâfe edilmesine nazaran onun asıl olduğu ancak hakikatte asıl olmadığını söyler. Çünkü şer'î hükümlerin tespitinde aklın bir rolü yoktur. Kıyas Kur'an, sünnet veya icmâdan birindeki bir hükme dayandığı için bu itibarla fer'dir.[263]

Hanefîlerden İbnü's-Sââtî ise delilleri dörtlü tasnif halinde takdim eder ve hepsinin ana kaynağının Kitap olduğunu, sünnetin Allah'ın hükmünü haber verdiğini, icmânın dayanağının Kitap ve sünnet olduğunu, kıyasın ise bu delillerden istınbâtla elde edildiğini belirtir.[264] Hanefiler arasında dörtlü tasnifin İbn Sââtî ile birlikte genel

---

259 Bkz. Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fıkh*, s. 30.

260 Bkz. Nesefî, *el-Menâr fî Usûli'l-fıkh,* s. 2.

261 Cessās'ın açıklamaları için bkz. *el-Füsûl,* IV, 95.

262 Nesefî, *el-Menâr fî Usûli'l-fıkh,* s. 2.

263 Nesefî, *Keşfü'l-esrâr,* I, 12.

264 İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl,* I, 256.

kabul gördüğü ve sonraki usûl eserlerinde bir teâmül ve kural haline geldiği söylenebilir.[265]

Hicri sekizinci asır ve sonrası şer'î deliller hakkındaki üçlü taksimi sürdürmeye devam eden usülcüler bulunmakla birlikte dörtlü tasnifin artık bir kavram haline gelerek Sadru'ş-şerî'a (747/1346) ve Ebu's-Senâ el-Isfahânî (749/1349) gibi onunla çağdaş usülcülerin eserlerinde delillerin "dört delil" (el-edilletü'l-erba'a) terkibiyle ifade edildiği ve kıyasın bir kaynak olarak genel kabul gördüğü dönemdir. "el-Edilletü'l-erba'a" kavramlaştırmasının sonraki süreçte kabul edilerek sürdürüldüğü ve giderek yaygın bir kullanımla fıkıh usülü eserlerinde yer aldığı görülür. Bu asırda ismi zikredilebilecek usülcülere örnek olarak İbn Teymiyye (v. 728/1328), Katı'î (739/1338), İbn Cuzey el-Kelbī (741/1340), Sadru'ş-şerî'a (747/1346), Ebu's-Senâ el-Isfahânî (749/1349), İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350), İbn Muflih (763/1362), Tâceddîn es-Sübkî (ö. 771/1370), Şâtıbî (v. 790/1388) ve İbn Habīb el-Halebî (808/1406), İbn Melek (821/1418'den sonra), İbn Kutlubuğa (879/1474), Merdâvî (885/1480), Timurtâşî (v. 1006/1598) ve İbn 'Âbidîn (1252/1836) sayılabilir.

Bu asırda İbn Sââtî ile birlikte başlayıp sonraki süreçte "el-edilletü'l-erba'a" olarak kavramlaşan dörtlü kaynak anlayışı özellikle hanefî usülcüler arasında genel kabul görmekle birlikte bazı usülcüler dört delilin takdiminde Pezdevî'nin tarzını benimsemişlerdir. Kur'ân, sünnet ve icmâ'nın takdiminden sonra kıyasın da bunlara ilave edilmek suretiyle 3+1 şeklindeki sunumu benimseyen fıkıh usülü eserlerinde bu tutumun nedenini açıklayan bir takım izahlara yer verildiği görülür.[266]

---

265 Temel, "Fıkıh Usulü Tarihinde Dört Temel Şer'î Delil Tertibinin Gelişimi", s. 89.

266 Temel, "Fıkıh Usulü Tarihinde Dört Temel Şer'î Delil Tertibinin Gelişimi", s. 90. Bu tür izahlara örnek olarak bkz. İbn Melek, İzzeddin Abdüllatif b. Abdilaziz (v. 821/1418'den sonra), *Şerhu Menâri'l-envâr fî usûli'l-fıkh,* Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ts., s. 5 vd.

Bu evrede kıyasın da bir kaynak olarak kabul edilmesi, hatta üçlü tasnifi benimsemiş usülcülerin eserleri üzerine yazılan muhtasar, şerh ve hâşiye nitelikli fıkıh usülü çalışmalarında üçlü tasnif anlayışının devam ettirilmeyip dörtlü tasniflerin benimsenmesi kıyasın bir yöntemden kaynağa dönüşme sürecinin seyrini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.[267] Örneğin İbn Hâcib'in Âmidî tarafından yapılan tasnifi esas alarak *el-Muhtasar* isimli eserinde şer'î delilleri 3+2 olmak üzere iki ayrı grupta ele alıp kıyası ayrı tutmasına rağmen *el-Muhtasar*'a şerh yazan Isfahânî delilleri "el-edilletü'l-erba'a" olarak takdim eder.[268] Benzer bir durum hanefî usülcülerden Nesefî'nin *el-Menâr* isimli eserine yazılan ihtisar ve şerhlerde de görülür. Nesefî, delilleri üç olarak tahdîd etmesine[269] rağmen onun eserini ihtisar eden İbn Habîb el-Halebî (808/1406) Nesefî'nin üçlü tahdîdini göz ardı ederek delilleri dört olarak sıralar. Halebî'nin muhtasarını şerh eden İbn Kutlubuğa da Nesefî tarafından yapılan gerçek taksim hakkında herhangi bir açıklama yapmaksızın Halebî ile aynı tutumu devam ettirerek o da delilleri dörtlü olarak taksim eder.[270] Nesefî'nin yaptığı ayrımı dikkate almadan delilleri tek grup halinde takdim eden İbn Kutlubuğa kıyasın önceki gruptan ayrı değerlendirilmesinden söz etmez, deliller arasında niçin sona bırakıldığında bahseder. Kıyasın sona bırakılma nedeninden söz ederken ise Nesefî'nin açıklamalarını tekrarlar ve bunun nedenini kıyasın önce zikredilen delillere göre fer' durumunda olmasıyla ve önceki delillerden elde edilmesiyle izah eder.[271]

---

267 Temel, "Fıkıh Usulü Tarihinde Dört Temel Şer'î Delil Tertibinin Gelişimi", s. 90.

268 Bkz. Âmidî, *el-İhkâm,* I, 158; Isfahânî, *Beyânü'l-muhtasar,* III, 251.

269 Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (v. 710/1310), *el-Menâr fî Usûli'l-fıkh,* Dersaâdet, İstanbul, 1326, s. 2.

270 Bkz. İbn Kutluboğa, Zeynüddîn Kasım (v. 879/147), *Şerhu Muhtasari'l-menâr = Hulâsatü'l-efkâr şerhi Muhtasari'l-menâr,* thk. Hafız Senâullah ez-Zâhidî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2003, s. 48

271 İbn Kutluboğa, *Şerhu Muhtasari'l-menâr,* s. 48.

Molla Cîven, Nesefî'nin yaptığı ayrımı dikkate alarak onun delilleri dört olarak takdim etmemesinin nedenini ilk üç delilin kat'î kıyasın ise zannî olması nedeniyle onlardan ayrı tutulması ihtiyacıyla açıklar. Ancak kıyasın zannî oluşunu genellik ve çoğunluk kaydıyla vererek kıyasın kat'î olduğu durumların da bulunduğuna işaret eder.[272]

Nesefî'nin eserine şerh yazan İbn Nüceym de benzer şekilde kıyasın bir yönüyle asıl bir yönüyle fer' olduğunu ifade eder. Kendisinden elde edilen hükme göre kıyasın asl, önceki üç asıldan elde edilmesine göre ise fer' konumunda olduğunu belirtir. Kat'îlik-zannîlik bakımından ise kıyasta asl olanın zannîlik olduğu, kıyas için kat'îliğin ârızî bir durum olduğunu ifade eder[273]

Mâlikî usûlcülerden Şâtıbî (v. 790/1388), Hanbelîlerden Merdâvî (885/1480) de şer'î delilleri a) Kitap, b) Sünnet, c) İcmâ, d) Kıyâs olmak üzere dörtlü tasnifle ele almışlardır.[274] Merdâvî üçlü tasnifi kabul ederek kıyası dışarıda bırakan Cüveynî gibi bazı usülcülerin tutumunu benimsemediğini ayrıca belirtir.[275] Dokuzuncu asır Hanefî usülcülerden Timurtâşî (v. 1006/1598) şer'î delilleri "dört asıl"

---

272 Bkz. Molla Cîven, Ahmed b. Ebû Saîd b. Abdullah Leknevi (1130/1718), *Nûru'l-envâr fî şerhi'l-Menâr*, Mektebetü'l-büşrâ, Karaçi, 2008, I, 16-17. Konu hakkında değerlendirmeler için ayrıca bkz. Temel, "Fıkıh Usulü Tarihinde Dört Temel Şer'î Delil Tertibinin Gelişimi", s. 90.

273 İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefi (v. 970/1563), *Fethu'l-ğaffâr bi-şerhi'l-Menâr = Mişkâtü'l-envâr fî usûli'l-menâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, s. 12.

274 Bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakat*, 469; Merdâvî, *Tahrîru'l-menkūl ve tehzîbu ilmi'l-usûl,* thk. Abdullah Haşim ve Hişam el-Arabi, Vizâratü'l-evkāf ve'ş-şuûni'l-islâmiyye, Katar, 2013, s. 130.

275 Merdâvî, *Tahrîru'l- menkūl,* s. 130.

(el-usûlü'l-erba'a) olarak isimlendirir ve onları Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas olarak sıralar.[276]

Şer'î delillerin tasnifinde tarihi süreç içinde bir takım dönüşümlerin gerçekleştiği görülmekle birlikte kanaatimizce kıyasın şer'î deliller açısındaki konumu ve işlevine ilişkin tartışmalarda dikkat çekilmesi gereken husus, müctehid ve mukallid açısından kıyasın konumu, kapsamı ve işlevinin farklılık arz ettiğidir. Zira kıyasın uzmanlık ve yetkinlik gerektiren bir faaliyet oluşu göz önüne alındığında müctehidler tarafından gerçekleştirilen amel ölçme faaliyetlerinde elde edilen ölçüm sonuçlarının (ahkâm) amel ölçmek (kıyas) için gerekli yetkinliğe sahip bulunmayan mukallidler açısından kaynak (asl) hüviyetine bürüneceğidir. Hatta mukallidin kaynaklardan kıyas-ictihad yoluyla hüküm elde etmek için gerekli donanımı olmadığına göre onun açısından kaynak "bir müctehid tarafından yapılan ölçümler" anlamında kıyas, ictihad veya daha geniş anlamda mezhepten ibaret olacaktır.[277] Nitekim bazı usülcüler tarafından özellikle dikkat çekildiği üzere müctehidin ameller hakkındaki hükümlere ulaşmada takip edeceği yol ve kaynaklarla, mukallidin takip etmesi gereken yol ve kaynakları farklıdır. Şer'î delillerin kaynakları olarak Kur'ân, sünnet ve icmâ müctehidlere hitap ederken, mukallidler için kaynak bir müctehid tarafından elde edilen hükümlerden ibarettir.[278]

---

276 Timurtâşî, Şihâbüddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Ömerî el-Gazzî (v. 1006/1598), *el-Vusûl ilâ kavâidi'l-usûl*, thk. Muhammed Şerîf Mustafa Ahmed Süleyman, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2000, s. 128.

277 İlgili yaklaşımı teyid eden görüşler için bkz. İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ,* IV, 189; a.mlf., *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf,* III, 576; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 11; Şîrâzî, *el-Lüma' fî usuli'l-fıkh*, s. 83, 295; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar,* s. 9.

278 Bkz. [... قد بينا الأدلة التي يرجع اليها المجتهد في معرفة الحكم، و بقي الكلام في بيان ما يرجع اليه العامي في العمل وهو التقليد ... و لما أن اصول الفقه طرق الى الاحكام الشرعية و كانت الاحكام تلزم المجتهد] Şîrâzî, *el-Lüma' fî usuli'l-fıkh*, s. 295.

Kıyas, ictihad ve mezhep kavramları müctehid fakih açısından bir yöntem iken mukallidler için kaynak vasfı kazanacak olmakla birlikte taklidin düzeyi ile orantılı olarak mezhebin kaynaklık düzeyi de değişecektir. Dolayısıyla bu durum müctehid tabakalarından söz edildiği gibi mukallid tabakalarından bahsetmeyi de mümkün kılar. Bir mukallid fakih ancak ictihad faaliyetiyle ulaşılabilecek bir meselenin hükmü kendisine sorulduğunda kendisi ictihad edip sonucu tespit edemeyeceğinden bu sorunun cevabını ancak müctehid bir fakih tarafından elde edilen sonuçlara göre verebilir. Hükmü sorulan meselenin tamamen aynısı bir müctehid imam tarafından cevaplanmışsa mukallid fakihin yapması gereken şey cevabı aynıyla nakletmekten ibarettir. Mukallid fakih daha önce müctehid imam tarafından cevaplanmamış yeni bir mes'ele ile karşılaştığında ise imamın mesâili içinde benzer özelliklere sahip bir mesele araştırarak iki mes'ele arasında kıyas yapabilecek bilgi ve donanıma sahip olması gerekir. İmamın mesâiline asl (kaynak) değeri atfedilerek yapılan bu faaliyet dar anlamda kıyas faaliyeti olup tahrîc olarak isimlendirilir. Örneğin vitir namazının hükmü ile ilgili soruya "vâcibdir" veya "sünnettir" şeklinde cevap veren bir mukallid aslında bu soruyu vitir namazını vâcib ya da sünnet olarak ölçen bir müctehidin ölçümünü aynıyla naklederek cevaplamış olur. Ancak bir imamın mezhebine mensup tahrîc ehli bir fakih daha önce mezhep imamı tarafından cevaplanmamış yeni meselelerde ise mezhepte hükmü bilinen benzer meseleler üzerinden kıyaslar yaparak ilgili meselenin hükmünü tahrîc yoluyla tespit etmeye çalışır.

Yapılan izahlar dikkate alındığında mukallid için Kur'an, sünnet ve icmâ'nın doğrudan kaynak değil, müntesibi bulunduğu müctehidin kaynaklarının

---

و غير المجتهد فلا بد أن يكون لهذا طريق و لذلك طريق فطريق غير المجتهد فتوى المجتهد] Bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 11; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar,* s. 9.

bunlar oluşu nedeniyle onların dolaylı yoldan kaynak olduğu anlaşılır. Zira müntesip fakihin, bağlı bulunduğu mezheple olan münâsebeti müctehid bir imamın şer'î naslarla olan ilişkisi gibidir.[279] Bu da mukallid açısından fıkhî bir hükme ulaşmanın doğrudan kaynağının mezhep olduğu anlamına gelir. Bu durum mezhep kelimesinin bir kimseye nispet edilerek kullanılmasında da görülür. Nitekim mezhep kelimesinin müctehid bir imama izâfe edilerek kullanımıyla bir mukallide izâfesi aynı anlamda değildir. Örneğin "Ebû Hanîfe'nin mezhebi" ifadesinde kastedilen anlam mezhebin Ebû Hanîfeye mensubiyeti iken, herhangi bir mukallide nispetle kullanılan, örneğin "Zeyd'in mezhebi" ifadesinde, kastedilen anlam ise Zeyd'in mezhebe mensubiyetidir. Bu da bir müctehid için mezhebin bir yöntem ve araç iken mukallid için bir kaynak olarak işlev gördüğü anlamına gelir. Mezhep için geçerli olan bu durum kıyas için de düşünülebilir. Buna göre "Ebû Hanîfe'nin kıyası" ifadesinde kıyas, Ebû Hanîfe tarafından keşfedilen ve kullanılan ona ait bir yöntemi ifade ederken, bir mukallid olarak "Zeyd'in kıyası" ifadesi bir müctehid tarafından yapılan ölçümlerin Zeyd tarafından kaynak değeri atfedilerek kullanılmasını ifade eder. Meselenin bu yönü dikkate alındığında şer'î hükümlerin kaynakları ve bunlarla ilişkili olarak kıyasın konumu ve işlevine ilişkin bahislerin ictihad-taklid olgusu merkeze alınarak tartışılması gerektiği anlaşılır. Zira ilgili meselelerin anlam, mahiyet, kapsam, konum ve işlevlerinin müctehid ve mukallid açısından farklılık gösterdiği ve muhatapların vasıflarına göre itibâri bir durumun söz konusu olduğu görülmektedir. Dolayısıyla müctehid için şer'î hükmün kaynağı olarak asıllar Kur'an, sünnet veya icmâ iken müntesip fakih için şer'î kaynak (asl) imamın mesâilidir. Nitekim mezheplerin teşekkülünden sonra müntesip fakihler tarafından imamlara ait mesâilin "*asl*" veya "*mesâilü'l-usûl*" olarak anılması ve bu mesâili barındıran eserlerin "*Kütübü'l-usûl*" olarak isimlendirilmesi de bu bakış açısının yansıması olmalıdır. Muhtemelen Şâfiî'nin

[279] Bkz. Karâfî, *el- Furûk,* I, 544.

eserinin "*el-Ümm*" olarak isimlendirilmesi de ona kaynak olarak itibar eden müntesip fukahâya ait bir tasarruftur.

C. Kıyasın Kapsamı: Klasik Tartışmalar ve Yeni Bir Yaklaşım

1. Kıyasın Kapsamına Dair Klasik Tartışmalar

Kıyasın kapsamına ilişkin bahisler fıkıh usulü eserlerinde daha ziyade ictihad-kıyas ilişkisi bağlamında tartışılmış ve hükümleri nas ile sabit olan meselelerden yola çıkılarak diğer meselelerin hükümlerine ulaşmaktaki rolleri, re'ye dayanmaları ve dolayısıyla da zannîlik ifade etmeleri gibi müşterek yönleri bakımından her iki kavramın benzer içeriğe sahip olduklarına işaret edilmiştir.[280] Kapsam olarak ise daha ziyade Şâfiî'nin bir takım söylemlerine referansla tartışılan, kıyasın ictihadla aynı anlamda olduğu yönündeki yaklaşıma karşı özellikle geç dönem usülcülerin çoğunluğu tarafından ictihadın daha kapsamlı olduğu savunulmuş ve hatta kıyası ictihadın bir türü kabul eden görüşler beyan edilmiştir.[281]

Fıkhın erken dönemde ictihâd, istidlâl, istınbât, re'y ve nazar gibi kavramlarla eş tazammunlara sahip kabul edilerek kullanıldığı gibi "amel ölçme bilgisi" olarak ifade edilebilecek kapsamlı bir içerikle kıyâs karşılığında kullanıldığına dair fıkıh usûlü eserlerinde çeşitli açıklamalar mevcuttur.[282] Husûsen kıyas kavramını dar anlamdaki kullanımı yanında fıkhî akıl yürütme faaliyetinin bütününü ifade edecek şekilde ictihad, istidlâl vb. kavramlara eş, geniş çerçeveli bir kullanıma kavuşturan Şâfiî'nin söylemleri dikkat çekmiştir.

---

280 Cessās, *el-Füsûl,* II, 116, 201.

281 Cessās, *el-Füsûl,* II, 116, 201; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr,* III, 268

282 Bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 278; Ebu'l Yüsr el-Pezdevi, *Ma'rifetü'l-huceci'ş-şer'iyye*, s. 25, 27.

Fıkıh tarihinde kıyasa çok kapsamlı bir kavram olarak itibar ederek onu ictihada eşitleyen ve konuya ilişkin yaklaşımlarıyla tartışmaların odağında yer alan en dikkat çekici fakîh hiç şüphesiz Şâfiî'dir.[283] Sonraki dönem usûlcülerin genel tutumundan farklı olarak Şâfiî'nin bu tavrı onun kıyasa merkezi bir konum tayin ettiği ve kıyası müctehidin bütün faaliyetlerini kapsayan kuşatıcı bir süreç olarak dikkate aldığı şeklinde yorumlanabilir.[284] Bu açıdan Şâfiî'nin fıkhın kaynaklarını nitelerken pek çok defa onları "ya asl ya da bu asl üzerine kıyas" şeklinde sınıflandırması ve ictihadı bizzat kıyasın kendisi kabul ederek onu ictihada eşitlemesi bu açıdan anlamlıdır.[285]

Şâfiî, kıyasla içtihadın aynı şey mi yoksa farklı şeyler mi olduğu sorusuna cevap olarak bu ikisinin anlam bakımından aynı şeyler olduğunu söyler.[286] Onun konuya ilişkin ifadeleri göz önüne alındığında her iki kavramın literal olarak aynı anlama geldiklerini değil, müctehid tarafından gerçekleştirilen hüküm elde etme sürecindeki rolleri ve işlevleri bakımından eş kavramlar olarak itibara alınabileceğini kastettiği anlaşılmaktadır.[287] Nitekim müslümanın başına gelen her olayın dinde

---

283 Şâfiî'nin tutumuna ilişkin farklı yorumlar için bkz. Duman, Soner, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 14-15.

284 Kıyasın kapsamlı bir süreç olarak değerlendirilmesi hakkında bkz. Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 66.

285 Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 242-244; Şîrâzî, *el-Lüma' fî usuli'l-fıkh*, s.53; Cüveynî, *el-Burhân*, II, 489; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 237. Şâfiî'nin kıyâsı ictihad anlamında kullanması hk. bkz. Hasan, Ahmad, *Anological Reasoning in İslâmîc Jurisprudence –A Study of the Juridical Principle of Qiyas*, İslâmad, 1986, s. 17 vd.; Lowry, Joseph Edmond, *The Legal Theoretical Content of the Risâla of Muhammed b. Idris al-Shafi'i*, (Doktora Tezi), University of Pennsylvania, s. 203 vd.; Sevgili, *Cüveynî'nin Kıyas Anlayışı,* s. 49. vd.

286 [هما اسمان لمعنى واحد] Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 242; [والاجتهادُ القياسُ] Bkz. *er-Risâle*, s. 243.

287 Bkz. Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 73-75.

mutlaka bir çözümü bulunduğunu belirten Şâfiî, söz konusu çözümün ya doğrudan naslarda ifade edildiğini ya da bu çözümün dolaylı olarak (delâlet) gösterildiğini, bu delâleti araştırmanın ictihad, diğer adıyla kıyas olduğunu söylerken iki kavramı hangi yönden birbirine eşitlediğine de işaret eder.[288] Onun diğer bir ifadesine göre kıyas, "bir takım delillerle Kitap ve Sünnet'te yer alan habere uygun bir netice elde etme çabası veya bu şekilde elde edilmek istenen şeydir. Kitap ve Sünnet varılmak istenen doğru hedefin işareti ('alem) dir."[289] Şâfiî'nin ifadelerindeki kastı hakkında bazı usülcüler tarafından da benzer değerlendirmeler yapılmıştır.[290]

Şâfiî'nin kıyas hakkındaki yaklaşımları mezhep sahibi bir müctehidin usûl kavramlarını ele alıştaki bütüncül ve kapsamlı tarzı ile müntesip fukahanın dar çerçeveli yaklaşımları arasındaki farkı göstermesi bakımından önemlidir. Nitekim Mâverdî (v. 450/1058), Sem'ânî (v. 489/1096), Gazzâli ve Zerkeşî (v. 794/1392) gibi sonraki dönem usulcülerin çoğu, muhtemelen kendi dönemlerinde kapsamı daralmış olması nedeniyle daha husûsî bir faaliyet türü olarak kabul ettikleri kıyası ictihada eşitlemeyi doğru bulmamışlardır.[291] Abdülazîz el-Buhârî (v. 730/1330) gibi kimi hanefî usûlcüler de bu kullanımın sebep-müsebbep ilişkisiyle ve ancak mecâzen doğru kabul edilebileceğini belirtmişlerdir.[292]

Şâfiî'nin geniş çerçeveli kıyas anlayışına benzer bir tutum Cessās'ta da görülür. Kıyası ictihadla iç içe ele alarak iki faaliyetin ortak tazammunlarına dikkat çekmeyi amaçladığı anlaşılan Cessās, ilgili bahisleri "Kıyas ve İctihâdın İspatına Dair"

---

288 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 243.

289 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 47.

290 Bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, II, 692.

291 Bkz. Sem'ânî, *Kavâtıu'l-edille,* II, 71; Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 237; a.mlf., *Esâsü-l kıyâs*, thk. Fehd b. Muhammed es-Serhân, Mektebetu Ubeykân, Riyad, 1993, s. 105-106;

292 Bkz. Abdülazîz el-Buhari, *Keşfü'l-esrâr,* III, 396.

başlığı altında değerlendirir. O, hakkında açık bildirim bulunmayan hadiselerin hükümlerini ortaya çıkarmak amacıyla takip edilecek akıl yürütme sürecini kıyas ve ictihad kavramlarının birlikte temsil ettiklerini gösteren açıklamalarda bulunur.[293]

Hicrî V. Asır mütekellim usûlcülerden Basrî kıyasın kapsamı meselesini ictihad-kıyas ilişkisi yerine istidlâl-kıyas ilişkisi üzeriden ele alır ve her iki kavramın da mahiyet ve anlam çerçeveleri itibariyle ortak yönlere sahip olmaları nedeniyle Şâfiî'nin kıyas ve istidlâl kavramlarını birbiri yerine kullandığını belirtir. Onun aktardığına göre kıyasta fıkhî inceleme-araştırma ve akıl yürütme (fahs ve nazar) anlamları bulunduğu için Şâfiî kıyası istidlâl olarak isimlendirdiği gibi, istidlâl faaliyetinin de illet tespitini (ta'lil) içermesi nedeniyle istidlâli de kıyas olarak isimlendirmiştir.[294] Benzer bir değerlendirme Hanefî usulcülerden Debûsî tarafından yapılmıştır. Kıyâsın ibret, nazar olarak isimlendirildiği gibi ictihad olarak da isimlendirildiğini belirten Debûsî iki kavram arasındaki münâsebeti "kıyâs faaliyeti gerçekleştirebilmek için asıl ile fer' arasındaki benzerliği bulmak amacıyla fikrî (kalbî) çaba (cehd) ortaya koymak" olarak açıklar.[295] Ebü'l Yüsr el-Pezdevî de kıyasın ictihad kavramından da öte bütünüyle fıkhı kuşatan ve ona eşitlenen bir kavram olarak görüldüğünden ve bu itibarla *fıkıh* ve *kıyâs* kavramlarının birbiri yerine kullanılabildiğinden söz eder.[296]

Mâverdî ve Sem'ânî konuya ilişkin değerlendirmelerinde ictihadın kıyasla aynı şey olduğu yönündeki yaklaşımı İbn Ebû Hüreyre'nin (ö. 345/956) görüşü olarak naklederler ve onun da *er-Risâle*'de Şâfiî'nin aynı yaklaşıma işarette bulunduğunu

---

293 Cessās, *el-Fusûl*, II, 198.

294 [كان الشافعي يسمي القياس استدلالا لانه فحص و نظر، و يسمي الاستدلال قياسا لوجود التعليل فيه] Bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, II, 692.

295 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 278.

296 Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetü'l-huceci'ş-şer'iyye*, s. 25, 27.

gerekçe göstererek bu görüşü Şâfiî'ye dayandırdığını söylerler.[297] Mâverdî bu görüşün Şâfii'ye nispetini mümkün görmediği gibi söz konusu yaklaşımı Şâfiî'nin *er-Risâle*'deki ifadelerini yanlış anlaması nedeniyle İbn Ebû Hüreyre'ye ait yanlış bir Şâfiî okuması ve bir yorum hatası olarak değerlendirir.[298] Mâverdî'ye göre Şâfiî'nin *er-Risâle*'deki ifadelerinden kastı ictihadla kıyasın aynı şey olduğunu söylemek değil, hakkında nas bulunmayan hükme her ikisiyle de ulaşılabileceğini belirtmektir.[299]

İbn Ebû Hüreyre'nin yaklaşımına karşın fukahanın çoğunluğunun ictihadın kıyastan farklı olduğu yönünde görüş bildirdiklerini belirten Sem'ânî, ictihadın kıyastan daha genel bir çerçeveye sahip kabul edildiğini ve bu genelliğin iki kavram arasındaki ihtiyaç ilişkisi ve diğer bir takım hususları dikkate alarak açıklandığını söyler.[300] Çoğunluk fukahâya göre ictihad, kıyas için gerekli ön işlemlerden (mukaddimât) ibaret olup ikisi farklı şeylerdir. Ayrıca kıyasın gerçekleşebilmesi için ictihada ihtiyaç varken ictihadın gerçekleşebilmesi için kıyasa ihtiyaç yoktur.[301]

Sem'ânî ictihad-kıyas ilişkisi dışında kıyas-istidlâl ilişkisinden de söz eder ve Basrî gibi o da Şâfiî'nin belli itibarlarla kıyas ve istidlâli birbiri yerine kullandığı yönündeki rivayete yer verir.[302]

---

297 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr,* XVI, 118; Sem'ânî, *Kavâtıu'l-edille,* II, 71.

298 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr,* XVI, 118.

299 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr,* XVI, 118.

300 Bkz. Sem'ânî, *Kavâtıu'l-edille,* II, 71; İlgili diğer hususlar ve gerekçeler için bkz. İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır,* III, 798-799.

301 Sem'ânî, *Kavâtıu'l-edille,* II, 71; Ayrıca bkz. Abdülazîz el-Buhari, *Keşfü'l-esrâr,* III, 396.

302 Sem'ânî, *Kavâtıu'l-edille,* II, 71.

İctihadı daha kapsamlı bir kavram olarak değerlendirip onu kıyası da kuşatan bir faaliyet olarak dikkate alma konusunda Cüveynî de aynı tutuma sahiptir. Zira o kıyası ictihadın en önemli dayanağı olarak zikreder ve ictihad yetkisine sahip olma şartları arasında kıyas bilgisine sahip olmayı da sayar. Ancak o, kıyasın kaynak değeri hakkındaki görüşlerinde genellikle ictihad merkezli bir yaklaşım ortaya koyar. Cüveynî'nin bu tavrı onun ictihad ile kıyas kavramlarına yakın anlamlar yüklediğini; en azından kıyası ictihadın en önemli bileşeni olarak itibara aldığını gösterir.[303]

Gazzâlî'nin ictihad-kıyas ilişkisi hakkındaki değerlendirmeleri Sem'ânî'nin ifadeleriyle benzerlik gösterir. O da söz konusu yaklaşımı Şâfiî'ye nispet etmeksizin "fakihlerden biri"nin görüşü olarak nakleder ve eleştirir.[304] Anlaşıldığı kadarıyla Gazzâlî "fakihlerden biri" ifadesiyle Şâfiî'yi değil Mâverdî ve Sem'ânî tarafından ismi açıkça zikredilen İbn Ebû Hüreyre'yi kastetmektedir. Zira çağdaş usülcülerinden bazılarının da ifade ettiği üzere Gazzâlî'nin, eserlerinde Şâfiî'den ve eleştirel bir tarzda dahi olsa onun görüşlerinden söz ederken kullandığı üslup göz önüne alındığında, Şâfiî'ye bu tür bir ifadeyle imâda bulunabileceğine ihtimal verilmez.[305] Sem'ânî ve Gazzâlî'nin meseleyi ele alış tarzlarına dikkat edildiğinde bu görüşün Şâfii'ye nispetini mümkün görmedikleri ve söz konusu yaklaşımı İbn Ebû Hüreyre'ye ait bir yorum hatası olarak değerlendirme konusunda Mâverdî'ye katıldıkları anlaşılmaktadır.

Görüşlerine yer verilen usülcüler tarafından açıkça ifade edilmiş olmamakla birlikte meselenin ictihad-taklid bağlamında değerlendirildiği kıyası ictihada eşitleme tutumunun Şâfiî gibi müctehid imamlar için doğru kabul edilebilirse de İbn Ebû Hüreyre gibi müctehid olmayan (mukallid) fukaha açısından doğru kabul edilemeyeceğini düşünmüş olmalarıdır. Nitekim Gazzâlî'nin kıyas ve ilgili

---

303 Bkz. Sevgili, *Cüveynî'nin Kıyas Anlayışı,* s. 51.

304 Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 237; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır,* III, 798.

305 Ali Cum'a Muhammed, *el-Kıyâs inde'l-usûliyyîn*, Dâru'r-risâle, Kahire, 2006, s. 24.

kavramların farklı itibarlarla kapsamı ve anlam çerçevelerinde daralma ve genişlemeler olabileceği yolundaki bazı ifadeleri bu varsayımı güçlendirir.[306] Aynı meseleyi Gazzâlî'den yaklaşık üç asır sonra değerlendiren bir usülcü olarak Zerkeşî'nin yorumları mezkûr melesenin ictihad-taklîd merkezli değerlendirilmesi gerektiğine dair daha güçlü imâlar barındırır.[307]

Gazzâlî de ictihadın kıyastan daha genel ve kapsamlı olduğu yönündeki görüşe katılır ve bunu açıklamak için ictihadın genel lafızlar (umûmât), lafızların incelikleri ve diğer delâlet yollları gibi kıyasın faaliyet alanı dışında kalan alanlarlarda da işletildiğini belirterek ictihadın daha kapsamlı bir faaliyet olduğuna dikkat çeker.[308]

Gazzâlî ictihadla kıyasın anlam bakımından aynı şeyler olduğu görüşünü iki kavramın literal anlamları ve kullanımları bakımından değerlendirerek aralarındaki farkı ortaya koymaya çalışır. O, ictihad kelimesinin anlamı ve kullanımı itibariyle ancak zorlayıcı bir çaba ile gerçekleştirilebilecek işler için "ictihad" kelimesini kullanmanın uygun olduğunu, kıyas kelimesinin böyle bir içeriğe sahip bulunmaması nedeniyle onun ictihadla eş anlamlı kabul edilemeyeceğini söyler.[309] Bununla birlikte Gazzâlî kıyasta bir çabadan (cehd) söz edilecekse bunun ancak kıyas faaliyetini gerçekleştiren fakîhin (kāis) durumunu ve ortaya koyduğu çabayı ifade etmek üzere söz konusu olabileceğini de belirtir.[310]

---

306 Bkz. Gazzâlî, *Esâsü-l kıyâs*, s. 105-106.

307 Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît,* V, 11.

308 Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 237. Yakın dönem usül eserlerinde de benzer yaklaşımlar ortaya konmuştur. İlgili yaklaşımlar hakkında bkz. Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 33-37.

309 Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 237. Benzer değerlendirmeler için bkz. Isfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar,* III, 288; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VIII, 3865- 3867; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 101.

310 Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 237.

Zerkeşî de kıyasın kapsamına ilişkin tartışmaları ictihad-kıyas münasebeti üzerinden ele alarak Basrî ve Sem'ânî'nin sözü edilen değerlendirmelerine yer verir. Kıyasın ictihadla aynı şey olduğu yönündeki görüşü doğrudan Şâfiî'ye nispet eden Zerkeşî onun *er-Risâle*'deki ifadelerinde bu görüşü ortaya koyduğunu söyler.[311] Zerkeşî, Şâfiî'nin kıyası içtihada eşitleyen ifadelerinin zahirine bakıldığında bunun doğru kabul edilemeyeceğini zira ictihadın daha umumî, kıyasın ise daha hususi olduğunu belirtir. Bununla birlikte o, Şâfiî'nin kendi dönemi ve fıkıh mesleğindeki konumu bakımından ictihadla neyi kastettiği dikkate alındığında söz konusu iki kavramı birbiri yerine kullanmanın mümkün olabileceğini ve bu kullanımın Şâfiî için doğru kabul edilebileceğini imâ eder.[312] İctihadın fukaha arasında "hakkında nas bulunmayan şeyin hükmünü bilmek" anlamında kullanıldığını belirten Zerkeşi, Şafiî'ye göre bu bilgiye ulaşmanın tek yolunun "fer'i asla hamletmek" olduğu ve Şâfiî'nin bu işleme kıyas olarak itibar ettiğini söyler.[313]

Usûl eserlerinde kıyasın sahâbe ve tâbiîn devirlerinde bilinen geniş çerçeveli kullanımlarına dikkat çekildiği ve bu kullanıma örnek olarak genellikle Muâz b. Cebel ve Ebû Musa el-Eş'arî'nin Yemen'e vali olarak tayin edilmesiyle ilgili

311 Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît,* V, 11.

312 Bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît,* V, 11.

313 Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît,* V, 11.

rivayetlerde geçen benzer ifadelere yer verildiği görülür.[314] Bu rivayetlerden birine yer veren Zerkeşî, anlaşıldığı kadarıyla Şâfiî'nin de kıyasın erken devirdeki kapsamlı kullanımı muhafaza ettiğini ve bu nedenle onu ictihadla aynı anlamda kullandığını açıklamaya çalışır.[315] Zerkeşî'nin ilgili yorumları süreç içinde kıyas kavramının anlam ve işlev daralmasına uğradığına işaret olarak da değerlendirilebilir. Yakın dönem araştırmalarda da bu hususa dikkat çeken yorum ve değerlendirmeler yapılmıştır.[316]

Şâfiî'nin çeşitli itibarlarla kıyası istidlâl kavramıyla da aynı anlamda kullandığını ayrıca belirten Zerkeşi, kıyas-istidlâl ilişkisine dair Şâfiî'ye dayandırılan söz konusu rivayeti de Basrî'den naklen verir.[317]

Kıyasın kapsamı hakkında görüşlerine yer verilen usûlcülerin yaklaşım ve yorumları göz önüne alındığında kavramın erken ve geç dönem kullanımları arasında bir fark gözetilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Bu bakımdan, müctehid imamlar devrinde kıyas kavramının ictihad ve aynı muhtevaya sahip kavramlarla eş değer görülebilecek kadar umumî bir kavram iken mezheplerin teşekkülü ve fıkıh usûlü kavramlarının mahiyet ve içerik bakımından netleşmesiyle birlikte anlam ve işlev

---

314 [إذا لم نجد الحكم في الكتاب ولا في السنة قسنا الأمر بالأمر فما كان أقرب إلى الحق عملنا به] Bkz. Basrî, *el-Mu'temed,* II, 735; Âmidî, e*l-İhkâm,* IV, 42; Üsmendî, *el-Mîzân fî usûli'l-fıkh*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2004, s. 365; Hindi, Ebû Abdillâh Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm b. Muhammed Urmevî (715/1315), *Nihâyetü'l-vüsûl fî dirâyeti'l-usûl = Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Salih b. Süleyman el-Yusuf, Sa'd b. Salim es-Süveyh, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke, 1999, VII, 3092, VII, 3091-3097, 3101; Sahâbe neslinde kıyâsın rey ictihadı olarak uygulanması hakkında bkz. Bedir, "Fetva ve Değişim", s. 22-24.

315 Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît,* V, 11; Benzer rivayetler için bkz. İbn Abdülber, *Câmiu beyâni'l-ilmi ve fazlih*, II, 56-57.

316 Bkz. Ali Cum'a, *el-Kıyâs inde'l-usûliyyîn*, s. 24, 26; Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 75.

317 Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît,* V, 11.

bakımından daha dar bir çerçevede kullanılır olduğu söylenebilir.[318] Özellikle Zerkeşî'nin meseleye ilişkin değerlendirmeleri bu kanaati güçlendirir. Dolayısıyla bu usülcülerin ictihad-kıyas kavramları arasındaki münasebet ve bu kavramların işlevi ve kapsamına dair eleştiri ve yorumları kıyâs kavramının fıkıh usulünde sınırları tam olarak netleşmiş bir kavram haline geldiği kendi dönemleri için doğru kabul edilebilir. Zira Şâfiî'nin devri itibariyle fukaha arasında ictihada kıyastan daha umumi bir kavram olarak itibar edildiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Kanaatimizce Şâfiî'nin şahsında ictihad-kıyas ilişkisi ve erken devir kıyas anlayışını doğru tasvir eden en isabetli yorum ve tahlil Zerkeşî'ye aittir.

Erken devirde kıyâsın bir yöntem olarak belirlenmesi ve kıyasla ilgili kavram ve araçların keşfine dönük çalışmalarda ortaya konan çaba dikkate alındığında Şâfiî gibi müctehid fakihlerin kıyâsı içtihada eşitlemeleri doğaldır. Bu nedenle sonraki dönem usülcülerin konuya ilişkin yorum ve eleştirilerinin hedefinde Şâfiî'nin bulunduğunu söylemek doğru olmaz. Zira amelleri ölçmek için özgün yöntem ve araçlar geliştirme çalışmalarının halen devam ettiği bir dönemde fıkıh faaliyeti gerçekleştiren Şâfiî'nin Hanefî ve Mâlikî amel ölçme yöntemlerine alternatif olacak "üçüncü yol"[319] olarak nitelenebilecek bir ölçme yöntemi ve aracı geliştirmeye odaklandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Şâfiî Mısır'a gelmeden önce görüştüğü Rebî' b. Süleyman el-Murâdî'den (v. 270) Mısır'daki mevcut entelektüel durum hakkında bilgi almıştır. O sıralar Hanefî ve Mâlikî çevrelerin Mısır'da hâkim zümreler olduğunu söyleyen el-Murâdîye bu iki fıkıh anlayışından farklı yeni bir yöntem üzerinde

---

318 Ali Cum'a, *el-Kıyâs inde'l-usûliyyîn*, s. 24, 26.

319 Okuyucu, *Şâfii Mezhebinin Teşekkül Süreci*, s. 3, 414.

çalıştığını belirterek Mısır'a geldiğinde insanlara yeni bir fıkıh yöntemi sunacağını ifade etmiştir.[320]

Şâfiî'nin özgün bir amel ölçme yöntemi geliştirmek amacıyla gerçekleştirdiği araştırmaların erken dönem için ictihad düzeyinde bir yetkinliği gerektirdiği yadsınamaz. Ancak İbn Ebû Hüreyre gibi sonraki dönemlerde fıkıh faaliyeti icra eden müntesip fukahâ açısından kapsamının daralarak fıkıh mesleğinde fakihler tarafından kullanılan ve uygulanan pratik bir araç haline geldiği dikkate alındığında kıyasın ictihada denk bir faaliyet olduğunu söylemek mümkün görülemez. İbn Ebû Hüreyre gibi müctehid olmayan bir fakihin kıyası ictihada eşitleyen söylemleri Mâverdî ve diğer usülcüler tarafından bu nedenle de eleştiri konusu

---

[320] [أرجو أن أقدم مصر، إن شاء الله، وآتيهم بشيء أشغلهم به عن القولين جميعاً] Bkz. Beyhakî, Ebûbekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali (ö. 458), *Menâkıbu'ş-Şâfiî*, I-II, thk. Ahmed Sakr, Mektebetü Dâri't-turâs, Kâhire,1970, I, 238; İbn Hacer Askalânî, *Tevâli't-te'sîs li-meâlî Muhammed b. İdrîs: fi menâkıbi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Ebü'l-Fida Abdullah el-Kadi, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, s. 152. Bu ifadeleriyle Şâfiî gelecekte üçüncü bir yol olarak takip edileceğini umduğu yeni ve özgün bir fıkıh mezhebini inşâ etme projesini ilk kez açıklamış oluyordu. Onun söylemlerinden de anlaşılacağı üzere Şâfiî, Müslümanlar tarafından takip edilecek yeni bir yol ve yeni bir mezhep ortaya koyma projesini uzun zaman önce tasarlamış ve teklif edeceği yeni fıkıh anlayışının büyük bir ilgiye mazhar olarak Müslüman dünyada ma'kes bulacağını öngörmüştür. Dolayısıyla fıkıh tarihinde müctehid imamlarından hiç birinin bir mezhep kurmak kastıyla faaliyet icra etmedikleri yönündeki yorumların tekrar gözden geçirilmesi gerekir. Konu hakkındaki tartışmalar için bkz. Bayder, Osman, *Mezhebin Kurucu İmamına Muhalefetin İmkan ve Sınırı -Hanefi Mezhebi Örneği-* , (Doktora Tezi, 2015), Erciyes Ünv. SBE., s. 13. vd.; Şâfiî'nin Irak ve Hicaz fıkhına alternatif olacak yeni bir yöntem teklif etmesi ve Mısır'daki fıkıh çalışmaları hakkında bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Aybakan, Bilal, "Şâfiî", *DİA*, XXXVIII, 224-226; a.mlf., *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi,* İz Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 42-45, 97-103; Okuyucu, *Şâfii Mezhebinin Teşekkül Süreci*, s. 3, 62-70.

yapılmış olmalıdır.[321] Nitekim ictihadı kıyasa eşitleyen söylemler zâhiren yanlış gibi görünse de Şâfiî'nin konumu ve kendi devri itibariyle ictihad, kıyas ve ilgili kavramlara yüklenen yakın anlamlar bakımından bunun mümkün olabileceğine işaret eden bazı usülcülerin yorumları da meselenin müctehid imamlarla müntesip fukahâ açısından farklı değerlendirilmesi gerektiğini gösterir.[322]

Kıyas kelimesinin "bir şeyi başka bir şeyle karşılaştırmak, ölçmek" anlamında olup onun içeriğinde "bir çaba ortaya koyma" anlamı bulunmadığı ve bu nedenle onu ictihadla aynı manada kabul etmeyi gerektirecek bir durumun söz konusu olamayacağı yönündeki izahlar da yine kıyasın ictihad ve taklid dönemlerindeki anlamları ve muhtevası dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Zira bugün birçok konuda ölçümler yapmak üzere kullanılan yöntem ve araçların ilk keşfedildiği dönemdeki ölçme çalışmalarının ne tür bir uzmanlık ve donanım gerektirdiği ve ne derece karmaşık ve zahmetli süreçler olduğu göz önüne alındığında erken devirlerde ölçme çalışmalarının ictihada eş bir çabayı gerektirdiği takdir edilir. Herhangi bir araştırma alanında ölçme ile ilgili yöntemler keşfedilip daha ileri düzeylerde geliştirilerek sonraki dönemlerde bu yöntemler ölçme araçlarına dönüştüğünde, bu hazır araçlarla ölçümler yapanların bir ölçüm faaliyeti gerçekleştirmek için ictihad olarak kabul edilebilecek düzeyde büyük bir çaba ortaya koyduklarından söz edilemez. Örneğin bugün sıcaklık ölçmek için kullandığımız termometreler bizler için ölçmeyi büyük bir çaba ortaya koymayı gerektiren zorlu bir süreç olmaktan çıkarmıştır. Ancak sıcaklık ölçme çalışmalarının ilk başladığı, ilgili araştırma alanında bu amaca yönelik bir yöntem ve araç bulma faaliyetlerinin devam ettiği bir dönemde yaşayan bir kimse için sıcaklığı ölçmenin ilgili alanda ictihad

---

321 Benzer bir yorum ve değerlendirme için bkz. Ali Cum'a, *el-Kıyâs inde'l-usûliyyîn*, s. 24.

322 Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît,* V, 11.

düzeyinde bir donanım ve yetkinlikle mümkün olduğu açıktır. Zira erken devirde bu tür faaliyetlerin gerçekleştirilebilmesi büyük bir çaba ortaya koymayı gerektiren çok zahmetli süreçlerin yürütülmesine ve alana ilişkin üst düzey bilgi, birikim, donanıma ve tecrübeye bağlıdır. Bu açıdan bakıldığında yeni bir amel ölçme yöntemi ve aracı üzerinde çalışan Şâfiî açısından amel ölçmek elbette ictihada eş değer bir çabadır. Nitekim Gazzâlî de bir faaliyetin ictihad olarak nitelendirilebilmesi için ancak büyük bir çaba ile gerçekleştirilebiliyor olması gerektiğini belirtir.[323] Örneğin o, fıkhî akıl yürütme anlamında "nazar" kavramından söz ederken, bir çaba, zorluk ve meşakkatle gerçekleştirilmesi durumunda nazarın ictihad olarak isimlendirilebileceğini söyler.[324] Gazzâlî'nin nazar kavramı hakkındaki değerlendirmesi kıyas kavramı için düşünülecek olsa, "gerçekleştirilen kıyas faaliyeti büyük bir entelektüel çaba ortaya koymayı gerektiriyorsa bu düzeyde icra edilen kıyas faaliyeti ictihad olarak isimlendirilir" türünden bir yargıya ulaşılır. Dolayısıyla Şâfiî'nin amel ölçme faaliyeti için gerekli yetkinlik, donanım ve çabayı ifade etmek için kıyası ictihada eşitlediği ve son tahlilde müctehidin temel çabasının "amel ölçme çabası" olduğuna dikkat çekmeyi amaçladığı söylenebilir. Nitekim amellerin ölçüsüne ilişkin bilginin türlerinden söz ettiği bahiste Şâfiî'nin "kıyas yoluyla bir amelin hükmünü bilmek için sarfedilen çaba" ve kullandığı benzeri ifadeler de onun kıyas ve ilgili kavramlara bütüncül ve kapsamlı bakış açısıyla yaklaştığına işaret eder.[325] Şâfiî'nin ictihad dışında istidlâl gibi benzer içeriğe sahip kavramları da kıyasla aynı anlamda kullandığı yönündeki rivayetler de onun kıyâsı müctehidin hedef becerisi ve bütün fıkıh faaliyetlerini kuşatan üst bir kavram olarak konumlandırdığını gösterir.

---

323 Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* II, 237.

324 [فإن كان يفتقر الى جهد و تحمل كد و مشقة في نظره سمي نظره اجتهادا] Bkz. Gazzâlî, *Esâsü-l kıyâs,* s. 106.

325 [علم اجتهاد بقياس] Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 243.

Ölçme yöntem ve tekniklerinin ölçme faaliyetlerinde uygunabilir âletlere dönüşmesiyle birlikte ölçmenin ictihad düzeyinde bir çaba olmaktan çıktığı ve süreç içerisinde kapsam ve işlev bakımından daralarak daha hususi bir içerik kazandığı söylenebilir. Ancak bir takım karmaşık süreçler takip edilerek gerçekleştirilebilen ölçüm faaliyetleri ve bunlar için geliştirilen bazı yöntem ve ölçme araçlarının sadece kullanımı için dahi, ictihad düzeyinde olmasa da, belli yeterlilik ve uzmanlık düzeylerine sahip olmak ve ilgili ölçümlerin yapılabilmesi için dikkate değer bir çaba sarfetmek gerektiği de bir gerçektir. Bir çabanın ictihad kabul edilebilmesi için gerekli ölçütleri ve ictihadı ictihad olmayandan ayıran sınırı kesin olarak belirlemek mümkün görünmese de ictihad olarak kabul edilecek çabanın meslekte üst düzey özgünlüğe sahip ve ortaya özgün bir ürün çıkaran çaba olduğu söylenebilir.

Amel ölçmenin çok yönlü ve karmaşık bir süreç olduğu düşünüldüğünde ilgili araçlarının sadece kullanımı için dahi belli uzmanlık düzeylerine sahip olmanın ve bunun de için bir formasyon eğitiminin gerektiği aşikardır. Nitekim bugün ölçme ile yakın bağı olan bilimlerde "Ölçüm Mühendisliği" vb. adlarda bölümlerin ve "Ölçme Tekniği Anabilim Dalı" gibi müstakil alt disiplinlerin ve hususi çalışma alanlarının varlığı bilinmektedir.

Fıkıh tarihinde amel ölçme yöntem ve tekniklerinin mezhepler halinde amel ölçme araçlarına dönüşmesinden sonra bu araçların kullanımı için yürütülen eğitim faaliyetleri ve uzmanlık düzeylerine yönelik çalışmaların başladığı ve bu faaliyetlerin süreç içinde mezhep içi tabakaları ortaya çıkardığı düşünülebilir. Buna göre, fıkıh tarihinde mezheplerin teşekkülünden sonraki evre ölçme araştırmaları için alt disiplinlerin oluşmaya başladığı, amel ölçmenin bir uzmanlık alanı ve meslek haline dönüştüğü ve bu dönemde mezheplerin amel ölçerler üzerine fıkıhta uzmanlık eğitimi veren kurumlar olarak da faaliyet icra etmeye başladığı evre olarak dikkate alınabilir. Dolayısıyla bugünkü fıkıh araştırmalarında da amel ölçme uzmanlığına yönelik eğitim ve çalışmaların gerçekleştirileceği alt bölümler ve müstakil alt disiplinler teşkil edilebilir.

2. Yeni Bir Yaklaşım: Amel Ölçme Süreci Olarak Kıyas

Genel olarak ölçme faaliyeti kendi içinde birçok alt faaliyet türlerini de barındıran işlemler bütününden oluşur. *Ölçme* ve *ölçme süreci*, ilgili literatürde sıkça kullanılan iki kavram olmakla birlikte içerik yakınlığı ve bundan kaynaklanan tedâhüller, söz konusu kavramların anlam çerçeveleri ve kullanımlarında bir takım belirsizlikler meydana getirmektedir. Bu durum özellikle ölçme bilimi ve mesleği olarak metrolojide kavram kargaşasına yol açmakta ve buna bağlı problemler ölçüm uzmanları ve ölçme-değerlendirme eğitmenleri için bir takım zorluklara neden olmaktadır.[326] Ölçüm teorisyenleri tarafından ortaya konan ölçüm tanımlarında karşılaşılan başlıca sorunun ölçüm faaliyetinin kapsamını tayin konusundaki belirsizlikten kaynaklandığı anlaşılmakta ve ölçümün dar ve geniş çerçeveli kullanımlarına dikkat çekilmeksizin çok genel ya da dar kapsamlı tanımların yapılmasının bu sorunun önemli bir boyutunu teşkil ettiği görülmektedir.[327] Söz konusu problemi çözmek amacıyla alanın uzmanları tarafından çeşitli öneriler ve yeni tanımlar ortaya konmuş ve ilgili disiplinlerde bu teklif ve tanımlar tartışılmıştır.

Kendi içinde birden fazla aşamayı içermesi ve bir dizi işlemsel prosedür takip etmeyi gerektirmesi nedeniyle ölçmeyi öncelikle bir süreç olarak dikkate almayı teklif ederek ölçme faaliyetinin kapsamına dahil olan işlemlerin çeşitliliğine vurgu yapan bakış açısı ilgili soruna çözüm için teklif edilen dikkat çekici yaklaşımlardan biridir. Bu yaklaşımı benimseyen ölçüm teorisyenleri ölçme kavramını biri geniş

---

326 Bkz. Basurto, R., Herrera v.dgr., "The Definition of Measurement Process and its Importance in Metrology", *Revista Internacional de Investigación e Innovación Tecnológica (RIIIT),* 2016, 4/21, s. 1-2. Ölçme ve ölçme süreci kavramları için bkz. L. Finkelstein, "Representation by symbol systems as an extension of the concept of measurement", *Kybernetes*, 4 (1975) s. 215–223; Ferris, "A new definition of measurement", s. 101–109.

327 Ferris, "A new definition of measurement", s.101.

diğeri dar anlamda olmak üzere "*ölçme süreci*" ve "*ölçme işlemi*" olarak iki farklı zaviyeden değerlendirmenin söz konusu probleme çözüm için önemli bir katkı sunabileceğini belirtmektedirler.[328] Mezkûr bakış açısı tarafından teklif edilen tanıma göre ölçüm süreci "ölçülen büyüklüğe atfedilebilecek makul değerin en iyi tahminini sağlamak için birbiriyle ilişkili bir takım operasyonları, araçları ve etkinlikleri sıralı olarak organize etmek" olarak ifade edilir.[329]

Ölçmenin bilişsel bir süreç olduğuna dair vurgular ilgili literatürde belirgin olmakla birlikte husûsen "süreç" kavramı hakkında bir tanımın yapılmadığı görülür. Bu duruma dikkat çeken bazı araştırmacılar tarafından süreç kavramı hakkında bazı tanımlar teklif edilmiştir. Bu tanımlardan birine göre bilişsel süreç "bir veya daha fazla tekrarlayan zihinsel olayı, bellekteki temsillere uyum içinde ekleme, değiştirme veya algılanabilir sonuçlarla bellekteki temsiller üzerinde hareket etme faaliyetlerini içerir". Bu tanımın ima ettiği gibi, bilişsel süreçler doğrudan gözlemlenebilir değildir ancak onların "saptanabilir sonuçlarından" çıkarsanmaları gerekir. Başka bir deyişle, süreçler, esas olarak, içinde gömülü oldukları daha geniş teorilerden anlaşılan ve aslen gizil karakterli yapılardır.[330]

Fıkıh usulünde kıyasın anlam çerçevesi, kapsamı ve sınırları hakkındaki tartışmalar hatırlandığında ilgili disiplinlerde ölçme konusunda karşılaşılan benzer sorunların fıkıhta kıyas ve ilgili meseleler için de söz konusu olduğu görülür. Usül eserlerinde kıyasın çerçevesini tayine yönelik konular ictihad-kıyas ilişkisi ve her iki

---

328 Bkz. Basurto v.dgr., "The Definition of Measurement Process", s. 1-9.

329 Basurto v.dgr., "The Definition of Measurement Process", s. 7.

330 Wegener, Duane T., Carlston, Donal E., "Cognitive Processes in Attitude Formation and Change" Albarracin, Dolores, Johnson, Blair T., Zanna, Mark P. (Ed.), *The Handbook of Attitudes* içinde (492-542), L.E.A. Publishers, New Jersey-London, 2005, s. 495.

faaliyetin kapsamı hakkındaki bahislerde tartışılır. Bu ilişkiyi tespite yönelik genel yaklaşım, ictihadın şer'î hükme ulaşmak için gerçekleştirilen diğer faaliyetler gibi kıyası da kapsadığı yönündedir. Bu bakış açısına göre kıyas ictihadın bir türü olarak takdim edilir ve ictihad faaliyetinin birçok alt faaliyeti içerdiği belirtilir. Buna göre, şer'î hükmü ifade eden naslar, haberler ve bu haberlerin kaynakları, sübût ve delâletlerininin tespiti, deliller arasındaki teâuruzun giderilmesi, illetlerin tahrîc, tenkîh ve tahkîki, hükmü araştırılan fiillerin incelenmesi, hükmün kaynaklardan çıkarılması ve tatbiki gibi faaliyetlerin yanı sıra bizzat kıyas işleminin kendisi de ictihadın kapsamına dâhil kabul edilir.[331]

Kıyas kavramıyla "kıyas işlemi" anlamında dar çerçeveli kıyas kastedildiğinde ictihadın kıyası da kuşatan ana süreç olarak tanımlanması doğru kabul edilebilir. Ancak kıyasın "kıyas süreci" anlamında daha geniş çerçeveli kullanımı dikkate alındığında onun en azından ictihada eş ve hatta ictihadı da kuşatan bir süreç olarak değerlendirilmesi mümkündür. Muhtemelen Şâfiî de bu itibarla kıyası ictihada eşitlemiş ve onu müctehidin bütün fıkıh faaliyetlerini kuşatan çok yönlü ve kapsamlı bir süreç olarak dikkate almış olmalıdır. Şâfiî'nin bahse ilişkin söylemlerinden anlaşıldığı kadarıyla mükelleflerin fiilerinin değeri doğrudan veya dolaylı olarak Kitap'ta beyan edilmiştir. Kitab'ın dolaylı olarak içerdiği hükümleri ortaya çıkararak beyân etme görevi müctehide aittir. Bu bakımdan müctehid Allah ve rasûlünden sonra hükümler hakkında söz söyleme (beyân) yetkisine sahip kişiyi temsil eder. Dolaylı yoldan bildirilen hükümleri emâreler yolula araştırma işlemi ictihad, bulunan hükmün Kitap'la bağının kurulması ise kıyâs olarak değerlendirilebilir. Buna göre ictihad ve

---

331 Başoğlu, Tuncay, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları,* (Doktora Tezi, 2001), Marmara Ünv. SBE., s. 84; Ayrıca bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakīh ve'l-mütefakkih,* I, 447.

kıyas aynı ana sürecin içinde işleyen alt süreçler olarak dikkate alınabilir. İctihad başlangıç ve kıyas ise sonuç sürecini temsil eder.[332]

İctihad-kıyas ilişkisini tespitte dikkate değer bir diğer yön ictihad kavramının ana vurgusu olarak öne çıkan "cehd" olgusudur. Zira "çaba" anlamında kullanılan "cehd" bir hedefe yönelik olmak durumundadır. Gerçekleştirdiği fıkıh faaliyetinde kayda değer bir çaba ortaya koyan müctehidin amacı sadece bir çaba (cehd) ortaya koymak değil ortaya koyduğu çaba ile bir sonuca ve hedefe ulaşmaktır. Müctehidin hangi hedef için çaba sarfettiği araştırıldığında bu hedef "mükelleflerin fiillerini ölçmek" olarak tayin edilebilir. Bu durumda müctehid "amelleri ölçmek için çabalayan kişi"ye karşılık gelirken, amelleri ölçme (kıyas) ise müctehidin ulaşmayı amaçladığı hedef beceriyi ve onun fıkıh faaliyetindeki ana süreci temsil eder. Buna göre ictihad, kıyas işleminde kullanılacak asılların tespiti ve ilgili diğer faaliyetlerin bütününü ifade edecek şekilde kıyasın mukaddimâtı veya amelleri ölçmeye hazırlık aşaması olarak konumlandırılabilir.

Fıkıh faaliyetinde kıyasın merkezi rolüne vurgu yapan ve usül meselelerinin kıyas eksenli olarak ele alınabileceğini ima eden yaklaşımlar kimi usülcüler tarafından da dillendirilmiş ve bu bakış açısına uygun değerlendirmeler yapılmıştır.[333] Söz konusu yaklaşımı esas alan bu türden değerlendirmelere örnek olarak gösterilebilecek en dikkat çekici izahlardan biri Maverdî'ye aittir. Kıyasın kapsamına ilişkin bahislerde Şâfiî'yi referans göstererek kıyası ictihâda eşitleyen İbn Ebû Hureyre'nin söylemlerini bir yorum hatası olarak değerlendiren Mâverdî, Şâfiî'nin söz konusu ifadelerdeki kastının ictihad ve kıyası birbirine eşitlemek değil, hakkında nas bulunmayan meselelerin hükmüne kendileri vasıtasıyla ulaşılması

---

[332] Bkz. Duman, Soner, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 66.

[333] Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, II, 3; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr,* II, 60.

bakımından ikisinin de aynı işlevi gördüklerine işaret etmek olduğunu söyler.[334] Mâverdî'nin konuya ilişkin diğer bazı ifadelerine göre İbn Ebû Hureyre kıyasın ictihada eşit olduğunu iddia etmekte ve Mâverdî de buna itirazda bulunarak, bir eşitlikten söz edilecekse bunun ancak ictihad ve kıyasın müctehidi hükme ulaştırmada üstlendikleri roller bakımından mümkün olabileceğini söylemektedir. İbn Ebû Hureyre'nin kastı "kıyas işlemi" olarak ifade edilebilecek olan dar anlamda kıyası içtihada eşitlemekse Mâverdî ve diğer bazı usülcülerin bu kabule yönelik itirazlarında haklı oldukları söylenebilir.

Maverdî'nin ictihad-kıyas ilişkisine dair söylemlerinden anlaşıldığı kadarıyla o, geniş anlamda kıyasın da ictihâd gibi hükme ulaştırma işlevine sahip olduğunu ve Şâfiî'nin de bunu kastettiğini düşünmektedir. Şer'î hükme ulaşmak için bir dizi işlemin gerçekleştirilmesi, bir takım prosedürlerin takip edilmesi ve dolayısıyla farklı faaliyet türlerini ve bunlarla ilgili aşamaları barındıran bir dizi işlemin yürütülmesi gerektiği düşünüldüğünde geniş anlamda kıyasın da "amel ölçme süreci" olarak itibara alınabileceği sonucuna varılır. Yukarıda zikri geçen ve ölçme süreci için teklif edilen tanım dikkate alınacak olursa fıkıhta amel ölçme süreci "amellere atfedilecek makul değerlerin en iyi tahminini elde etmek için birbiriyle ikişkili bir takım fıkhî operasyonların, araçların ve işlemlerin sıralı olarak organize edilmesi" olarak tanımlanabilir.

Mâverdî'nin meseleye ilişkin diğer bir takım izahları kıyasın bir ölçme süreci olarak itibara alınabileceği hakkındaki çıkarımı ve bu süreç için teklif edilen tanımdaki unsurları doğrulayacak veriler sunar. Zira o, ictihad ve onunla ilişkili bir takım operasyonlardan söz eder ve bu nedenle ictihâd faaliyetini kıyas başlığı altında

---

[334] Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr,* XVI, 118.

ve ilgili başlığın ilk konusu olarak ele alır.[335] Bunu gerekçelendirmek üzere yaptığı izahta kıyasın iki mukaddimesi bulunduğunu bunların da ictihad ve istinbât faaliyetleri olduğunu belirtir.[336] Bu nedenle Mâverdî kıyas bahsinde kıyastan önce ictihâd ve istınbât konularını işler. Söz konusu açıklamalarıyla Mâverdi'nin ictihad, istınbât ve "kıyas işlemi" olarak da ifade edilebilecek olan dar anlamda kıyas arasında bir tertibin olduğuna, müctehidin kıyas işlemine başlayabilmesi için bir takım ön işlemleri gerçekleştirmesi ve dolayısıyla "kıyasa hazırlık aşaması" olarak ifade edilebilecek bir dizi faaliyeti yerine getirmesi gerektiğine işaret ettiği söylenebilir.[337] Buna göre Mâverdî'nin, şer'î hükme ulaşmak için takip edilecek bir süreç olarak itibar edilmedikleri, diğer bir ifadeyle, geniş anlamda kullanılmadıkları takdirde ictihad, istınbât ve kıyasın birbirinden farklı işlem aşamaları olduğuna ve ilgili kavramların bu halleriyle birbirine eşitlenemeyeceğine işaret ettiği söylenebilir. Nitekim o, iki kavram arasındaki farkı ortaya koymak üzere onların tanımlarını verirken, ictihâdın doğruyu gösteren emâreleri kullanarak doğruyu aramak anlamına geldiğini, kıyasın ise aralarındaki ortak bir illete dayanarak asl ile fer'i bir araya getirme işlemi oluduğunu belirtir. Dar anlamda ictihad ve kıyâsın içerik ve işlev bakımından farklı kavramlar

---

335 Nesefî de benzer şekilde ictihad bahislerini kıyas başlığı altında ele alır. Kıyas ve istihsândan sonra ictihad konusuna geçen Nesefî'nin bu tavrına açıklık getirmek üzere Molla Cîven, bir kimsede ictihad yeterliliği olmaksızın kıyas ve istihsân yeterliliğinin bulunamayacağını ve bu nedenle Nesefî'nin kıyâs ve istihsânın hükmü ve bunlarla ilgili ehliyet şartlarının bilinmesi için ictihad konusunu ele aldığını belirtir. İlgi bahsin bir başka yerinde Molla Cîven kıyasla ictihadın aynı şey ve fıkhın ictihad merkezli bir faaliyet olduğunu söyler. Nesefî'nin ictihadın hüküm ve şartları ile ilgili hususları açıklarken aynı zamanda kıyasın hüküm ve şartlarını açıklamış olduğunu ifade eder. Bkz. Molla Cîven, *Nûru'l-envâr fî şerhi'l-Menâr*, II, 58, 60.

336 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr,* XVI, 118; 130.

337 Konuya ilişkin benzer bir değerlendirme için bkz. Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları,* s. 90.

olduğuna dikkat çeken Mâverdî, bu farklardan birine işaret etmek üzere, kıyas faaliyetinin gerçekleştirilebilmesi için ictihada ihtiyaç bulunduğunu, ictihad için ise kıyasa ihtiyaç duyulamayabileceğini söyler ve aralarındaki bu ilişki nedeniyle ictihad bahsini kıyasa öncelediğini belirtir.[338]

Mâverdî, istınbât bahsine geldiğinde ise onu "kıyasın iki mukaddimesinden ikincisi" olarak takdim eder. Ayrıca istınbâtı ictihâdın ardından gerçekleştirilecek bir işlem ve dolayısıyla ictihadın neticelerinden olarak niteler ve onu ictihâdın fer'i, kıyâsın ise aslı olarak konumlandırır.[339] Mezkûr açıklamaları göz önüne alındığında Mâverdî'nin söz konusu kavramlar arasında bir işlem hiyeararşinin varlığını tekrar vurgulamak istediği anlaşılmaktadır.[340] İlgili bahisleri kıyas ana başlığı altında ele alması nedeniyle Mâverdî'nin geniş ve dar kapsamlı olmak üzere kıyası iki farklı açıdan değerlendirdiği söylenebilir.

Mâverdî kıyas süreci içindeki faaliyetler olarak takdim ettiği ictihad ve istinbâtı iki farklı aşama halinde ele almakta ve her aşamanın kapsamına giren işlemleri birbirinden ayırmaktadır. Onun konuya ilişkin değerlendirmeleri göz önüne alındığında ictihâd aşaması "elfâz bahisleri" olarak ifade edilen konular ve onlarla ilgili işlemleri kapsamakta, istınbât ise kıyas işleminde hükme esas teşkil edecek illetlerin tespiti ile ilgili işlemleri içermektedir.[341] İctihâd ve istınbât faaliyetlerinin kapsamı, aralarındaki ilişkiler ve farklar hakkında diğer bazı usülcüler tarafından da benzer değerlendirmeler yapılmış, elfâz bahislerinin istınbât faaliyeti kapsamında olmadığı ve

---

338 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr,* XVI, 118.

339 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr,* XVI, 130.

340 Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları,* s. 90.

341 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr,* XVI, 130-131.

istınbâtın husûsen illetleri (maânî) tespite yönelik bir faaliyet olup konum, içerik ve işlev bakımından ictihaddan farklılık arzettiği belirtilmiştir.[342]

Mâverdî kıyas sürecini ictihâd-istınbât-kıyâs olarak sıraladığı işlemler üzerinden gerçekleştirilen kapsamlı bir faaliyet olarak takdim ettikten sonra kıyas bahsine ictihad konusuyla başlar. İctihad konusunun ilk başlığında ise ictihad ehliyeti ve kimlerin ictihadda bulunabileceği ve ilgili diğer meseleleri ele alır.[343] Anlaşıldığı kadarıyla o, kıyasın ictihad düzeyinde bir uzmanlık gerektirdiğini imâ etmekte, amel ölçme işlemine başlayabilmek için gerekli bilgi, donamın ve yetkinlik şartlarına sahip olunması gerektiğini ve bu nedenle, kimlerin amel ölçme işine girişebileceğine ilişkin bahislerin öncelenmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu başlıkta o, ictihad ehliyetiyle ilgili konularla birlikte ictihâdın tanımı, mahalli, türleri, düzeyleri, kapsamı, hükmü ve ilgili diğer bahisleri işler.[344]

Kıyasın merkezi rolüne vurgu yapan usülcülerin yaklaşımları dikkate alındığında fıkıh usûlü bahislerinin mantık ilmindeki kıyas merkezli tertibe benzer bir kurgu ile ele alınması da teklif edilebilir. Buna göre kıyas dışındaki bütün bahisler *mebâdi'* olarak kurgulanırken kıyas ise *maksad* olarak konumlandırılabilir.[345]

---

342 Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed (751/1350), *İ'lâmü'l-muvakı'în an rabbi'l-'âlemîn*, I-VII, tahrîc-ta'lîq-takdîm: Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân, Dâru İbni'l-Cevzî, Cidde-Riyad, 1423, II, 397.

343 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr,* XVI, 118.

344 Bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr,* XVI, 118-130.

345 Mantık bahislerinin mebâdi' ve makāsıd olmak üzere "iki taraf" halinde tasnifi için bkz. Ahmed Hıfzı, *Kısm-ı tasavvurât min Hülâsati'l-mizân*, İbrahim Efendi Matbaası, İstanbul, 1309, s. 30; Hüseyin Hıfzı, *Zübde-i mantık yahut sualli cevaplı İsagoci*, Şirket-i Mürettibe Matbaası, İstanbul, 1324, s. 2.

Fıkıh faaliyetinde kıyas ile ulaşılmak istenen sonucun "hüküm" olduğu dolayısıyla maksadın hüküm olarak belirlenmesi gerektiği de söylenirse buna, hükmün "ölçüm sonucu" anlamında kıyasa dâhil olduğu şeklinde cevap verilebilir. Bununla birlikte ölçme ile ilgili disiplinlerde "ölçme ve değerlendirme"nin genellikle birbirinden ayrıştırılmadan kullanıldığı görülmektedir.[346] Fıkıhta "ölçme ve değerlendirme" karşılığı olarak "kıyas ve hüküm" kavramları beraberce kullanılabilir ve bu durumda kıyas ve hüküm, her ikisi birlikte bütün fıkıh faaliyetinin nihâi hedefi olarak tayin edilebilir.

İlgili disiplinlerde ölçme ve değerlendirmeyi birbirinden ayıran ve değerlendirmeyi ölçmenin hedefi ve dolayısıyla ölçmeyi de içeren ana süreç olarak takdim eden yaklaşımlar da bulunmaktadır. Fıkıh usulünün konu tertibini tasvîr için bu yaklaşım esas alınacak olursa, mantık ilmindeki tertibe de uygun olarak, kıyas merkezli fıkıh faaliyetinde hüküm *maksad*, kıyas işlemi de dâhil olmak üzere diğer bütün faaliyetler ise hükme ulaşmak amacıyla gerçekleştirilen öncül işlemler olarak *mebâdi'* grubunda ele alınabilir. Fıkıhta müctehid yerine hüküm kelimesinden türetilen "hâkim" kavramının kullanılması da müctehid tarafından ulaşılması amaçlan hedefin hüküm olduğunu gösterir. Nitekim kimi usülcüler tarafından teklif edilen hüküm merkezli fıkıh usülü sistematiği hatırlandığında onların da benzer bir yaklaşım bu tertibi benimsediğinden söz edilebilir. Örneğin bunlar arasında en dikkat çekici ve özgün teklifin sahibi olarak Gazzâlî fıkıh usûlünün tüm konularını bir ürünün kaynaktan elde edilip kullanılabilir hale gelene kadar geçirdiği aşamalarla eşleştirerek onları dört ana bölüm (kutup) altında toplar. Onun teklif ettiği konu örgüsünün

---

346 Değerlendirme kavramı ve ölçme-değerlendirme ilişkisi hakkında bkz. Turgut ve Baykul, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, s. 1, 3; Sönmez ve Gülderen, *Sosyal Bilimlerde Ölçme Aracı Hazırlama,* s. 13; Yaşar, "Ölçme ve Değerlendirmenin Önemi", s. 4; a.mlf., "Ölçme ve Değerlendirme ile İlgili Temel Kavramlar", s. 12; Özkan, "Ölçme ve Değerlendirme ile İlgili Temel Kavramlar", s. 13.

merkezinde hüküm kavramı yer alır.[347] Meseleleri takdim ediş tarzı dikkate alındığında Gazzâlî'nin hükmü maksad, diğer aşamaları ise mebâdi olarak konumlandırdığı ve fıkıh usulünü fıkhî bilgi üretim süreci olarak okumayı teklif ettiği söylenebilir. Zira o, hükmü, elde edilmesi amaçlanan ürün olarak *semere*, hükmün kaynakları olarak Kitap, sünnet ve icmâyı *müsmir*, kaynaklardan hüküm çıkarma metodunu *istismâr*, hüküm çıkaran uzman olarak müctehidi ise *müstesmir* olarak takdim eder.[348] Gazzâlî tarafından teklif edilen bu kurgu onun fıkıh için önerdiği tarifle de uygunluk gösterir. Zira o, fıkhı "*mükelleflerin fiilleri hakkında sâbit olan hükümleri bilmek*" olarak tanımlarken müctehidin hedefini ameller için tayin edilecek değerlere (ahkâm) ulaşmak şeklinde tayin eder.[349]

Gazzâli tarafından teklif edilen hüküm merkezli fıkıh faaliyeti kurgusu önemli bir bakış açısıdır. Ancak, kıyas işleminin hüküm ile tamamlandığı ve dolayısıyla hükmün kıyas süreci kapsamındaki aşamalardan sonuncusu olduğu kabul edilerek müctehidin hedefini amel ölçmek olarak belirlemek kanaatimizce daha uygun bir bakış açısıdır ki Şâfiî'nin söylemlerinden anlaşıldığı kadarıyla o da kıyas için benzer bir konum tayin edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Nitekim Şâfiî'nin ictihâd ve müctehide karşılık yer yer kıyâs, kāis ve diğer türevleri kullanması da bu bakış açısını yansıtır.[350] Şâfiî'nin, ictihad ehliyetinden söz ettiği bahislerde bu yetkinliği birçok kere

---

347 Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 38-39.

348 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 39-40.

349 [العلم بالاحكام الشرعية الثابتة لافعال المكلفين] Bkz. Gazzâli, *el-Mustasfâ*, I, 35.

350 Şâfiî'de kıyâs kelimesi ve türevlerinin ictihadla ilgili bağlamlarda kullanımı için bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 243, 258-259.

kıyâs yapma ehliyeti olarak ifade etmesi de ayrıca dikkat çekicidir.[351] Gazâlî'nin sözü edilen dörtlü tasnifi kıyas kavramı merkeze alınarak kurgulanacak olursa yeni bir tasavvur ve fıkıh usûlü bahisleri için yeni bir tertip teklif edilebilir. Teklif edilen bu yeni tasnife göre *semere* ölçme sonucu anlamında "ölçüm"ü; *müsmir* ölçme faaliyetinde kullanılacak referans ölçünün kaynaklarını; *ismismâr* ölçme yöntemi olarak kıyası; *müstesmir* ise ölçme faaliyetini gerçekleştiren uzmanı ifade eder.

Yapılan açıklamalar göz önüne alınarak, metroloji ve ilgili diğer disiplinlerde ölçme faaliyetini "*ölçme süreci*" ve "*ölçme işlemi*" olarak iki farklı zaviyeden değerlendirmeye yönelik yaklaşımın fıkıhta amel ölçme faaliyeti olarak kıyas için de düşünülmesi mümkündür. Buna göre aynı bakış açısı muhafaza edilerek kıyasın dar ve geniş çerçeveli kullanım ve işlevlerinden söz edilebilir ve fıkıhta kıyas kavramı "*amel ölçme süreci olarak kıyas*" ve "*amel ölçme işlemi olarak kıyas*" olmak üzere iki farklı itibarla ele alınabilir. Teklif edilen bu bakış açısına göre "bir süreç olarak kıyas" müctehidin fıkıh faaliyetlerindeki ana odağı teşkil etmekte, mukaddimeleri ve sonuçlarıyla müctehidin bütün fıkıh faaliyetlerini kuşatmaktadır. "Ölçme işlemi olarak kıyas" ise ölçme sürecinin kapsamında yer almakta ve bu süreç içindeki aşamalardan birine tekabül etmektedir.

Mâverdî'nin bahsi geçen taksimi dikkate alındığında ölçme süreci olarak kıyasın belli bir takım aşamaları içerdiği söylenebilir. İctihâd ve istınbâtın birbirini takip eden ve kıyas işleminden önce gerçekleştirilmesi gereken iki aşama olarak takdimi münküm olduğu gibi bu aşamaların, kıyas işleminde kullanılacak, kendisi

---

[351] [... ومن الذي له أن يجتهد فيقيس في نفسه دون غيره؟ والذي له أن يقيس في نفسه وغيره؟] Bkz. *er-Risâle,* s. 243; [ولا يقيس [ولا يكون له أن يقيس حتى يكون...] ,[ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً ...] ,[إلا من جمع الآلةَ التي له القياسُ بها ... فليس له أن يقول أيضاً بقياس] ,[... فلا يحلُّ له أن يقول بقياس، وذلك أنه لا يعرف ما يقيس عليه ...]; Bkz. *er-Risâle*, s. 258; [لم يكن له أن يقيس من قِبَلِ نقص عقله عن الآلة التي يجوز بها القياس ...] ,[...] Bkz. *er-Risâle*, s. 259.

üzerinden karşılaştırma ve ölçüm yapılacak olan asılları tespit çalışması olarak itibara alınması da mümkündür. Buna göre kıyas süreci kapsamındaki aşamalar, a) Ölçme işlemi için gerekli referans ölçülerin (asıllar) tespiti, b) Tespit edilen referans ölçüler üzerinden amel ölçme işlemi, c) Amel ölçme sonucunun ifade edilmesi anlamında değerlendirme/değerleme (hüküm) aşaması olmak üzere üç başlıkta ele alınabilir ve ilgili aşamalar hakkında anahatlarıyla şunlar söylenebilir:

3. Amel Ölçme Sürecinin Aşamaları

a. Referans Ölçülerin (Asıllar) Tespiti

Fıkıhta ameller hakkındaki araştırmanın amacı onlar arasında mükellefin faydasına veya zararına olmaları bakımından bir ayrım yapmaktır. Amellere ilişkin hükümlerden maksat da bu ayrım dikkate alınarak onlara bir takım değerlerin verilmesidir.[352] Dolayısıyla fıkıh faaliyetinde hedeflenen şeyin amelleri ölçmek ve değerlendirmek olduğu söylenebilir. Ölçülmesi hedeflenen özelliğin nasıl ölçüleceği her şeyden önce neyin ölçüleceğinin iyi bilinmesine ve yapısal özelliklerinin kavranmasına bağlıdır. Ölçme faaliyetinde önemli olan görgül dünyadaki yapıya uygun soyut işlemler kümesi ve bunları bağlayan kuralları bulmak ya da oluşturabilmektir.[353] Fıkıhta kıyas faaliyeti de böyle bir uygunluğun sağlanmasına yönelik olduğu gibi amelleri ölçmeye çalışan müctehidin yapmaya çalıştığı da budur. Zira psikolojik özelliklerin dışa yansıyan boyutu olarak amelleri ölçmek öncelikli olarak, ölçülmesi amaçlanan amellerin özellikleri ve onlar hakkındaki referans değerlerin tespitini gerektirir.

---

352 Bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 8; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 105 vd.; Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, I, 89-90. Ayrıca bkz. Apaydın, *Fıkhın Kaynakları -Nass ve İçtihat-*, Anadolu Yay, Ankara, 2021, s. 17-18.

353 Erkuş, *Psikolojide ölçme ve ölçek geliştirme,* s. 7, 24, 26-31.

Amellerin hangi ölçülere göre iyi ya da kötü olarak değerlendirileceği ve bu ölçülerin hangi bilgi kaynaklarından, hangi yöntemlerde tespit edileceği de yine ölçme işleminin ön aşamaları olarak fıkıh usûlünün temel araştırma konularındandır. Amellerin değerine ilişkin ölçüleri belirleyen merci ve onunla ilgili konular fıkıh usûlü eserlerinde Hüküm ve el-Hâkim bahislerinde değerlendirilir. Ölçme faaliyetinin öznesi olarak fakih amellere kendince atfettiği öznel değerleri değil el-Hâkim olan Allah tarafından atfedilen değerleri referans alır. Zira fıkıh usûlündeki el-Hâkim fikri ölçüleri belirleme ve beyân etme yetkisinin Allah ve onun yetkilendirdiği peygamber ve müctehide ait olduğu kabulüne dayanır. Bu anlayışa göre müctehid Allah'ın ameller için belirlediği örtük ölçüleri açığa çıkarmak amacıyla bir ölçme yöntemi ve ölçme aracı geliştiren, bu araçla amelleri ölçen ve bu faaliyetleri gerçekleştirebilmek için gerekli uzmanlık ve donanıma sahip yetkili ve görevli kişi olarak nitelenebilir. Âlimin Allah adına hüküm vermesinin anlamı da budur.

İslâm düşüncesinde insan davranışlarına atfedilecek değerlerin tespiti hakkındaki araştırmalar Allah tarafından doğrudan ya da dolaylı olarak hükmü belirlenmeyen hiçbir hadisenin bulunmadığı ön kabülüne dayanır. Bu da herhangi bir mesele hakkındaki hükmün ya açık beyanlar (nass) yoluyla ya da açık beyanlar üzerinden yapılacak çıkarımlar (istınbât) yoluyla tespit edilebileceği anlamına gelir.[354]

Amelleri ölçmek üzere bütün birikimini ortaya koyan uzman anlamında müctehid amellerin el-Hâkim tarafından tayin edilen "referans boyutları"nı, bir başka ifadeyle, el-Hâkim'in amellere kaç farklı değer atfettiğini, hangilerini sâlih veya gayr-i sâlih, güzel ya da çirkin (hasen-kabîh) ameller olarak beyan ettiğini saptamak üzere araştırma yapar. Müctehid ölçmek istediği amelleri soru formuna sokarak onları el-

[354] Bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 243; Cessās, *el-Fusûl*, IV, 95; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 11; Urmevî, *et-Tahsīl mine'l-mahsūl*, I, 189-190.

Hâkim'in beyanı üzerinden cevaplamaya çalışır. Örneğin şarap içmek iyi midir? Kötü mü? Ne kadar iyi (mübah, mendup, vâcip) ya da ne kadar kötü? (mekruh, haram).[355]

Müctehidin ölçme işleminde kullanacağı referans değerleri (hayır-şer, sâlih-gayri sâlih, leh-aleyh, iyi-kötü / hasen-kabîh) belirlemede esas alacağı kaynaklar Kur'ân, sünnet ve icmâdır. Bu kaynakların "asl" olarak isimlendirilmesi ölçme işleminde kullanılacak referans değerlerin bu kaynaklardan elde edildiğini gösterir.[356] Müctehidin bu üç kaynaktan elde ettiği referans ölçüleri (asıllar) esas alarak gerçekleştirdiği ölçme işlemi kıyasın dar anlamdaki kullanımına, mezhep ise fakihin ölçme faaliyetini gerçekleştirirken kullandığı yöntem ve tekniklerin bütününe, diğer bir ifadeyle, ölçme aracına karşılık gelir. Dolayısıyla müctehid sahip olduğu bütün bilgi, tecrübe ve donanımını amelleri ölçmek için seferber eder ve bunun için gerekli her türlü meşru yöntem ve aracı kullanır.

Müctehidin iyi ve kötü fiilleri beyan eden kaynaklar üzerinde yaptığı araştırmalar sonucunda elde ettiği bilgilere göre, kaynaklarda "iyi" olarak vasıflanan fiil, fiili gerçekleştiren kimsenin hiçbir şekilde yerilmeyeceği türden davranışlardır. Bu tür fiillerin kapsamına "mendûb" ve "vâcib" olarak vasıflanan davranışlar girer. Mendûb, mükellef kimsenin yapmakla yükümlü olmadığı halde yaptığı iyi bir davranıştır. Bu tür davranışlar sahiplerine fayda sağlar. Vâcib, mükellefin yapmakla yükümlü olduğu ve ihlâl etmesi durumunda yergiye müstahak olacağı türden fiillerdir. Fıkıhta "kötü" olarak nitelenen fiiller ise yapıldığında kişinin yerilmesine neden olan davranışlardır. Bu tür davranışların kapsamına "harâm" ve "mekruh" olarak nitelenen

---

355 Bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 8; Urmevî, *et-Tahsīl mine'l-mahsūl*, I, 172-177.

356 Benzer bir değerlendirme için bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, II, 700.

fiiller gire. Harâm, Allah tarafından yasaklanan fiildir. Mekrûh ise yapılmaması yapılmasından daha iyi olan fiillerdir.[357]

b. Asıllar Üzerinden Amel Ölçme İşlemi

el-Hâkim'in murâdını doğrudan veya dolaylı olarak beyân eden kaynaklar (Kur'ân, sünnet ve icmâ) üzerinde yaptığı veri toplama çalışmaları sonucunda müctehid "haram, mekrûh, mübâh, mendûb ve vâcib" olmak üzere beş farklı boyut tespit etmiş olur. Bu tasnifin anlamı bütün insan davranışlarının kategorik olarak bu beş boyutun dışında kalamayacağıdır.[358] Müctehid, bu boyutları ifade etmek üzere sayılar, semboller veya vasıf bildiren kavramlar da kullanabilir. Örneğin amellerin değerlerini küçükten büyüğe ve olumsuzdan olumluya doğru [1, 2, 3, 4, 5] veya [-2, -1, 0, 1, 2] vb. nicel semboller kullanarak puanlayabilir. Yine olumsuzdan olumluya doğru ve aralarında değer farkı gözeterek ameller için [haram, mekruh, mübâh, mendûb, vâcib] olmak üzere farklı değerler ifade eden belli kavramlar kullanılması da aslında bir tür dereceleme işlemidir. Müctehidin daha sonra bu boyutları kendi içinde el-Hâkim'in onlar hakkındaki müsbet ve menfî yargılarına göre "güzel-çirkin", "hayır-şer" vb. olmak üzere iki ana gruba ayırması, amelleri değerleme ya da değerlendirme işleminin daha kapsamlı ifadesidir. Buna göre yukarıda verilen birinci puanlamalı örnekte "1" ve "2" puanlı amellerle, ikinci örnekteki "-2" ve "-1" puanlı ameller "çirkin ve şer ameller" kategorisine dâhil edilirken diğer puan değerlerine sahip ameller "güzel ve hayırlı ameller" sınıfında yer alır.

el-Hâkim tarafından belirlenmiş değerler olarak "asıllar", kendisi ile başka amellerin boyutlarını ölçmek üzere kullanılacak referans boyutları ifade eder. Dolayısıyla amel ölçme faaliyetinde "asl", referans değere sahip amele; "fer'" ise bu

---

357 Basrî, *el-Mu'temed*, I, 8-9; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 89-104; Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-mahsûl*, I, 172-177.

358 Bkz. Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, I, 16.

referansla karşılaştırılacak bütün diğer amellere karşılık gelir. Örneğin müctehid "şarap içmek kötü müdür?" sorusunun cevabını ararken el-Hâkim'in bu amel hakkındaki beyanlarında olumsuz değerlendirmeler yaptığını saptar. Şarap içmenin kötü bir amel olduğunu bildiren ifadeler bir referans değer bildirir. Daha sonra müctehid bu olumsuzluğun düzeyini tespit etmek üzere amellerin değeri hakkında beyan yetkisine sahip merci olarak el-Hâkim'in beyanlarını dikkatle inceler ve söz konusu amelin olumsuzluk düzeyleri hakkında mekruhluk, haramlık veya bu iki değer arasında olmak üzere derecelendirme yaparak amelin bunlardan hangisine karşılık geldiğini saptar. Bu çalışmasıyla referans değeri saptamış olan müctehid, hakkında nass bulunmayan ancak daha önce hükmü açıklanmış bir amelle aynı özelliklere sahip diğer bütün amelleri de hükmü açıklanmış olan amelle aynı kategoriye dâhil eder; onlardan herbirine aynı değeri vererek amelin mekruh ya da haram olduğuna karar verir. Bu da içki içme ameli için belirlenen değeri örneğin "-1" olarak belirmek gibidir. Şarabın özelliği olarak sarhoş edicilik bu değeri belirleyen özellik (illet, ma'nâ) olarak saptanır. Hükmü araştırılan içecekler bu özelliği taşıyıp taşımamak bakımından incelenirler. Sarhoş edicilik bakımından şarapla aynı özelliklere sahip olduğu belirlenen bütün içecekler için de "-1" değeri saptanır. Dolayısıyla diğer içecekler şarapla ölçülmüş, şarap diğer içeceklerin kendisiyle ölçüldüğü "asl" olarak işlev görmüş olur.

c. Amel Ölçme Sonucunun İfade Edilmesi: Değerlendirme / Hüküm

Ölçme faaliyetini belli aşamalar yürütülerek gerçekleştirilen kapsamlı bir süreç olarak değerlendiren yaklaşımlarda "değerlendirme", "karar verme" ve "karar " olarak ifade edilen işlemler ölçme sürecinin son aşamasına ait faaliyetler olarak takdim edilir. İlgili kavramların tanımları verilirken "değerlendime", ölçme sonuçlarını bir ölçüt veya ölçütler takımıyla karşılaştırırak ölçülmeye çalışılan özellik hakkında bir

değer yargısına varma süreci olarak ifade edilir.[359] "Karar verme" ise ölçülmeye, diğer bir ifadeyle, değeri saptanmaya çalışılan bir özellik hakkında bilgi toplama ve elde edilen bilgilerin bir takım standartlarla karşılaştırılması olarak tanımlanırken bu karşılaştırma neticesinde elde değerin kendisini ifade etmek için "karar" kavramı kullanılır.[360]

Fıkıh usulünde değerlendirme/değerleme, karar verme ve karar kavramlarıyla kelime anlamları bakımından benzer içeriğe sahip kavram hükümdür.[361] Kelâm ve mantık gibi diğer ilimlerde de geniş bir kullanım alanına sahip olan hüküm kavramı mantıkta "bir şeyin müspet ya da menfî olarak diğer bir şeye nispet edilmesi" olarak tanımlanır.[362] Dolayısıyla hüküm iki nesne veya düşünce arasında kurulan bağlantıyı, kazıyye veya kuralı ifade eder. Mantık ilmindeki bu içeriğinden hareketle hüküm kavramı fıkıhta da vahiy ya da re'y kaynaklı herhangi bir mesele hakkındaki değer yargısını, kuralı, iki şeyi birbiriyle ilişkilendirmeyi ve ve bir şeyi nitelendirmeyi ifade etmek üzere kullanılır. Fıkıh usûlünün şer'î kaynaklardan şer'î meselelere dair hükümlerin elde edilmesi hakkındaki yöntemleri konu edinmesi bakımından hüküm kavramı bu disiplinin en merkezî kavramlarından biri olarak ele alınmıştır.[363]

---

359 Turgut ve Baykul, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, s. 1, 3; Sönmez ve Gülderen, *Sosyal Bilimlerde Ölçme Aracı Hazırlama,* s. 13.

360 Turgut ve Baykul, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, s. 1.

361 Bkz. İbn Manzûr, Lisânü'l-arab, XII, 141; Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad (v. 400/1009), *es-Sıhah tacü'l-luga ve sıhahi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar, IV. Bsm., Dâru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut, 1979, V, 1901.

362 Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 81; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 272-273.

363 Muhammad Abu Al-Fath Bayanunı, "Hüküm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* TDV Yayınları, İstanbul, 1998, XVIII, 466-468.

Ölçme ve ilgili disiplinlerde değerlendirme kavramı hakkındaki bazı tanım ve yorumlar dikkate alındığında ilgili faaliyetin belli alt işlemleri barındıran daha kapsamlı bir faaliyet olarak görülmesi gerektiğine dair vurgular dikkat çekicidir.[364] Fıkıh usulünde de hükme ulaşmak için bir takım usûl, yöntem ve araçların kullanılması ve belli bir yolun izlenmesi gerektiğine işaret eden yorumlara yer verilir.[365] Usûl eserlerindeki bu tür açıklamalar göz önüne alındığında hüküm kavramının "karar verme süreci" anlamında benzer bir yaklaşımla ele alınabileceği söylenebilir. Nitekim bazı usûlcüler tarafından hükmün fıkıh faaliyetlerindeki merkezî konumuna özellikle vurgu yapıldığı ve fıkıh usûlü bahislerinin tertibine de bu bakış açısının yansıdığı görülür. Bu usülcülere göre fıkıh usulündeki ana tema genellikle "deliller" olarak sunulsa da delilden maksat ve delilin kendisi için vaz edildiği şey medlûldür, medlûl ise hükümden başka bir şey değildir.[366] Zira fıkıh usûlü ve deliller üzerine yapılan araştırmaların nihâî hedefi mükellefin fiilinin şer'î hükmüne ulaşmaktır.[367] Bazı usûl eserlerinde lafızların delâletleri başta olmak üzere fıkıh usulündeki delâlet bahislerinin ana odağının şer'î hüküm olduğu özellikle vurgulanır.[368] Örneğin Gazzâlî hükmü "semere" olarak tasvir ederken aynı hususa dikkat çeker.[369] "Usûlü'l-fıkh" kavramını "fıkhın yolları" olarak izah eden usülcüler de

---

364 Yaşar, Metin "Ölçme ve Değerlendirmenin Önemi", Satılmış Tekindal (Ed.), *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme* içinde, III. Bsm., Ankara: Pegem Akademi Yay., 2011, s. 4; a.mlf., "Ölçme ve Değerlendirme ile İlgili Temel Kavramlar", Satılmış Tekindal (Ed.), *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme* içinde, III. Bsm., Ankara: Pegem Akademi Yay., 2011, s. 12.

365 Bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, II, 994.

366 Bâkıllânî, *et-Takrîb,* I, 207-208; Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 117-118; Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma',* I, 156.

367 Bâkıllânî, *et-Takrîb,* I, 274.

368 Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl*, I, 190; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 35.

369 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 38-39.

bu yollarla varılması amaçlanan hedefin şer'î hüküm olduğunu, sahih nazarla takip edildiğinde bu yolların kişiyi şer'î hükme götüreceğini ifade ederler.[370]

Amel ölçme faaliyeti gerçekleştiren müctehid bir ameli en genel anlamda hayır ya da şer (sevap-günah veya sâlih-gayri sâlih) olarak ölçmeyi ve daha sonra da ilgili ameli hayır ve şer bakımından daha hassas ölçümlere tabi tutarak vâcip, mendup, mübâh, mekruh ya da haram olmak üzere derecelendirmeyi amaçlar. Diğer bir ifadeyle müctehid, amellere atanacak hükümleri tespit etmeyi hedefler. Vâcip, mendup ve mübah amelleri "hayır amel" ya da "sâlih amel" olarak, mekruh ve haram ameller "şer amel" veya "gayri sâlih amel" olarak hükme bağlar. Buradan anlaşılacağı üzere kıyas tek başına fazlaca bir anlam taşımayan verileri bir ölçüte ya da ölçütler takımına göre anlamlı ve yorumlanabilir hale getirme süreci olarak okunabilir. Fakih bu süreç sonucunda bir karara (hükm) varır. Usûl-i fıkhın hüküm bahsinde ölçme faaliyeti sonucunda elde edilen nihai karar ile ilgili bahisler ele alınır. Bu karar genel anlamda hayır-şer ve daha hususi olarak hurmet, kerâhet, ibâha, nedb ve vücûb gibi teklîfi hükümlerden yahut rükün, sebep, şart, mâni' gibi vaz'î hükümlerden veya sıhhat, fesâd, butlân, nefâz, lüzûm gibi hukukî hükümlerden biri olur.

---

370 Râzî, *el-Mahsûl*, I, 82; Merdâvî, *et-Tahbîr*, I, 183.

SONUÇ

Mezhep kavramını, en ideal örneklerini temsil ettikleri kabulüyle, fıkıh mezhepleri üzerinden amaç, yapı ve işleyiş yönünden konu edinen bu araştırmada elde edilen sonuçlar, ulaşılan tespitler, sunulabilecek teklifler ve son mülâhazalar olarak şunlar söylenebilir:

Mezhep kavramı genellikle dînî yapılanma ve zümreleşmeleri akla getirir ve kavramı tanımlamaya yönelik yaklaşımlarda genellikle ve münhasıran "teoloji veya dindarlıkla ilgili belirli bir öğreti" olarak takdim edilir. Mezhebi tanımlamaya ve anlamaya yönelik bu ve benzeri yaklaşımlar mezhep olgusunun belli yönleri hakkında fikir verici bir bakış kazandırsalar da özü ve işlevi itibariyle mezheplerin sadece dini oluşumlardan ibaret olmayıp sosyal, siyasal, kültürel ve entelektüel sahalar başta olmak üzere farklı alanlardaki yapıları ifade etmek için de kullanılabileceği gözden kaçırılmamalıdır. Dolayısıyla mezheplerin her şeyden önce insan odaklı oluşumlar ve insanla ilgili her bağlamda farklı isim ve formlarda teşekkül eden yapılar veya sistemler olduğu kabul edilmelidir. Buna göre mezhep sadece dinî veya teolojik farklılaşmalara dayalı inşalar sonucunda ortaya çıkmış bir müessese olmadığı gibi tek elden ve bir anda teşekkül etmiş ve tamamlanmış bir yapı da değildir. Ortaya çıkış ve gelişim süreçlerine çok farklı unsur ve etkenlerin eşlik ettiği çok yönlü bir teşekkül olarak mezhep, müntesipleri için bir kimlik, mensubiyet ve âidiyet kaynağıdır. Mezhep sona ermiş ve tamamlanmış kapalı bir yapı değil, süreçle açıklanabilen, belli bir tarihe ve geleneğe atıfla varlığını sürdüren ve geçmişle güncel arasındaki bağı kurmak üzere işlev gören devingen bir sistemdir.

İslâm düşünce gelenekleri ve husûsen fıkıh disiplini söz konusu olduğunda mezheplerin IV/X. yy. itibariyle kendilerine özgü bir yapıya ve dolayısıyla bir tarihe, literatüre, müntesipler topluğuna, entelektüel ilişkiler ağına ve bu çerçevede şekillenen farklı sosyolojik olgulara zemin teşkil eden kurumsal bir karaktere sahip yapılar olarak

ortaya çıktığı söylenebilir. İslâm düşüncesinin kendisinden bağımsız tartışılamayacağı en önemli kurumlardan olmalarına rağmen fıkıh mezhepleri genel olarak İslâmî ilimlere ilişkin literatürde, özel olarak da fıkıh ve fıkıh usûlü eserlerinde müstakil bir araştırma ve tartışmanın konusu edilmemiş, tarihi süreç içinde değişen anlamları ve buna bağlı olarak yapı ve işlevleri bakımından gereğince çözümlenmemiştir. Fıkıh usûlü kaynaklarında kelime olarak sıkça kullanılmakla birlikte özellikle Hanefî usûl eserlerinde mezhep münhasıran intisab, ictihad, taklid meselelerine ait bağlamlarda ve ilgili kavramlarla ilişkili ikincil bir kavram olarak konu edilmiştir. Klasik dönem çalışmalarda mezhebin doğası, yapısı ve işleyişini keşfe dönük sorgulamalara ve bu özelliklere dair belirleyici yönlerin tasvir ve tahliline yer verilmediği gibi sınırlı bazı teşebbüsler dışında mezhep kavramının teknik anlamda tanımını amaçlayan müstakil çalışmalara da rastlamak mümkün değildir.

Eldeki kaynaklara göre mezhep kavramını teknik olarak tanımlama ve mezhep hakkında hususi ve kapsamlı bir araştırma yapmaya yönelik ilk ciddi teşebbüs olarak kabul edilebilecek çözümlemeler Mâlikî usulcü Şihâbeddîn el-Karâfî tarafından yapılmıştır. Yine mezhebi tanımlama ve hatta mezhep çalışmalarını fıkıh bünyesinde müstakil bir alt disipline dönüştürmeye yönelik dikkat çekici bir başka teşebbüs ise Mısır Memlüklüleri dönemi Kahire merkezli Hanefî fıkıh çevresinin önemli simalarından Muhyiddin Kâfiyeci'ye (ö. 879/1474) aittir. Kâfiyeci mezhep için teklif ettiği tanım ve ilgili tanımı izaha yönelik tahlillerin yanı sıra kişinin müntesip bulunduğu fıkıh mezhebiyle ilişkisini konu alan ve kendisinin "ilmü'l-mezâhib" olarak isimlendirdiği yeni bir alt disiplinin tedvinine yönelik bir tasarı ve bunun imkânı hakkında önemli yaklaşımlar ortaya koymuştur. Kâfiyeci'nin mezhep çalışmalarını müstakil bir alt disipline dönüştürme tasarısı fıkıh tarihinde önemli bir açılım olarak kabul görmesi beklenirken bu teşebbüsün akim kaldığı görülmektedir. Modern dönem sonrası teşekkül eden disiplinlerde ölçme ve değerlendirmenin merkezi konumu dikkate alınarak fıkıh bünyesinde yeni bir alt disiplin fikri yeni bir bakış

açısıyla tekrar gündeme getirebilir ve mezhepler fıkıh ilmi kapsamında müstakil bir alt disiplinin konusu yapılabilir. Bu tez çalışmasında teklif edilen yaklaşıma göre fıkıh mezhepleri fıkıhta davranış (amel) ölçme kuramları ve araçları olarak müstakil bir araştırma alanının konusu olarak tayin edilebilir.

Mezhep meselesini fıkıh mezhepleri özelinde irdeleyen klasik dönem çalışmaların sınırlı olmasına rağmen modern dönemde fıkıh mezheplerinin ortaya çıkış, teşekkül ve diğer tarihi süreçleri bakımından büyük bir ilgiye mazhar olduğu, ilgili konuların Müslüman ve yabancı araştırmacılar tarafından farklı yönleriyle araştırma konusu yapıldığı görülür. Bu çalışmaların mezhebe ilişkin önemli bakış açıları geliştirmeye katkı sundukları ve tekil olarak fıkıh mezheplerinin tarihleri, oluşum-gelişim süreçleri hakkında önemli açılımlar getirdikleri inkâr edilemez. Ancak fıkıh mezheplerinin doğası, yapısı ve işleyişine dair esaslı tahliller yapılmasına ve nihayetinde kapsamlı, tutarlı ve işlevsel bir mezhep teorisinin ortaya konmasına zemin hazırlayacak yeni tasavvurlara ihtiyaç olduğu açıktır. Önceki çalışmalarda ortaya konan yaklaşımları kuşatacak, ilgili çalışmalarda teklif edilen mezhep tasavvurlarını bütüncül bir söyleme kavuşturacak yeni bakış açıları teklif edilebilir. Fıkıh tarihinin erken devirlerindeki tartışmaların ana odakları ve bunlara ilişkin kavramlar ve meseleler hakkında önemli veriler sunan tarih ve tabakat eserlerindeki imalar mezhebi açıklamak için farklı tasavvurların mümkün olduğunu gösterir. Erken devirdeki tartışmalar ve bunları aksettiren tarihi bilgiler dikkate alındığında fıkıh mezheplerini açıklamak için teklif edilebilecek yeni tasavvurlardan biri mezhebi belli bir amacı gerçekleştirmek için tasarlanmış bir "araç" olarak görmektir. Fıkıh, mükelleflerin fiilleri hakkındaki kıymet hükümlerinin tespitini konu edinen bir araştırma alanı olarak düşünüldüğünde ve fıkıhtaki temel kavramlar ölçme (*kıyâs*) kavramı merkeze alınarak tanımlanabilir. Buna göre fıkıh "amel ölçme bilgisi", mezhep ise "amel ölçme aracı" anlamında *mikyâs* olarak tasavvur edilebilir ve daha kullanışlı bir isimlendirme ile fıkıhta mezhep "amel-ölçer" olarak anılabilir. Buna göre *amel* fıkıhta ölçmeye konu

olan şeye, *ictihâd* özgün bir yöntem ve araç kullanarak amelleri ölçme çabasına, *müctehid* ise amelleri ölçmek için geliştirilmiş özgün bir yöntemin, aracın ve çabanın sahibi olan kişiye karşılık gelir.

İslâm düşüncesinin erken dönemlerinde kıyas kavramına yüklenen kapsamlı anlamlar, işlevler ve bunlar etrafında şekillenen tartışmalar dikkat çekicidir. Başta fıkıh kavramı olmak üzere fıkhî akıl yürütmeyle ilgili kavramların kıyasla birlikte ve zaman zaman birbiri yerine kullanılması mezhebe bir "ölçme aracı" olarak itibar etme imkânı verir. Nitekim erken devirde İslâm coğrafyasının farklı ilim muhitlerindeki ortak problemin her alanda ölçü arayışı olduğuna ve ilgili araştırma ve tartışmaların her alanda "kıyâs" kavramı etrafında sürdürüldüğüne işaret eden tarihi kayıtlar bu bakış açısını teyit eder. İslâm düşünce gelenekleri bünyesinde farklı bilgi alanlarının müstakil disiplinler olarak teşekkül etmeye bağladığı dönemde en önemli ilim merkezlerinden birinde yaşayan ve o zamanın entelektüel çevrelerinde etkin bir figür olarak tanınan Ebû Hanîfe'nin kendi araştırma konusu olarak amelleri ölçmek için bir yöntem ve *mikyâs* geliştirme çalışmalarıyla yakından ilgilendiği anlaşılmaktadır. Bu problemin tanımı ve çözümüne ilişkin dikkat çekici teklifler sunduğuna ilişkin tarihi kayıtlar göz önüne alındığında, İslâm düşünce tarihinde amellerin ölçülmesini bir araştırma alanı olarak başlatan ilk kişinin de yine Ebû Hanîfe olduğu söylenebilir. Fıkıh tarihindeki çalışmalara yön veren temel ilginin amelleri ölçmenin imkânı ve yöntemine ilişkin araştırma ve sorgulamalar olduğu kabul edildiğinde fıkhın bir ilim dalı olarak ortaya çıkışının ardından kavram, kuram ve kurumlarının teşekkül ve gelişim tarihine ilişkin bütüncül ve tutarlı bir anlatı ortaya koymak mümkün olabilir. Bu anlatı daha geniş çerçevede İslâm düşüncesini motive eden araştırma sorusu olarak marifetünnefs ve marifetullah ile alakalandırıldığında sözü edilen iki aşamalı marifet, amelleri ölçme bilgisi olarak fıkhın yakın ve uzak hedefleri olarak tayin edilebilir. Bu hedeflerin bütünüyle İslâmî tefekkürün ana odağını teşkil

ettiğini ve İslâm düşünce tarihinin seyrine yön veren mesâil ve buna bağlı araştırmaları yine bu hedeflerin tayin ettiğini söylemek mümkündür.

Fıkhın, özellikle ölçme anlamında kıyas merkezli bir faaliyet ve "amel ölçme bilgisi" olarak değerlendirilmesi, amel ölçme faaliyetinin baştan sona bütün fıkhî süreçleri kuşatan ve örgütleyen bir üst süreç olarak dikkate alınması anlamına gelir. Bu bağlamda mezhep fıkıh bünyesinde teşkil edilecek yeni bir alt disiplinin konusu yapılabilir ve bu disiplin "fıkıhta ölçme değerlendirme" ve ilgili çalışmaları kapsayan bir problem alanı olarak tanımlanabilir. Bu yaklaşım fıkhı hukuka indirgeyen hâkim modern tutuma karşı fıkhın bütünüyle insan davranışlarını (ef'âl-i mükellefîn) konu edindiğine ve dolayısıyla çok daha kuşatıcı bir çerçeveye sahip bulunduğuna dikkat çeken kadim tasavvurun tekrar işlevsel kılınmasına önemli katkılar sunabilir.

Her araç mutlaka bir amaçla ilişkilendireceğine göre bir araç olarak mezhebin yakın ve uzak amaçlarının neler olduğuna dair soruşturma kaçınılmaz olarak varlığın ve insanın amacına ilişkin soruşturma ile birlikte yürütülecektir. İslâmî düşünüşte varlığın ve varlığı anlamakla mükellef tutulan insanın karşılıklı ilişkisi bağlamında insan için nihâi hedefin, hakikat bilgisi anlamında "ma'rifet" olarak tayin edildiği görülür. İnsanın nefsini ve Rabbini tanımasıyla gerçekleşecek bu *gâye* bütün varlığın örgütlenmesi anlamında *nizâm*ın en belirleyici unsuru olarak dikkate alındığında mezhebin varlık amacı da aynı gâye ile açıklanabilir. Ebû Hanîfe'ye nispet edilen meşhur fıkıh tanımındaki "*marifetünnefs*" kaydı şeriat ve din gibi fıkhın bağlı bulunduğu asılların ve mezhep gibi fıkha bağlı fer'lerin amaç-araç ilişkisi içindeki konumlarının doğru tespit edilmesinde yön verici bir kayıt olarak muhafaza edilmeli ve her bağlamda dikkate alınmalıdır. Bu itibarla, yaratılmış cümle mevcûdât insanın varlık amacı olarak *marifet* hedefine hizmet eden bir araç olarak konumlandırılır. Mezhep de aynı amaç uğrunda insana sunduğu hizmet ve imkân bakımından bir

marifet aracı olarak görülebilir ve bu bakış açısına göre mezhep ve benzeri araçlar daha anlamlı bir kavramlaştırma ile "*ma'rifet teknolojileri*" olarak isimlendirilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah Mu'sar, *Mesâilü'l-İmâm Mâlik min hilâli'l-Muvatta'*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2009.

Abdülazîz el-Buhari, Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed (v. 730/1330), *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahrulislâm el-Pezdevi*, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

Abdülmecîd Mahmud, *el-Medhal fi't-ta'rîf bi'l-Fıkhi'l-İslâmî ve Târihihî ve Usüsihî ve Hasâisihî ve Medârisihî,* Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Kahire, 1993.

Adevî, Ebû Abdullah Ali b. Ahmed, *Hâşiye alâ Şerh-i Muhtasari Halîl,* I-VIII., el-Matbaatu'l-kübrâ el-Emîriyye, Bulak, 1318.

Affifi, Abul Ala, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin İbnü'l Arabî,* The University Press, Cambridge, 1939.

Aguinis, H., Henle, C. A. & Ostroff, C., "Measurement in work and oragnizational psychology", N. Anderson, D. S. Ones, H. K. Sinangil & C. Viswesvaran (Ed.), *Handbook of Industrial, Work & Organizational Psychology* içinde, Sage, London, 2001, I, 27–47.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî (241/855), *Kitâbü'z-zühd*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1999.

_____, *el-Müsned,* thk. Sıdki Muhammed Cemil Attar, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1991.

Ahmed Hıfzı, *Kısm-ı tasavvurât min Hülâsati'l-mizân*, İbrahim Efendi Matbaası, İstanbul, 1309.

Akarsu, Bedia, *Ahlak Öğretileri,* Remzi Yay., İstanbul, 1982.

_____, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Yay., Istanbul, 1994.

Aktaş, Sururi; "Pozitif Hukukta Boşluk Kavramı", *Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 1-2, Yıl: 2010, ss.1-33.

Aktepe, İshak Emin, "Schacht ve 'Şâfiî'nin Hayatı ve Şahsiyeti Üzerine' Adlı Makalesinin Tahlil ve Tenkidi", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, III/2, 2005, ss. 57-83

Akyüz, Vecdi, *Mukayeseli İbadetler İlmihali,* İz Yay., I-IV., İstanbul, 1995.

Albarracin, Dolores, Johnson, Blair T., Zanna, Mark P., "Attitudes: Introduction and Scope", Albarracin, Dolores, Johnson, Blair T., Zanna, Mark P. (Ed.), *The Handbook of Attitudes* içinde, L.E.A. Publishers, New Jersey-London, 2005, ss. 3-20.

Alıcı, Devrim ve dgr., *Eğitimde ölçme ve değerlendirme,* (Ed. Satılmış Tekindal), Pegem Akademi, III. Bsm., Kocaeli, 2011.

Ali Cum'a Muhammed, *el-Kıyâs inde'l-usûliyyîn*, Dâru'r-risâle, Kahire, 2006.

Ali el-Kārî, *Mirkātü'l-mefâtîh şerhu mişkâti'l-mesâbîh*, nşr. Sıdkī M. Cemîl el-Attâr, Beyrut, 2001.

Allport, W. G., "Attidudes", C. Murchisoned (Ed.), *Handbook of Social Psychology,* Clark University Press, Worcester, 1935, ss. 797-844.

Alston, William P., "Teleological Argument for the Existence of God", *The Encyclopedia of Philosophy* içinde, Paul Edward (Ed)., c. VIII, London, 1967.

Altmann, Tanya K., "Attitude: A Concept Analysis", *Nursing Forum,* Volume 43, No. 3, (July-September 2008), ss.144-150.

Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim (v. 631/1233), *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn,* thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2003.

_____, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm,* Daru's-Sumay'î, Riyad, 2003.

_____, *el-Mübîn fî me'ânî elfâzıl hukemâ vel mütekellimin,* thk. Hasan Mahmûd eş-Şâfiî, Kahire, 1413/1993.

Anastasi, A., *Psychological testing,* New York, 1982, s. 5.; Guilford, J. P., *Psychometrics methods,* New York, 1954.

Apaydın, H. Yunus, "İrade Beyanı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* TDV Yayınları, İstanbul, 2000, XXII, 387-391.

_____, "Kıyâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları,* İstanbul, 2000, XXV, 529-539.

_____, "Bir Muhafazakar Reycilik Teorisyeni: Ebû Hanîfe", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 15., sayı:1-2., Yıl: 2002, s. 143-147.

_____, "İrade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* TDV Yayınları, İstanbul, 2000, XXII, 384 -387.

_____, "Anlamın Tespitinde ve Yorumlanmasında Yetki ve Yöntem Sorunu", *Din ve Fıkıh Yazıları* içinde (85-119), Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı: Çelik Yayınları, İstanbul, 2018.

_____, "Din ve Fıkıh", *Din ve Fıkıh Yazıları* içinde (13-27), Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı: Çelik Yayınları, İstanbul, 2018.

_____, *Din ve Fıkıh Yazıları,* Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı: Çelik Yayınları, İstanbul, 2018.

_____, "Dinin Temsili Sorunu ve Fıkıh", *Din ve Fıkıh Yazıları* içinde (37-51), Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı: Çelik Yayınları, İstanbul, 2018.

_____, "Fıkhî Hükümlerin Değişim Çerçevesi", *Din ve Fıkıh Yazıları içinde* (27-35), Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı: Çelik Yayınları, İstanbul, 2018.

_____, "Mezhep Neye Yarar?", *Din ve Fıkıh Yazıları* içinde (69-81), Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı: Çelik Yayınları, İstanbul, 2018.

Arı, Abdüsselam, "Rıza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* TDV Yayınları, İstanbul, 2008, XXXV, 57-59.

Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, trc. Saffet Babür, Dost Kitabevi, Ankara, 1998.

_____, *Nikomakhos'a Ethik*, trc. Saffet Babür, Ayraç Yay., Ankara, 1997.

Arkonaç, Sibel Ayşen, *Sosyal Psikoloji*, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul, 2001.

Arthur, W. Brian, *Teknolojinin Doğası -Nedir ve Nasıl Evrilir-,* çev. İdil Çetin, Optimist Yay., İstanbul, 2011.

Atçıl, Abdurrahman, "Memlükler'den Osmanlılar'a Geçişte Mısır'da Adlî Teşkilât ve Hukuk (922-931/1517-1525)", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 38 (2017).

Atılgan, H., Kan, A., Doğan, N., *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2013.

Aybakan, Bilal, "Batıda İslâm Hukuku Araştırmalarında Farklı Bir Ses: Wael B. Hallaq", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, sayı: 4 [Oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı], s. 149-174.

_____, "Şâfiî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* TDV Yayınları, İstanbul, 2010, XXXVIII, 223-233.

_____, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi,* İz Yayıncılık, İstanbul, 2007.

Aydın, Mehmet Akif, "İslâm hukukunda hukukî istikrar ve sosyal değişim açısından mezheplerin konumu -Hanefî mezhebi ictihatları ve Osmanlı Devleti uygulamaları çerçevesinde-" *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, Yıl: 2011 (Bahar), Sayı 11, ss. 7-31

Aydın, Mehmet, "İbn Sinâ'nın Mutluluk Anlayışı", *İbn Sinâ'nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, Ankara, 1984. ss. 433-451.

Aydınlı, Osman, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allâf*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2001.

Aynî, Bedreddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed (v. 855/1451), *Umdetü'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buhârî,* Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2001.

Babacan, Hacer Nur, *Erken Dönem Tasavvufunda Akıl-Ahlak İlişkisi,* (Yüksek Lisans Tezi, 2019), İstanbul Ünv. SBE.

Bâbertî, Ebû Abdullah Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed (786/1384), *Şerhu Vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. Muhammed Subhî el-'Âyidî- Hamza Muhammed Vesîm el-Bekrî, Dâru'l-feth, y.y., 2009.

_____, *en-Nüketü'z-zarîfe fî tercihi mezhebi Ebî Hanîfe,* thk. Belle el-Hasen Ömer, Merkezü'l-Buhûsi't-Terbeviyye, Riyad, 1997.

Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir (v. 429/1037-38), *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-naciye minhum,* thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Dâru't-Türas, Kahire, t.y.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî (ö. 403/1013), *el-İnsâf fîmâ yecibu i'tikâduhû velâ yecûzü'l-cehlu bih*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, 2. bs. el-Mektebetü'1-Ezheriyye li't-türâs, Kahire, 2000.

_____, *et-Takrîb ve'l-irşâd : es-sağîr*, I-III., thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1998.

_____, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsu'd-delâil,* thk. İmadüddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut,1987.

Bakırcı, Rasim, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2016.

Bardakoğlu, Ali, "İstihsân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* TDV Yayınları, İstanbul, 2001, XXIII, 339-347.

_____, "Butlân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* TDV Yayınları, İstanbul, 1992, VI, 476-478.

Basrî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali et-Tayyib (ö. 436/1044), *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*, I-II, thk. Muhammed Hamidullah, el-Ma'hedü'l-İslâmiyyi'l-Feransî li'd-dirâsâti'l-arabiyye, Dımaşk, 1964.

Basurto, R., Herrera v.dgr., "The Definition of Measurement Process and its Importance in Metrology", *Revista Internacional de Investigación e Innovación Tecnológica (RIIIT),* Yıl: 2016, 4/21., ss. 1-9.

Başer, Hacı Bayram, "Doğru Düşünmenin Aracı Olarak Nefis Terbiyesi: Tasavvufta Akıl – Kalp Karşıtlığının Anlamı Üzerine", *Sabah Ülkesi,* sayı: 55., yıl: 2018, ss. 66-69.

Başoğlu, Tuncay, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları,* (Doktora Tezi, 2001), Marmara Ünv. SBE.

Batalyevsî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. es-Sîd (v. 521/1127), e*l-Hadâik fi'l-metâlibi'l-âliyeti'l-felsefiyyeti'l-'avîsa*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Dâru'l-Fikr, Dımeşk, 1988.

Bateson, Melissa, Martin, Paul, *Measuring Behaviour An Introductory Guide*, Cambridge University Press, New York, 2021.

Bayanunı, Muhammad Abu Al-Fath, "Hüküm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* TDV Yayınları, İstanbul, 1998, XVIII, 466-468.

Bayder, Osman, *Mezhebin Kurucu İmamına Muhalefetin İmkan ve Sınırı -Hanefi Mezhebi Örneği-* , (Doktora Tezi, 2015), Erciyes Ünv. SBE.

Baykul, Yaşar, *Eğitimde ve Psikolojide Ölçme: Klâsik Test Teorisi ve Uygulaması*, IV. Bsm., Pegem Akademi Yay., Ankara, 2021.

Baysal, Ayşe Can, *Sosyal ve Örgütsel Psikolojide Tutumlar,* İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Yay., İstanbul, 1981.

Bedevî, Abdurrahman, *Eflâtûn fi'l-İslâm*, III. Bsm., Dâru'l-Endelüs, Beyrut, 1982.

Bedir, Murteza, "Kelamcı ve fıkıhçı usul geleneklerine ilişkin bazı eleştirel mülâhazalar", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 29, yıl: 2013, s. 65-97.

_____, *Ebû Hanîfe Entelektüel Biyografi*, Ay Yayınları, Ankara, 2019.

_____, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet -Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi-,* Ensar Neşriyat, İstanbul,2004.

_____, "Fetva ve Değişim: Geleneksel Fıkıh Yönteminde Büyük Kırılma", Saylan, Şenol *Hanefîlerde Mezhep Usûlü: Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müftî* içinde, (17-54), İbn Âbidîn (telif), Saylan, Şenol (İnceleme ve Terc.), Klasik Yay., İstanbul, 2016.

Bedrân, Abdülkadir b. Ahmed b. Mustafa ed-Dûmî, (v. 1848/1927), *Nüzhetü'l-hatıri'l-ʿâtır şerhu Kitâbi Ravzati'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır*, I-II, Dâru'l-hadîs, Beyrut, 1991.

Bedrân, Ebu'l- Ayneyn, *Târîhu'l fıkhi'l-İslâmî ve nazariyyetü'l-Mülkiyye vel Ukûd*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut, t.y.

Bentley, John P., *Principles of Measurement Systems,* 4th edition, Pearson/Prentice Hall, 2005.

Beyâzîzâde, Ahmed b. Hasan b. Sinânü'd-dîn (v. 1098/1687), *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin itikadi görüşleri = Usulü'l-münife li'l-imam Ebû Hanîfe*, trc. İlyas Çelebi, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2017.

Beyhakî, Ebûbekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali (v. 458), *Menâkıbu'ş-Şâfiî*, I-II, thk. Ahmed Sakr, Mektebetü Dâri't-turâs, Kâhire,1970.

Bihârî, Muhibbullah b. Abdüşşekûr (v.1119), *Müsellemü's-sübût (Fevâtihü'r-rahamût bi-şerhi Müsellemi's-sübût* ile birlikte*)*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.

Billinton, Ray, *Felseleyi Yaşamak*, çev. A. Yılmaz, Ayrıntı·Yay., İstanbul, 1997.

Bircan, Hasan Hüseyin, *İslâm Felsefesinde Mutluluk,* İz Yay., İstanbul, 2001.

Bolay, Süleyman Hayri, "Âlem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* TDV Yayınları, 1989, İstanbul, II, 357-360.

Bozkurt, Ömer, *Ayrımsal Sosyoloji ve Toplumsal Yapı*, Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü (TODAİE) Yay., Ankara, 1972.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî (v. 256/870), *Sahîhu'lİmam el-Buhârî = el-Camiu's-sahîh,* el-Matbaatü'l-Hayriyye, Kahire, 1887.

Bursevî, İsmail Hakkı (v. 1137/1725), *Şerhu şuabi'l-îmân: İman esaslarına Tasavvufî Bir Bakış*, çev. Yakup Çiçek, Darulhadîs Yay., İstanbul, 2000.

Büceyrimî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer (ö. 1221), *Tuhfetü'l-habîb alâ şerhi'l-Hatîb: Hâşiyetü'l-Büceyrimî,* I-IV, Dâru'l-fikr, Beyrut, 2007.

Büyükara, M. Ali, "İslâm Mezhepler Tarihinde Terminolojiye İlişkin Sorunlar", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. IXX, sayı: 2, Ankara, 2006, ss. 257-271.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî (255/869), *Resailü'l-Cahız*, I-IV, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hanci, Kahire, 1979.

_____, *Kitâbü'l-hayevân,* thk. Abdüsselam Muhammed Harun, 2. bsm., Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1967.

Campbell, Norman Robert, *Physics the Elements*, Cambridge University, Cambridge, 1920.

Cemil Saliba, *el- Mu'cemü'l-felsefiyye*, Beyrut, 1982.

Cessās, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, (v. 370/981), *Usûlü'l-fıkh: el-Füsûl fi'l-usûl*, nşr. Uceyl Casim Neşemî, Mektebetü'l-İrşad, İstanbul, 1994/1414.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad (v. 400/1009), *es-Sıhah tacü'l-luga ve sıhahi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar, IV. Bsm., Dâru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut, 1979.

Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş,* Paradigma Yay., İstanbul, 2002.

_____, *Felsefe Sözlüğü*, Say Yay., İstanbul, 2011.

Chittick, William, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn Al-'Arabi's Cosmology,* Albany – Newyork, 1998.

Cîlî, Kutbüddin Abdülkerîm b. İbrâhim Abdülkerim (v. 832/1428), *Şerhu Müşkilâti'l- Futûhâti'l- Mekkiyye*, Kâhire, 1999.

Coaley, Keith, *An Introduction to Psychological Assessment and Psychometrics*, SAGE Publications Inc., London, 2010.

Coelho, Poula, *Simyacı*, çev. Özdemir İnce, Can Yay., İstanbul, t.y.

Coulson, Noel J., *A History of Islamic Law,* Edinburgh University Press, Edinburgh, 1964.

Cronbach, L. J., *Essentials of psychological testing,* New York, 1984.

Crone, Patricia, *Roman, provincial and Islamic law The origins of the Islamic patronate,* Cambridge University Press, London-New York, 1987.

Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı -Psikolojinin Temel Kavramları-* Remzi Kitabevi, İstanbul, 2006.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf (v. 816/1413), *et-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, Dâru'l-fazîle, Kahire, ts.

Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah (v. 478/1085), *el-Burhân fî Usûli'l-fıkh,* I-II, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1997.

_____, *el-İrşâd ilâ kavâtıi'l-edilleti fî usûli'l-i'tikād*, thk. Muhammed Yusuf Musa, Mektebetü'l-Hanci, Kahire, 1950.

_____, *Kitâbü't-Telhîs fî usûli'l-fıkh = Telhîsü't-Takrîb,* thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî, Şübbeyr Ahmed el-Ömerî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1996.

_____, *Muğîsu'l-halk fî tercîhi'l-kavli'l-hak*, el-Matbaatu'l-mısriyye, y.y., 1934.

Çağrıcı, Mustafa, "Ahenk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* İstanbul, 1988, I, 515-516.

_____, "Gazâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* TDV Yayınları, İstanbul, 1996, XIII, 489-505.

_____, "Saygı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* TDV Yayınları, İstanbul, 2009, XXXVI, 211- 212.

Çavuşoğlu, Ali Hakan, "Christopher Melchert ve Mezheb: Gelenekçi Bir Oryantalistin İslâm Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet Yorumu", *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü –Din, Yorum, Dindarlık-* içinde. der. Ali Hakan Çavuşoğlu, Klasik Yay., İstanbul, 2018, ss. 21-74.

Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, Rağbet Yay., İstanbul, 2002.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl (v. 255/868), *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Fevvaz Ahmed Zemerli, Hâlid es-Sebi' Alemi, Dâru'l-kitâbi'l-Arabi, Beyrut, 1987.

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ (v. 430/1039), *Takvimü'l-edille fî usûli'l-fıkh,* thk. Halil el-Meys, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

Delius, Harald, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev. Doğan Özlem, İnkılap Yay., Ankara, 1997.

Demirli, Ekrem, "Dinin Ana Kavramı Teklif Üzerine Bazı Değerlendirmeler: Teklif Varlığı Anlamada Daraltıcı Bir Kavram mıdır?", *Sabah Ülkesi,* sayı: 50., yıl: 2017, ss. 6-9.

Derdîr, Ebü'l-Berekat Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Adevi, *eş-Şerhü'l-kebîr ʿalâ Muhtasari Halîl* (Hâşiyetü'd-Desûkî ile birlikte), I-IV., Dâr-u ihyâi'l-kütübi'l-arabiyye, y.y., t.y.

Dilek, Uğur Bekir, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri (Doğuşu-Gelişimi-Terimleşmesi)*, (Doktora Tezi, 2010), Selçuk Ünv. SBE.

Dinç, Ömer, "Din-Şerîat Ayırımı Meselesinin Mâturidî ve Taberî'deki Yansımaları / Karşılaştırılması", *Uluğ Bir Çınar İmam Maturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı* (Eskişehir 28-30 Nisan 2014), İstanbul 2014, ss. 189-194.

Doğan, Nuri, "Temel Kavramlar", *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, Pegem Akademi Yay., Ankara, 2020.

_____, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2013

Dönmez, İbrahim Kâfi, "Amel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* TDV Yayınları, İstanbul, 1991, III, 16-20.

_____, "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı", *Usûl*, I, 1, (2004), ss. 35-48.

Duman, Soner, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, İSAM Yay., İstanbul, 2009.

Dursun, Akif, *Tasavvuf Fıkıh İlişkisi,* (Doktora Tezi, 2020), Marmara Ünv. SBE.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (v. 275/889), *Sünenü Ebu Dâvûd*, I-III, y.y., Beyrut, 1988.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit (150/767), *el-Âlim ve'l-müteallim*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Mektebetu Hancî, Kahire, 1368.

_____, *el-Fıkhu'l-Ekber*, nşr. M. Zahid Kevserî, trc. Mustafa Öz, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul, 1981.

_____, *el-Vasiyye*, nşr. M. Zahid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul, 1981.

_____, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, nşr. M. Zahid Kevserî, trc. Mustafa Öz, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul, 1981.

_____, *Vasıyyetü'l-İmâm Ebî Hanife en-Nu'mân*, thk. Ebû Muâz Muhammed b. Abdülhay, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1997.

Ebû Hilâl el-'Askerī, Hasan b. Abdullah b. Sehl (v. 400/1009), *el-Evâil,* thk. Muhammed es-Seyyid el-Vekîl, Dâru'l-beşîr, Tanta, 1987.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. İshak İsfahanî (430/1038), *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakātü'l-asfiyâ*, I-X, Matbaatü's-Saâde, Kahire, 1974.

Ebû Zeyd, Bekir b. Abdulllah, *el-Medhalü'l-mufassal ilâ mezhebi'l-imâm Ahmed b. Hanbel ve tahrîcâti'l-ashâb,* I-II., Dâru'l-âsıme, y.y., t.y.

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin (v. 493/1100), *Ma'rifetü'l-huceci'ş-şer'iyye*, thk. Abdülkadir b. Yâsîn b. Nâsır el-Hatîb, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 2000.

_____, *Usûlü'd-dîn*, nşr. Hans Peter Linss, el-Mektebetü'l Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, 2006.

Eid, Michael & Diener, Ed, *Handbook of Multimethod Measurement in Psychology,* American Psychological Association (APA), 2006.

Ellis, Brian, "Some fundamental problems of direct measurement", *Australian Journal of Philosophy*, 38 (1) (1960), ss. 37–47.

_____, *Basic Concepts of Measurement*, Cambridge University, London, 1966.

Ençakar, Orhan, *Hanefî Mezhebi Nevâzil Literatürü*, (Doktora Tezi, 2019), Marmara Ünv. SBE.

Erdem, Mehmet, "Ehl-i Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Rey Ekolü Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Bakış", *Dînî Araştırmalar*, cilt. 8, sayı: 24, ss. 73-106.

Erdem, Sami, "Cumhuriyet'e geçiş sürecinde hilâfet teorisine alternatif yaklaşımlar: Seyyid Bey örneği (1922-1924)", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Yıl: 1996, Sayı: 2, s. 119 – 146.

Erdoğan, Mehmet, "İbn Mesud'dan Ebu Hanife'ye Rey Mektebi", *İmâm-ı A'zam Ebu Hanife ve Düşünce Sistemi Sempozyumu*, I-II, Kurav Yayınları, Bursa, 2005, I, 317-341.

_____, *Fıkıh İlmine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2012.

Eren, Erol, *Örgütsel Davranış ve Yönetim Psikolojisi,* Beta Yay., İstanbul, 2001.

Erkuş, Adnan, *Psikolojide ölçme ve ölçek geliştirme -Temel kavramlar ve işlemler-* Pegem Akademi Yayınları, III. Basım, Ankara, 2016.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan b. Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak (v. 324/936), *Makālâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, tsh. Hellmut Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.

Fârâbî, Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed b. Tarhan (v. 339/950), *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, thk. Albert Nasri Nadir, V. Bsm., Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1985.

_____, *et-Tenbîh alâ sebîli's-saâde*, thk. Ca'fer Al-i Yasin, Dâru'l-Menahil, Beyrut, 1985/1405.

_____, *Kitâbü'l-vâhid ve'l-vahde,* thk. Muhsin Mehdi, Dâru'l-beyzâ, Fas, 1990.

_____, *Tahsîlü's-saâde*, thk., C. Ali Yasin, *el- A'mâlü'l-felsefiyye* içinde, II. Bsm., Dâru'l-Endelüs, Beyrut, 1983.

Ferrâ, Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'lâ (v. 458/1066), *el-Udde fî usuli'l-fıkh,* I-V, thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübarekî, 3. bs., y.y., Riyad, 1993.

Ferris, Timothy L. J., "A new definition of measurement", *Measurement,* 36 (2004) s. 101–109.

Finkelstein, Ludwik, "Measurement and instrumentation as a discipline in the framework of information technology", *Knowledge Based Measurement––Application, Research and Education* içinde, Karlsruhe, 1990, s. 257–263.

_____, "Representation by symbol systems as an extension of the concept of measurement", *Kybernetes*, 4 (1975), s. 215–223.

_____, "The relation between formal theory of measurement and pattern recognition", *Practical Measurement for Improving Efficiency IMEKO VII Congress*, London, 1976, s. CTH/301/1–CTH/301/9.

_____, "Theory and philosophy of measurement", P.H. Sydenham (Ed.), *Handbook of Measurement Science* içinde, John Wiley & Sons, Chichester, 1982, I, 1-30.

_____, "Theory and philosophy of measurement", P.H. Sydenham (Ed.), *Handbook of Measurement Science* içinde (1-30), John Wiley & Sons, Chichester, 1982.

_____, Leaning, M. S., "A review of the fundamental concepts of measurement", *Measuremen*t 2 (1) (1984), s. 25–34.

_____, "Fundamental Concepts of Measurement: Definition and Scales", *Measurement and Control*, (8)1975, s. 105-111.

_____, "Measurement and Instrumentation Science – An Analytical Review", *Measurement,* 14(1), 1994, s. 3–14.

Fîruzâbâdî, Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed (v. 817/1415), *Kamus tercümesi: el-Okyanusü'l-basit fi tercümeti Kamusi'l-muhit*, (trc. Mütercim Asım Efendi), Matbaa-i Bahriye, İstanbul, 1304.

_____, *el-Kāmûsü'l-Muhît,* Müʾessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2005.

Forte, David F., "Islamic Law: The Impact of Joseph Schacht", *1 Loy. L.A. Int'l & Comp. L. Rev*. 1 (1978), s. 1-36.

Foucault, Michel; Gutman, Huck; , Hutton, Patrick H., *Kendini Bilmek*, çev. Gül Çağalı Güven, Om Yayınevi, İstanbul, 2001.

Furat, Ahmet Hamdi, *Hanefî Fıkhının Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi,* (Doktora Tezi, 2006), İstanbul Ünv. SBE.

Gazzâlî, Ebû Hamid Huccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed (505/1111), *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, II. Bsm., Dâru't-Tekaddüm, Kahire, tsz.

_____, *el-Menhûl min ta'likāti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Dâru'l-fikr, t.s.

_____, *el-Mustasfâ min ilmi'l- usûl*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1997.

_____, *el-Vasît fi'l-mezheb*, I-VII, thk. Ahmed Mahmûd İbrâhim, Muhammed Muhammed Tâmir, Dâru's-Selâm, Kahire, 1997.

_____, *Esâsü-l kıyâs*, thk. Fehd b. Muhammed es-Serhân, Mektebetu Ubeykân, Riyad, 1993.

_____, *Felsefenin Temel İlkeleri*, çev. C. Erdemci, Vadi yay., Ankara, 2001.

_____, *İhyâu ulûmi'd-dîn,* Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1982.

_____, *Mihakkü'n-nazar*, nşr. Bedreddin en-Naʻsânî, Beyrut, 1966.

_____, *Miʿyârü'l-ʿilm fî fenni'l-mantık*, Dâru'l-Endelüs, Beyrut, tsz.

_____, *Mîzânü'l-ʿamel*, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Maarif, Kahire, 1964.

Gelenbevî, Ebü'l-Feth İsmail b. Mustafa (v. 1205/1791), *Hâşiyetü'l Gelenbevî ʿalâ Şerhi'l-Celâl ed-Devvânî ʿale'l ʿAkāidi'l-ʿAdudiyye*, I-II, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2017.

Giridi Sırrı Paşa, *Şerh-i Akaid tercümesi,* Rusçuk: Vilayet-i Celile-i Tuna, 1292.

Goldziher, Ignaz, "Fikh", *Encyclopaedia of IsIam*, (Firs Edition), 1936.

_____, *Introduction to İslâmîc Theology and Law*, Princeton, 1981.

_____, *Muslim Studies*. Tr. C. R Barber and S. M. Stem George Allen & Unwin Ltd., London, 1971.

_____, "Principles of Law in Islam", *The Historians' Historv of the World* içinde., ed. K. S. Williams, Kooper & Jarkson, Ltd., London, 1908.

Gorard, Stephen, "Measuring is More Than Assigning Numbers", Walford, G., Tucker, E., Viswanathan, M., (Ed.), *The SAGE Handbook of Measurement* içinde, SAGE Publications, London, 2010, s. 389-407.

Gökalp, Ziya, "Fıkıh ve İctimâiyat", haz. Adem Efe, *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: 7 - Sayı: 25-26, Temmuz-Aralık 2010, s. 93-97.

Görgün, Tahsin, "Ebu Hanîfe'nin fıkıh tanımı", (*"İmâm-ı A'zam Ebu Hanîfe ve Düşünce Sistemi –Sempozyum ve Tebliğ Müzakereleri-*" içinde.), Kur'an Araştırmaları Vakfı (KURAV) Yay., Bursa, 2005.

Güler, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2015.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyaeddin Nakşibendi, (v. 1311/1893), *Câmiü'l-usûl fi'l- evliyâ ve envâihim ve evsâfihim*, İstanbul, 1276.

Güner, Kurt Rasim, "The Origins of Islamic Legal Theory: The Traditionalist and Western Perspectives", *Utah Historical Review*, sayı: 4., 2014, s. 205–226.

Güney, Salih, *Sosyal Psikoloji,* Nobel Yay., Ankara, 2009.

Ğāveci, Vehbi Süleyman, *Ebû Hanîfe en-Nu'mân imâmü'l-eimmeti'l-fukahâ*, 5. bs. , Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1993.

Hacvî, Ebû Muhammed b. Huseyn es-Sa'lebî, *el-Fikru's-Sâmî fî Târîhi'l-Fıkhi'l-İslâmî,* el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medine,1976.

Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Ömer (v. 691), *Hâşiyetü'ş-Şihâb: İnâyetü'l-kādî vekifâyetü'r-râzî*, I-IX, thk. Abdürrâzık Ğâlib el-Mehdî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2017.

Halef, Mahmud Muhammed, *Buhûs Târîhiyye fi't Târîh ve'l-Hadârati'l-İslâmiyye*, Dâru't-ta'lîmi'l-câmiî, İskenderiyye, 2020.

Hallaq, Wael B., "From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation", *Islamic Law and Society*, VIII/1, 2001, s. 1-26. ("Bölgesel Ekollerden Ferdi Hukuk Mezheplerine?: Bir Yeniden Değerlendirme", trc. Halit Özkan, *AÜİFD*, 2004, cilt: XLV, sayı: 2, s. 327-353.

_____, *Sharīʿa Theory, Practice, Transformations,* Cambridge University Press, New York, 2009.

_____, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, Columbia University Press, New York, 2013.

_____, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

_____, "The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, II/1, 2002-2003, ss. 1-31.

Hamevî, Ahmed b. Muhammed el-Mısrî (ö. 1098/1687), *Gamzü 'uyûni'l-basâir şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir,* I-IV., Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye - Dâru'l-Bâz, Beyrut, 1985.

Hanîf, Sohail, "The Questions of Abū Hanīfa", *Diyanet İlmî Dergi*, 56 (2020), s. 1349-1404.

Hasan Çelebi b. Mehmet Şah el-Fenârî (v. 891/1486), *Hâşiye ale't-Telvîh*, I-III., el-Matbaatü'l-hayriyye, Kahire, 1306.

Hasan, Ahmad, *Anological Reasoning in İslâmîc Jurisprudence –A Study of the Juridical Principle of Qiyas*, İslâmad, 1986, s. 17.vd.; Lowry, Joseph Edmond, *The Legal*

Theoretical Content of the Risâla of Muhammed b. Idris al-Shafi'i, (Doktora Tezi), University of Pennsylvania.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatîb (v. 463/1071), *Kitâbü'l-fakīh ve'l-mütefakkih,* I-II, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yusuf el-Azâzî, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad, 1996.

_____, *Târihu medîneti's-selâm = Târîhu Bağdât,* I-XVI. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf, Daru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 2002.

Hattâb, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed, (ö. 954/1547), *Mevahibü'l-celil li-şerhi Muhtasarı Halîl,* I-VIII., Dâru'l-kütübil ilmiyye, Beyrut, 1995.

Heimsoeth, Heinz, *Ahlak Denen Bilmece,* çev. Nermi Uygur, İstanbul, 1957.

Heytemî, Ebu'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed İbn Hacer (ö. 973), *Tuhfetü'l-muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc*, I-IV., thk. Seyyid b. Muhammed es-Sennârî, Dâru'l-hadîs, Kahire, 2016.

Hillî, Cemâleddin Hasan b. Yusuf, *el-Cevheru'n-nadîd fî şerhi Mantiki't-tecrîd*, thk. Muhsin Bîdarfer, İntişârât-ı Bîdar, Kum- Bîdar, 1435.

Hindi, Ebû Abdillâh Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm b. Muhammed Urmevî (715/1315), *Nihâyetü'l-vüsûl fî dirâyeti'l-usûl = Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Salih b. Süleyman el-Yusuf, Sa'd b. Salim es-Süveyh, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke, 1999.

Hodgson, Marshall, G.S., *The Venture of İslâm: Conscience and History of a World Civilization*, Chicago, 1984.

Hudarî Beg, Muhammed, *Târîhu't-Teşrîi'l-İslâmî,* y.y., Beyrut, 1980.

Huleybî, Faysal b. Suûd b. Abdülazîz, *Huluvvü'l-asri mine'l-müctehidi ve âsâruhu'l-usûliyye*, Mektebetü'l-Melik Fehd, Hufûf, 2020

Hurvitz, Nimrod, "Schools of Law and Historical Context: Re-Examining the Formation of the Hanbalî Madhhab", *Islamic Law and Society*, 2000, VII/1, s. 37-64.

_____, *The Formation of Hanbalism: Piety into Power*, London: Routledge Curzon, 2002.

Huseyn, Ahmed Ferrâc, *Târîhu'l-fıkhi'l-İslâmî,* ed-Dâru'l-Câmiiyye, Beyrut, 1989.

Hüseyin Hıfzı, *Zübde-i mantık yahut sualli cevaplı İsagoci*, Şirket-i Mürettibe Matbaası, İstanbul, 1324.

Hüsnî Zeyne, *el-'Akl 'inde'l-Mu'tezile tasavvuru'l-'akl 'inde'l-Kâdî Abdülcebbâr*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, 1978.

Isfahânî, Ebü's-Senâ Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed (749/1349), *Beyânü'l-muhtasar şerhi Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, I-III, thk. Muhammed Mazhar Bekkā, Dâru'l-medenî, Cidde, 1986.

Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan – Kur'ânî Dünya Görüşü'nün Semantiği-*, trc. M. Kürşad Atalar, Pınar Yay., İstanbul, 2017.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi (v. 463/1071), *el-İntikā' fî fezâili'l-eimmeti's-selâseti'l-fukahâ: Malik b. Enes el-Asbahî el-Medenî, Muhammed b. İdris eş-Şâfiî el-Muttalibî, Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit el-Kûfî*, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, Beyrut, 1997.

_____, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi ve mâ yenbağî fî rivâyetihî [ve hamlihi],* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki (v. 1252/1836), *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerh-i Tenvîri'l-ebsār,* I- X, dirase, thk. ve ta'lik Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 2003.

İbn Berhân, Şerefulislam Ebu'l-feth Ahmed b. Ali (v.518/1124), *el-Vusûl ile'l-usûl,* thk. Abdulhamid Ali Ebu Züneyd, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 1984.

İbn Ebu Şerîf, Kemâleddin Muhammed b. Muhammed b. Ebi Bekr, (v. 906/1500), *el-Müsâmere şerhu'l-Müsâyere fi'l-akaidi'l-münciye fi'l-âhire,* thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ (v. 395/1004), *Muʿcemu mekāyīsi'l-luga*, thk. ʿAbdusselām Muhammed Harun, Dâru'l-Fikr, Dımeşk, 1979.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî (406/1015), *Kitâbü'l-hudûd,* thk. Muhammed Süleymânî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1999.

İbn Hacer Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed (v.852/1449), *Tevâli't-te'sîs li-meâlî Muhamme b. İdrîs: fi menâkıbi'l-İmâm eş-Şâfiî,* thk. Ebü'l-Fida Abdullah el-Kadi, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.

_____, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî,* nşr. Muhammed Fuâd Abdulbaki-Muhibbuddin el-Hatîb, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1959.

İbn Haldun, Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed (808/1406), *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, I-VI, trc. Ahmet Cevdet Paşa, Takvimhâne-i Âmire, İstanbul, 1277.

İbn Hamdân, Ebû Abdullah Necmeddin Ahmed b. Hamdân el-Harrânî (v. 695/1295), *Sıfatü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî,* thk. Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, el-Mektebü'l-İslâmî, Dımeşk, 1380.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd (v. 456/1064), *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal,* thk. Muhammed İbrâhim Nasır, Abdurrahman Umeyre, Mektebetu Ukaz, Cidde, 1982.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed (751/1350), *İ'lâmü'l-muvakı'în an rabbi'l-'âlemîn*, I-VII, tahrîc-ta'lîq-takdîm: Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân, Dâru İbni'l-Cevzi, Cidde-Riyad, 1423.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer (v. 774/1373), *Câmi'u'l-mesânîd ve's-sünen el-hâdî li-akvemi sünen,* nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, Beyrut, 1994.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed (v. 620/1223), *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fî usûli'l-fıkh alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, I-III, thk. Abdülkerim b. Ali Nemle, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1993.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim Dîneverî (v. 276/889), *'Uyûnü'l-ahbâr,* Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1986.

İbn Kutluboğa, Zeynüddîn Kasım (v. 879/1474), *Şerhu Muhtasari'l-menâr = Hulâsatü'l-efkâr şerhi Muhtasari'l-menâr,* thk. Hafız Senâullah ez-Zâhidî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2003.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (v. 273/887), *Sünenü İbn Mâce*, y.y., Kahire, ts.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî (v. 711/1311), *Lisânü'l-ʿArab*, thk. ʿAbdullah ʿAliyyü'l-Kebîr vd., Dâru'l-Meʿârif, Kahire, t.y.

İbn Melek, İzzeddin Abdüllatif b. Abdilaziz (v. 821/1418'den sonra), Şerhu Menâri'l-envâr fî usûli'l-fıkh, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ts.

İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısrî Hanefi (v. 970/1563), *Fethu'l-ğaffâr bi-şerhi'l-Menâr = Mişkâtü'l-envâr fî usûli'l-menâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

_____, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekāik,* I-IX, zabt ve tahrîc: Zekeriyyâ Umeyrat, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi (v. 595/1198), *Faslü'l-makal fî takriri ma beyne'ş-şeria ve'l-hikme mine'l-ittisal,* Beyrut, 2002.

İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail (v. 458/1066), *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, thk. Abdulhamid Hindâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî (v. 428/1037), *eş-Şifa: el-ilâhiyyât*, nşr. Nasır Hüsrev, Tahran, 1943.

_____, *en-Necât,* nşr. Mâcid Fahrî, Beyrut, 198.

_____, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân*, Çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yay., İstanbul, 2015.

İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman el-Bağdadi, (v. 385/995), *Târîhu esmâi's-sikât mimmen nukile anhumü'l-ilm*, thk. Abdülmu'ti Emin Kal'aci, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1971.

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm Takiyyüddin (ö. 728), *el-Müsevvede fî usûli'l-fıkh,* thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhâmîd, Kahire, t.y.

_____, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, haz. Amir Cezzar, Enver Baz, Dâru'l-vefâ, Mansûra, 2005.

_____, *el-Hisbe fi'l-İslâm –Vazîfetü'l-hukûmeti'l-İslâmiyye*, thk. Ali b. Nâfi, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2007.

_____, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye fî ıslâhi'r-râ'î ve'r-ra'iyye*, Dâru'l-âfâkı'l-cedîde, Beyrut, 1983.

İbnü'l Adîm, Ebü'l-Kāsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed (ö.660/1262), *Buğyetü't-taleb fî târîhi'l-Haleb*, I-XII., thk. Süheyl Zekkâr, Dâru'l-fikr, Beyrut, t.y.

İbnü'l Arabî, Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali (638/1240), *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya, Kahire, 1985.

_____, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*, trc. ve şerh: Ahmet Avni Konuk, Haz. Mustafa Tahralı, İstanbul, 1992.

İbnü'l Fakîh, Muhammed b. İshâk el-Hemezânî, *Kitabü'l Büldân*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1996.

İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemaleddin Osman b. Ömer b. Ebî Bekr (v. 646/1249), *Muhtasaru Müntehe's-sûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, dirâse ve tahkik ve ta'lik Nezir Hamadu, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2006.

İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid (v. 861/1457), *et-Tahrîr fî usûli'l-fıkh el-câmi' beyne ıstılâhayi'l-Hanefiyye ve'ş-Şâfiiyye*, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1932.

İbnü'l- İmrânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, thk. Kâsım es-Sâmerrâî, *el-İnbâ' fî târîhi'l-hulefâ'*, Dâru'l- âfâkı'l-arabiyye, Kahire, 1999.

İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim İbnü'l-Münzir en-Nîsabûrî (318/930), *el-İşrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ = el-İşrâf alâ mezâhibi ehli'l-ilm = el-İşrâf fî marifeti'l-hilâf = el-İşrâf fî'htilâfi'l-ulemâ,* thk. Ebû Hammâd Sagîr Ahmed el-Ensârî, Mektebetu Mekkete's-Sekafiyye, Re'sülhayme, 2004.

_____, *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf,* I-VII, thk. Hâmid Abdullah el-Mahlâvî et-Temîmî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2012.

İbnü'n-Neccâr, Muhammed b. Ahmed b. Abdülazîz Ali el-Futûhî (v. ö. 972/1564), *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr bi-muhtasari't-Tahrîr = el-Muhteberü'l-münteker şerhi'l-muhtasar fî usûli'l-fıkh*, I-IV, thk. Muhammed ez-Zühaylî, Nezih Hammad, Mektebetü'l-ubeykân, Riyad, 1993.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak (v. 385/995), *el-Fihrist,* nşr. İbrahim Ramazan, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1997.

İbnü's-Sââtî, Muzafferuddîn Ahmed b. Ali Bağdâdî (v. 694/1295), *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Sa'd b. Azîz b. Mehdi Sülemî, Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1418.

İbrâhim Hakkı Erzurumî (v. 1194/1780), *Ma'rifetnâme*, nşr. Yusuf Ziya Kırımî, Ahmed Kamil Matbaası, İstanbul, 1330.

İçelli Süleyman Sırrı, *Medhal-i Fıkıh,* Matbaa-i Ebü'z-Zıyâ, Kostantıniyye, 1329.

İdris, Cum'a, *er-Re'y ve eseruhû fi'l-fıkhi'l-İslâmî fî usūri mâ kable kıyâmi'l-mezâhibi'l-erba'a*, Dâru ihyâi'l-kütübi'l-arabiyye, Kahire, 2006.

İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-safâ,* nşr. Butrus el-Bustânî, Beyrut, 1957, IV, 72-73.

İltaş, Davut, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İsam Yay., İstanbul, 2011.

İnceoğlu, Metin, *Tutum Algı İletişim,* V Yayınları, Ankara, 1993.

İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), *İSAM Bülteni 2019*, sayı: 46, İSAM Yay., Ankara, 2020.

İsnevî, Cemâuddin Ebu Muhammed Abdurrahman b. el-Hasan (v. 772/1370), *et-Temhîd fî tahrîci'l-furû' ale'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Müessesetu'r-risâle, Beyrut, 1981.

İzmîrî, Süleyman b. Veli b. Resul el-Kırşehrî (v. 1102/1690), *Hâşiye 'ala Mir'âti'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vüsûl*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1309.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm,* Evkāf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul, 1341.

Jackson, *Sherman A., İslâmic Law and State, The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi*, Leiden, 1996.

Jokisch, Benjamin, *Islamic Imperial Law: Harun-Al-Rashid's Codification Project*, Walter de Gruyter, New York, 2007.

Kadı Abdulcabbâr, Ebu'l Hasen b. Ahmed (415/1025), *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, 3. bs., Mektebetu Vehbe, Kahire, 1996.

Kadı Nu'mân, Muhammed b. Mansûr Kadî Temîmî Kayrevânî (363/974), *İtilâfu usûli'l-mezâhib,* thk. Mustafa Galib, Dâru'l-Endelüs, 3. Bsm., Beyrut, 1983.

Kâfiyeci, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman (ö. 879/1474), *Neşâtu's-sudûr fi şerhi kitâbi'l- Ferah ve's-sürûr,* haz. Hasan Özer, Daru'l-İrşâd, İstanbul, 2011.

_____, *Kitâbü'l-Ferah ve's-sürûr fî beyâni'l-mezâhibi'l-erba'ati ve'l-'usûr,* haz. Hasan Özer, Daru'l-İrşâd, İstanbul, 2011.

_____, *Seyfü'l-mülûk Seyfü'l-kudât: Kâfiyeci'nin Siyâsetnâmeleri*, haz. Nail Okuyucu, Türkiye Yazma Eseler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2018.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *Yeni İnsan ve insanlar -Sosyal psikolojiye giriş-* Evrim Yay., İstanbul, 2006.

Kahraman, Abdullah, "Ebû Hanîfe'de Din ve Şerîat Ayrımı Var mı?", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 2012, Sayı: 19, s. 467-474.

Kahraman, Hüseyin, *Mâtürîdî ve Nesefî'de Kesb Teorisi*, (Yüksek Lisans Tezi, 2010), Yüzüncü Yıl Ünv. SBE.

Kalaycı, Mehmet, "Çoklu aidiyetlerin toplamı olarak mezhep olgusu-Şehristânî'nin *el-Milel ve'n Nihal*'i özelinde bir tahlil-", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 29 (2), 2018, s. 209-230.

Kamali, M. Hashim "Madhhab", *The Encyclopedia of Religion*, (Ed. Mircea Eliade), London, 1986, IX, ss. 66-70.

Kannevcî, Sıddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-ulûm*, thk. Abdülcebbâr Zekâr, I-III., Menşûratu vizerâti's-sekâfeti ve'l-irşâdi'l-kavmî, Dımeşk, 1978.

Kant, Immanuel, *Ethica -Etik Üzerine Dersler-,* çev. Oğuz Özügül, lstanbul, 1994.

Karaca, Erol, "Ölçme ve Değerlendirmede Temel Kavramlar", Müfit Gömleksiz – Serdar Erkan (Ed.), *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme* içinde, II. Bsm., Nobel Yay., Ankara, 2010.

Karâfî, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs (ö. 684/1285), *Nefâisü'l-usūl fî şerhi'l-Mahsūl*, I-IX, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke, 1995.

_____, *Şerhu Tenkîhu'l-fusūl fi ihtisâri'l Mahsūl fi'l-usūl*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 2004.

_____, *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-matbûâti'l-islâmiyye, Beyrut, 1995.

_____, *Kitâbü'l-furûk envâru'l-burûk fî envâ'i'l-furûk* I-IV, thk. Muhammed Ahmed Serrâc-Ali Cum'a Muhammed, Dâru's-selâm, Kahire, 2001.

Karaman, Hayreddin, "Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, XIII, 1-14.

_____, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslam Hukuk Tarihi*, İz Yay., İstanbul, 1999.

Karataş, Tuba Dilşat, *Teorik Açıdan Hakimin Hukuk Yaratması*, (Yüksek Lisans Tezi, 2019), Erzincan Binali Yıldırım Ünv. SBE.

Kâşânî, Kemâleddin Abdürrezzâk b. Ebü'l-Ganâim Muhammed (v. 736/1335), *Istılâhâtü's-sûfiyye,* thk. Muhammed Kemal İbrâhim Ca'fer, el-Hey'etü'lMısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire 1981.

Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah (v. 1067/1657, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-'arabî, Beyrut, ts.

Kattân, Mennâ', *et-Teşrî ve'l-fıkh fi'l-İslâm: Târîhen ve Menhecen,* Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1985.

Kaya, Eyyüp Said, "Mezhep İlmi: Kafiyeci'nin Fıkıh İçin Yeni Bir Alt-Disiplin Teklifi", D*ivan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 26 (2021), s. 1-43.

_____, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal*, (Doktora Tezi, 2001), Marmara Ünv. SBE.

Kefevî, Eyyub b. Musa el-Hüseyni Ebü'l-Bekā (v. 1095/1684), *el-Külliyyât: Mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûkı'l-lugaviyye,* thk. Adnan Derviş- Muhammed el-Mısri, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1998.

Kelvezânî, Ebü'l-Hattab Mahfuz b. Ahmed b. Hasan el-Hanbelî (v. 510/1116), *et-Temhid fî usuli'l-fıkh,* I-IV, thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe, Dâru'l-Medenî, Cidde, 1985.

Kemalpaşazâde, İbn Kemal Ahmed Şemseddin (v. 940/1534) "Fî beyâni'l vücûd", *Resâilü İbn Kemal* içinde, nşr. Ahmed Cevdet, İkdâm Matbaası, İstanbul, 1316.

_____, *Leâli-i meânî*, Artin Asaduryan Matbaası, İstanbul, 1328.

_____, *Tehâfüt Hâşiyesi,* terc. Ahmet Arslan, Ankara, 1987.

Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasan (v. 1371/1952), *Hüsnü't-tekādî fî sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kādî*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, Kahire, 2002.

_____, *Makâlâtü'l-Kevserî*, el-Mektebetü't-Tevfîkıyye, Kahire, t.y.

Kılıçer, M. Esat, "Ehl-i Re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* TDV Yayınları, İstanbul, 1994, X, 520-524.

Kızıl, Fatma, *Müşterek Ravi Teorisi ve Tenkidi,* İsam Yay., İstanbul, 2013.

Kızılkaya, Necmettin, "İslâm Hukuk Tarihini İbn Haldûn Üzerinden Okumak: İbn Haldûn'un Modern Dönem İslâm Hukuk Tarihi Yazıcılığına Etkileri", *Belleten*, 2012 (277), s. 741-774.

_____, "Oryantalist Literatürde Ebû Hanîfe (v. 150/767) Algısı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi,* sayı:19, Yıl: 2012, s. 373-397.

Kindî, Ebi Yusuf Yakub b. İshak (v. 252/866), *Felsefi risaleler = Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, çeviri ve inceleme Mahmud Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994.

Koçak, Muhammet, *İslâm Düşüncesinde Varlık ve Yaşam Değeri Açısından İnsan*, (Doktora Tezi, 2015), Atatürk Ünv. SBE.

Kolasi, Klevis, "Uluslararası ilişkiler teorisinde bilimsel realizm ve yapı kavramı", *Ankara Ünv. Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi (AÜSBFD)*, cilt: 73, no:4, 2008, s. 931-958.

Korucu, Bünyamin, "Ebû Hanîfe ve Gazzâlî'de Küllî Fıkıh Vizyonu", *Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2020, sayı: 9, s. 9-35.

_____, "Küllî Fıkıh Tasavvuru ve Fıkıh, Ma'rifet, Ubûdiyyet İlişkisi" *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2 (Aralık 2020), 1281-1304.

Kozalı, Abdurrahim, "İslâm Hukukunda Yükümlülüğün Şartı Olarak "Güç Yetirme (Kudret)" Sorununa Ehl-i Sünnet Usûlcülerinin Yaklaşımları -İslâm Düşüncesinde Tanrı'nın Mutlak Kudreti İle Dogmanın Makuliyeti Arasındaki Dengeye Bir Örnek-", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 / 1 (Ocak 2006): 247-265.

Köksal, Asım Cüneyd, "Fıkıh Düşüncesinde Fiil Kavramı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 21 (2010/1), s. 1-14.

_____, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi,* İsam Yay., İstanbul, 2008.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (v. 671/1273) *et-Tezkire fî ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhire*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985/1405.

Kutbuddin er-Râzî, Ebû Abdullah Kutbüddin Muhammed b. Muhammed b. Tahtani (v. 766/1364), *Levâmiu'l-esrâr fî şerhi Metâliü'l-envâr*, I-III., tash. Ebu'l-Kāsım Rahmânî, Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, Tahran, 1393.

Kutlu, Sönmez, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, Otto Yay., Ankara, 2012.

_____, "İmam Mâtüridi'ye Göre Din-Siyaset Ayrımı", *İslâmiyât,* Cilt: 8, Sayı: 2, Yıl: 2005 (Nisan-Haziran), s. 62-63.

_____, *Çağdaş İslâmî Akımlar ve Sorunları*, Fecr Yay., Ankara, 2014.

_____, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Otto Yay. Ankara, 2012.

_____, *Türk Müslümanlığı Üzerine Yazılar -Hanefîlik-Mâtürîdîlik-Yesevilik-*, Ötüken Yay., İstanbul, 2017.

Kutluer, İlhan, "Teleolojinin Dört Terimi: Gaye, Nizam, İnayet, Hikmet", *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, Yıl: 1994, Sayı: 8, s. 40-51.

_____, "Gâiyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,*TDV Yay., İstanbul, 1996, XIII, 292-295.

_____, "İlliyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* TDV Yay, İstanbul, 2000, XXII, 120-121.

_____, "Mebde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* TDV Yay., İstanbul, 2000, XXI, 410-414.

_____, *Akıl ve İtikat: Kelam Felsefe İişkileri Üzerine Araştırmalar*, İz Yay., İstanbul, 1996.

Lakatos, İmre, *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi,* çev. Duygu Uygun, Alfa Yay., İstanbul, 2014.

Laland, d'Andre, *Mevsüatü Laland el-Felsefiyye*, Arapça çev. H. A. Halil ve A. Uveydad, Menşûrâtu Uveydat, Beyrut, 1996.

Lâmişî, Ebü's-Senâ Mahmûd b. Zeyd (v. VI./XII. asrın ilk yarısı), *Kitâb fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdülmecîd Türkî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1995.

Lammens, H.S.J., *Islâm Beliefs and Instutions,* Oriental Books Reprint Corp., New Delhi, 1979.

Lawson, Tony, "Institutionalism: On the Need to Firm up Notions of Social Structure and the Human Subject", *Journal of Economic Issues*, Yıl: 2003, 37 (1), s. 175-207.

Leknevî, Abdülali Muhammed b. Nizameddin Muhammed Sehâlevî el-Ensârî (v. 1225/1810), *Fevâtihu'r-rahamût bi-şerhi Müsellemi's-sübût,* I-II, zabatahu ve allaka aleyh Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.

Leknevî, Muhammed Abdülhalîm b. Muhammed Emînillâh el-Ensârî (v. 1285/1868), *Kameru'l-akmâr li Nûri'l-envâr fî şerhi'l-Menâr*, Dâru'lkütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1995.

Levitis, Daniel; Lidicker, Jr, William Z.; Freund, Glenn (Haziran 2009). "Behavioural biologists do not agree on what constitutes behaviour", *Animal Behaviour*, (Haziran 2009), 78 (1), s. 103-110.

Likânî, Ebû İshâk Burhâneddîn İbrâhîm b. İbrâhîm b. Hasan (ö. 1041/1632), *Umdetü'l-mürîd li-Cevhereti't-tevhîd = eş-Şerhu'l-kebîr*, thk. Beşîr Bermân I-V., Dârul Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2018.

_____, *Hidâyetü'l-mürîd li Cevhereti't-tevhîd,* thk. Muhammed el-Hatîb, Dârul Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2011.

Lockhart, Paul, *Measurement*, The Belknap of Harvard University Press, London, 2012.

Lopez, Jose ve John Scott, *Social Structure*, Open University Press, Buckingham, 2000.

M. Eyyûb Ali Ebü'l-Hayr, *Akîdetü'l-İslâm ve'l-İmâm el-Mâtürîdî,* y.y., Dakka,1983.

Maclntyre, Alasdair, *Ethik'in Kısa Tarihi,* Paradigma Yay., İstanbul, 2001, s. 39.

Mahallî, Ebû Abdullah Celaleddin Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Ensari (v. 864/1459), *el-Bedru't-tali' fi halli Cem'i'l-cevami'*, thk. Ebü'l-Fida Murtaza Ali b. Muhammed el-Muhammedi ed-Dağıstani, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2005.

Makdisi, George, "Tabaqāt-Biography: Law and Orthodoxy in Classical Islam", *Islamic Studies* (Islamabad), XXXII/4, 1993, s. 390-391.

_____, "Tabakat-Biyografi İslâm'ın Klasik Döneminde Hukuk ve Ortodoksi", *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim* içinde, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, Klasik Yay., İstanbul, 2015.

_____, "The Muslim Instutions of Learning in Eleventh Century Baghdad", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Cilt 24, No. 1 (1961) , s. 1-56.

_____, *The Guilds of Law in Medieval Legal History: An Inquiry Into the Origins of The Inns of Court*, 1984.

_____, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West With Special Reference to Classicism*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1981.

_____, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1990.

Mâlikî, Muhammed el-Emîr (ö. 1154/1742), *Dav'u'ş-şümû' şerhu'l-Mecmû' fi'l-fıkhi'l-mâlikî,* I-IV., Dâru Yûsuf b. Tafşîn-Mektebetü'l-İmâm Mâlik, Moritanya, 2005.

Matürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (333/944), *Te'vilâtü'l-Kur'ân,* I-XVIII, çev. Bekir Topaloğlu- Kemal Sandıkçı, ed. Yusuf Şevki Yavuz, Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, 2020.

_____, *Kitâbü't-Tevhîd,* thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yay., İstanbul, 2005.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb (v. 450/1058), *el-Hâvi'l-kebîr hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî,* thk. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmevcud, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.

_____, *Edebü'l-kâdî,* thk. Muhyî Hilâl es-Serhân, I-IV, Matbaatu'l-irşâd, Bağdad, 1971, I, 185, 645.

McGhee, J., Henderson, I.A. and Sankowski, D., "Functions and Structures in Measurement Systems: A Systems Engineering Context for Instrumentation", *Measurement,* 1986, 4(3), s. 111–119.

Mekkî, Muvaffak b. Ahmed (v. 568/1172), *Menâkıbu Ebî Hanîfe,* Beyrut, Daru'I-kitâbi'l-arabî, 1981.

Melchert, Christopher, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü –Din, Yorum, Dindarlık-,* çev. ve der. Ali Hakan Çavuşoğlu, Klasik Yay., İstanbul, 2018.

_____, "How Hanafism came to originate in Kufe and Traditionalism in Medina", *Islamic Law and Society*, VI, 3, (1999), a. 318-347.

_____, "Religious Policies of the Caliphs From al-Mutawakkil to al Muqtadir, A.H. 232-295/A.D. 847-908", *Islamic Law and Society*, 3/3, 1996, s. 340-342.

_____, "Sünnî Fıkıh Mezheblerinin Teşekkülü", çev. Nail Okuyucu, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, cilt: XLI, sayı: 2, s. 221-236.

_____, "Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law", *Islamic Law and Society*, 8 (2001), s. 383-406.

_____, Christopher, *The Formation of Sunni Schools of Law (9th-10th Centuries C.E.)*, Leiden: Brill, 1997.

Melchert, Cristopher, "The Formation of the Sunni Schools of Law", Wael Hallaq (Ed.), *The Formation of Islamic Law* içinde, Routledge Publishing, London-New York, 2016, s. 351-366.

_____, Ebü'l-Hasan Alaeddin Ali b. Süleyman b. Ahmed (v. 885/1480), *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fî usûli'l-fıkhi'l-Hanbelî*, I-VIII, dirase ve thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrin, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2000.

Merdâvî, *Tahrîru'l-menkūl ve tehzîbu ilmi'l-usûl,* thk. Abdullah Haşim ve Hişam el-Arabi, Vizâratü'l-evkāf ve'ş-şuûni'l-islâmiyye, Katar, 2013.

Mervezî, İshak b. Mansur b. Behrâm Ebû Yakub, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye,* I-IX., Medine, 2004.

Mısrî, Eymen, *Düstûru'l-hükemâ fî şerhi Burhâni'ş-şifâ*, Mektebetu Ğadîr, İran, 2015.

Michell, Joel, *Measurement in Psychology Critical History of a Methodological Consept, Cambridge University Press,* Edinburgh, 1999.

Mill, John Stuart, *Faydacılık,* çev. Nazmi Coşkunlar, MEB Yay., İstanbul, 1965.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf (v. 742/1341), *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1992.

Molla Cîven, Ahmed b. Ebû Saîd b. Abdullah Leknevi (v. 1130/1718), *Nûru'l-envâr fî şerhi'l-Menâr*, Mektebetü'l-büşrâ, Karaçi, 2008.

Molla Hüsrev, Hüsrev Mehmed Efendi, (v. 885/1480), *Hâşiye ale't-Telvîh*, I-III., el-Matbaatü'l-hayriyye, Kahire, 1306.

_____, *Mir'atü'l-usûl şerh-i Mirkati'l-vüsûl,* Şirket-i Sahafiyye-i Osmâniyye, İstanbul, 1321.

Morgan, C. T., *Psikolojiye Giriş*, çev. Hüsnü Arıcı vd., Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü Yay., Ankara, 1998.

Muhammed Hamîdullah, *İmam-ı A'zam ve Eseri,* trc. Kemal Kuşçu, Beyan Yayınları, İstanbul, 2014.

_____, *İslam Hukuk Etütleri: Makaleler Külliyatı,* Bir Yay., İstanbul, 1984.

Muhammed İbrahim Ahmed Ali*, el-Mezheb indel Hanefiye, el-Mâlikiyye, eş-Şâfiiyye, el-Hanbeliyye,* Vizâratü'l-Evkaf ve'Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 2012.

_____, *Istılâhu'l-mezheb inde'l-mâlikiyye,* Dâru'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Türâs, Dubai, 2002, 22-26.

Muhammed Tavit et-Tanci, "İslâm'da Hilafet ve Mezheplerin Doğuşu"*,* (der: Prof. Dr. İsmail Yakıt), *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta, 1995, I, 45-49.

Muhâsibî, Hâris b. Esed (243/857), "Mâhiyetü'l-akl", Hüseyin Kuvvetli (Ed.) *el-Aklu ve fehmü'l-Kur'ân* içinde (193-238), thk. Hüseyin el-Kuvvetli, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1971.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf (ö. 1031/1622), *et-Tevkîf alâ muhimmâti't-teârîf*, thk. Abdülhamid Salih Hamdân, Âlemü'l-kütüb, Kahire, 1990.

Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, en-Nîsâbûrî (v. 261/875), *Sahîhu Müslim*, I-V, Beyrut: y.y., ts.

Necmeddin Dâye, (v. 654/1256), *Tasavvuf yolu: Mirsâdü'l-ibâd mine'l-mebde' ile'l-meâd = Başlangıçtan nihayete Allah'ın kullarının yolu*, trc. Halil Baltacı, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 2013, s. 88.

Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali (v. 303/915), *Sünenü'n-Nesâî,* I-VII, y.y., Beyrut, 1988.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (v. 710/1310), *el-Menâr fî Usûli'l-fıkh,* Dersaâdet, İstanbul, 1326.

Nesefî, Ebü'l-Berekât, *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-musannif ale'l-menâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefi (v. 508/1115), *Tebsıratü'l edille fî usûlid'd-dîn*, DİB yay., Ankara, 2004.

Nunnally, J. C., *Introduction to psychological measurement,* New York, 1970.

Nyazee, Imran Ahsan Khan, *On the Secrets of Usūl Al-Fiqh -Following a Madhhab and Rules for Issuing Fatwās-,* Advanced Legal Studies Institute, Course Module VI, 2014.

Ocakoğlu, Ömer Faruk, "Yeni Osmanlıların Tabiî Hukuk Yaklaşımından Ziya Gökalp'in Toplum Temelli Hukuk Telakkisine", *Ziya Gökalp,* ed. Korkut Tuna vd., T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara, 2011, s. 358-384.

Okuyucu, Nail, *Fıkıh İlmine Giriş -Metinler Seçkisi-*, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2019.

_____, *Şâfii Mezhebinin Teşekkül Süreci*, (Doktora Tezi, 2014), Marmara Ünv. SBE.

Önal, Recep, "İmam Mâtürîdî Teolojisinden Semantik Analizler: 'Din, Şerîat, Hak Din ve İslâm' Kavramları Örneği", *Journal of Balikesir University Faculty of Theology*, Yıl: 2015, Cilt: 1, Sayı:1, s. 67-78.

Öz, Mustafa, "Mezhep Kavramı Üzerine", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. XV, sayı. 1-2, Ankara, 2002, s. 304-308.

Özdemir, Ali Murat, "Sosyal Bilimlerde Yapı Kavramı", *Amme İdaresi Dergisi,* Yıl: 2011, sayı. 44 (2): 1-28.

Özdeş, Talip "Mâturîdî İslâm'ın Seküler Yorumuna Temel Oluşturabilir mi?", *Milel ve Nihal*, Yıl:2010, 7 (2), s. 31-52.

_____, Mâtürîdî'nin Din ve Şerîat Anlayışı", *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Sempozyumu (22-24 Mayıs 2009)*, MÜİFAV Yay., İstanbul, 2012, s. 123-137.

Özen, Şükrü, "Ehl-i Sünnet Usûl-i Fıkhının Teşekkülünde Kelami Tartışmaların Rolü", *Tarihte ve Günümüzde Ehl-i Sünnet* içinde, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006.

Özkan, Yeşim Özer, "Ölçme ve Değerlendirme ile İlgili Temel Kavramlar", Bayram Çetin (Ed.) *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme* içinde, Anı Yayıncılık, Ankara, 2019, s. 1-22.

Özşenel, Mehmet, *Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî,* (Doktora Tezi, 1999), Marmara Ünv. SBE.

Pezdevî, Fahru'l-İslâm Alî b. Muhammed (v. 482/1089), *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl,* Mir Muhammed Kütüphane Merkezi İlm ve Edeb, Karaçi, ts.

Pieper, Annemarie, *Etiğe Giriş*, çev. V. Atayman ve G. Sezer, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1999.

Piotrowski, Janusz, *Theory of Physical and Technical Measurement*, Polish Scientific Publishers, Warszawa, 1992.

Râgıb el-Isfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân,* Dâru'l-kalem, Dımeşk, 2009.

Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi 'alâ Şerhi'l-Akāid: Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akāid,* Şirket-i Sahafiyye-i Osmâniyye Matbaası, Dersaâdet: İstanbul, 1320.

Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn (v. 606/1210), *el-Metâlib'ü'l-Âliye mine'l- ilmi'l-İlâhî,* Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1987.

_____, *el-Mahsūl fî ilmi usûli'l-fıkh*, thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvâni, 2. bs., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1992.

_____, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981.

_____, *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l hukemâ ve'l-mütekellimîn,* Mektebetü'l-külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire, t.y.

Reinhart, Kevin, "Introduction", *Encyclopedia of İslâmîc Lav A Compedium of the Major Schools*, Chicago, 1995.

Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Ensârî (v. 1004/1596), *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc,* I-VIII., Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2003.

Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd b. Mahmûd el-Buhârî el-Mahbûbî (v. 747/1346), *Metnu Tenkîhu'l-usûl fî ilmi'l-usûl*, kont.-tash. İbrahim el-Muhtâr, el-Matbaatu'l-Mahmûdiyye, Kahire,1356.

_____, *et-Tavzîh fî halli gavâmizı't-Tenkîh*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ts.

Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh (ö. 764/1363), *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaut-Türkî Mustafa, Dâru ihyâi't-türâs, Beyrut, 2000.

Saîd el-Efgānî, *Fî Usûli'n-nahv*, y.y., Beyrut, 1987.

Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali b. Muhammed (v. 436/1045), *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1985.

Schacht, Joseph, "Law", Gustave E. von Grunebaum (Ed.), *Unity and Variety in Muslim Civilization* içinde, University of Chicago Press, Chicago, 1963, s. 65-86.

_____, "The Schools of Law and Later Developments of Jurisprudence", Majid Khadduri & Herbert J. Liebesny (Ed.), *Law in the Middle East* içinde, The Middle East Institute, Washington, DC, 1955.

_____,"Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence", *The Formation of Islamic Law* içinde, ed. Wael B. Hallaq, Routledge Publishing, London-New York, 2016, s. 28-57;

_____, "Foreign Elements in Ancient Islamic Law", Wael Hallaq (Ed.), *The Formation of Islamic Law* içinde, Routledge Publishing, London-New York, 2016, s. 59-67.

_____, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press, New York, 1982.

_____, *The Origins of Muhammedan Jurisprudence,* Oxford, 1950.

Scott, John, "Where is Social Structure?", Lopez, Jose ve Garry Potter (Ed.), *After Postmodernism: An Introduction to Critical Realism* içinde", Athlone Press, New York, 2001, s. 77-88.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr Temîmî Mervezî, (489/1096) *Kavâtu'l-edille fi'l-usûl*, I-II., thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1997.

Semerkandî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed (v. 539/1144), *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukūl fî usûli'l-fıkh,* thk. Muhammed Zeki Abdilberr, Matabiu'd Devha el-Hadîse, Katar: Doha, 1984.

Semerkandî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref (v. 722/1322), *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs*, Türkiye Yazma Eseler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2020.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, (v. 483/1090), *el-Mebsût,* Matbaatü's-Saâde, Kahire, 1324.

_____, *Usûlü's-Serahsî,* thk. Ebü'l-Vefâ el-Efganî, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

Serîtî, Abdülvedûd Muhammed, *Târîhu'l-fıkhi'l-İslâmî ve Nazariyyâtühü'l-ʿÂmme,* Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1993.

Serkiz Orpilyan-Abdülzâde Muhammed Tahir, *Mahzenü'l-ulûm*, (A. Asaduryan) Şirket-i Mürettibiyye Matbaası, İstanbul, 1308.

Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tûsî (v. 378/988), *el-Lüma'*, thk. Tâhâ Abdülbâkī Sürûr, Dâru'l-Kütübi'l-Hadise, Mısır, 1960.

Seyyid Bey, *Usûl-i fıkıh: Medhal*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1333.

Sevgili, Mehmet Macit, *Cüveynî'nin Kıyas Anlayışı,* (Doktora Tezi, 2016), Ankara Ünv. SBE.

_____, "Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye", haz. Mehmet Sait Toprak, *Türk Hukuk ve Siyaset Adamı Seyit Bey Sempozyumu: 16 Mayıs 1997*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 1999, s. 165-237.

Seyyid Nesîb, *Fıkh-ı hanefînin esâsâtı -Kıyâs ve dine müteallık mesâil-,* Şehzâdebaşı Evkaf Matbaası, İstanbul, 1339.

Sheridan,T.B., Ferrell, W.R, *Man-Machine Systems*, The MIT Press, 1974.

Silah, Mehmet, *Sosyal Psikoloji -Davramş Bilimi-,* Gazi Kitapevi, Ankara, 2000.

Sönmez, Veysel, Alacapınar, F. Gülderen, *Sosyal Bilimlerde Ölçme Aracı Hazırlama*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2016.

Söylemez, M. Mahfuz, "Ebû Hanîfe'nin Yetiştiği Şehir: Kûfe", *İmâm-ı A'zam Ebu Hanife ve Düşünce Sistemi Sempozyumu*, I-II, Kurav Yayınları, Bursa, 2005, s. I, 35-45.

Stevens, S. S., "On the theory of scales of measurement", *Science*, vol (103) 1946, s. 677–680.

Subaşı, Nejdet, "Mezhep kavramı ve bunun İslâmdaki uzantıları", [Necdet Subaşı ile Mezhep Kavramı ve Bunun İslam'daki Uzantıları Üzerine Söyleşi], *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi,* Yıl: 2012, sayı: 25, s. 50-55.

Sübkî, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkâfî (v. 771/1370), *Cem'u'l-cevâmi' fi ilmi usûli'l-fıkh,* Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2003.

_____, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc: şerh ʿalâ Minhâci'l-vüsûl ilâ ʿilmi'l-usûl li'l-Kādî el-Beyzāvî*, dirase ve thk. Ahmed Cemâl ez-Zemzemî, Nureddin Abdülcebbar Sagîrî, Dâru'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Türâs, Dubai, 2004.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahman (v. 911/1505), *el-Vesâil fî müsâmereti'l-evâil,* thk. Ebû Hâcer M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.

_____, *Buğyetü'l-vuât fî tabakāti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât,* nşr. M. Ebu'l-Fazl İbrahim, I-II, el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut, t.y.

_____, *el-İktirâh fî ʿilmi usûli'n-nahv,* nşr. Ahmed Subhi Furat, İstanbul, 1975.

Swinburne, Richard G., *Tasarım Kanıtı,* Cafer Sadık Yaran (çev. ve der.) *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi* içinde, Samsun, 1997, s. 115-116.

Sydenham, P.H., "Introductory Address", *Proceedings of the Regional Colloquium on the Nature and Scope of Measurement Science* içinde, IMEKO Secretariat, Budapest, 1976, s. 17–29.

Syukur, Iskandar, *The question of foreign influences on early Islamic law*, (Yüksek Lisans Tezi, 1995), McGill University Department Institute of Islamic Studies.

Şafiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas (v. 204/820), *er-Risâle*, şrh. Abdülfettâh Kebbâra, Dâru'n-nefâis, Beyrut, 1999.

Şahin, Hasan, *Mâtürîdî'ye Göre Din*, Kayseri, 1987.

Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Mûsa (790/1388), *el-Muvâfakāt fî Usûli'ş-Şerî'a*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2004.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim (v. 548/1153), *el-Milel ve'n-nihal,* Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.

Şemseddin Sâmi (v. 1322/1904), *Kāmûs-i Türkî*, nşr. Ahmed Cevdet, Dersaâdet: İkdam Matbaası, İstanbul, 1317.

Şentürk, Recep, *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim*, İz Yay., İstanbul, 1996.

Şerefuddîn, Abdülazîm, *Târîhu't-Teşrî'i'l-İslâmî ve Ahkâmü'l-Milkiyye ve'ş-Şuf'a ve'l-Akd,* Câmiatu Karyunus, Bingazi,1989.

Şerîf el-Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alemülhüdâ Ali b. Hüseyin (v. 436/1044), *Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ,* I-IV, thk. es-Seyyid Mehdî Recâî, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerim, Kum, 1984.

Şeserî, Sa'd b. Nâsır b. Abdülazîz, *Şerhu risâletin fî usûli'l-fıkh li'l- Hasen b. Şihâb el-'Ukberî,* Dâru kunûzi İşbîliya, Riyad, 2008.

Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî (v. 1250/1834), *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîkı'l-hak min ilmi'l-usûl,* Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.

Şınkītī, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr, *Nesru'l-vurûd alâ Merâkı's-suûd,* thk. Muhammed Veled eş- Şınkītī, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2002.

Şimşek, Murat, "Fıkhî Mezhep: -Teori ve Pratik Arasında-", Tekin, Mustafa (Ed.) *Gerilim ve Çatışma Arasında Mezhep –Mezhep Sosyolojisi-* içinde (241-281), Eski Yeni Yay., Ankara, 2017.

_____, "Mevzû-Mebâdî-Mesâil-Gâye BağlamındaFıkıh ve Usûlü", N*ecmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sayı: 33, 2012, s. 61-80.

_____, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik,* Hacıveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, İstanbul, 2019.

Şîrâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf (v. 476/1083), *Şerhu'l-lüma'*, I-II, thk. Abdülmecid Türki, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1988.

_____, *el-Lüma' fî usuli'l-fıkh*, thk. Abdülkadir el-Hatîb el-Hasenî, Mektebetü Nizâm Ya'kûbî el-Hâssa, Bahreyn, 2003.

Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb (ö. 977/1570), *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzı'l-minhâc*, I-IV., Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1997.

_____, *el-İknâ' fî halli elfâzi Ebî Şücâ'*, I-II., thk. Ali Muhammed Muavvaz; Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1425/2004.

Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid (v. 310/923), *Câmiu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, I-XXIV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2000.

_____, *Târîhu't-Taberî: Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.

Taftazânî, Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah (v. 792/1390), *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh li Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-fıkh,* Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ts.

Tahtâvî, Şehâbeddîn Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Hanefî (v. 1231/1816), *Hâşiye ʿale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebsâr,* Bulak, 1282.

Tarifî, Nasır b. Ukayl, *Târîhu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, y.y., Riyad, 1987.

Tavşancıl, Ezel, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi,* Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2010.

Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el- Fârûkî (v. 1158/1745), *Mevsûʻâtü Keşşâfi Istılâhâti'l-Funûn ve'l-ʻUlûm*, I-II, ed. Refik el-Acem, thk. Ali Dahrûc, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut, 1996.

Tehânevî, Zafer Ahmed, *İ'lâ'ü's-sünen*, (Nâşirin mukaddimesi), nşr. Muhammed Takī el-Osmânî, İdaretü'l-Kur'ân ve'l-Ulumi'l-İslâmiyye, Karaçi, 1415.

Tekarslan, E. C. vd., *Sosyal Psikoloji,* Filiz Kitabevi, İstanbul, 1989.

Tekin, Mustafa, *Gerilim ve Çatışma Arasında Mezhep –Mezhep Sosyolojisi-,* Eski Yeni Yayınları, Ankara, 2017.

Temel, Ahmet, "Fıkıh Usulü Tarihinde Dört Temel Şerʻî Delil Tertibinin Gelişimi", *Eskiyeni*, 40 (Mart 2020), s. 73-94.

Tezbaşaran, A., *Likert Tipi Ölçek Geliştirme Kılavuzu,* Türk Psikologlar Derneği Yayınları, II. Bsm., Ankara, 1997.

Thorndike, E. L., "The nature, purposes, and general methods of measurements of educational products". G. M. Whipple (Ed.), *Seventeenth yearbook of the national society for the study of education* içinde, Public School Publishing, (Vol. 2) 1918, s. 16.

Timurtâşî, Şihâbüddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Ömerî el-Gazzî (v. 1006/1598), *el-Vusûl ilâ kavâidi'l-usûl*, thk. Muhammed Şerîf Mustafa Ahmed Süleyman, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2000.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî (v. 279/892), *Sünenü't-Tirmizî*, y.y., Beyrut, ts.

Tritton, A.S., *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*, London, 1957.

Turgut, M. Fuat- Baykul, Yaşar, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, VIII. Bsm., Pegem Akademi Yay., Ankara, 2019.

Türcan, Talip, "Joseph Schacht ve İslâm Hukuku", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi,* Sayı: 4, 2004, s. 63-74.

Türkî, Abdullah b. Abdülmuhsin, *el-Mezhebü'l-hanbelî: Dirâse fî târîhihî ve simâtih ve eşher-i a'lâmih,* I-II., Âlemü'l-kütüb, Riyad, 2011.

Uğur, Seyit Mehmet, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), İstanbul, 2019.

Ukberî, Ebû Ali el-Hasan b. Şihâb el-Hasan el-Hanbelî (v. 428/1037), *Risâletü'l Ukberî fî usûli'l- fıkh*, thk. Bedr b. Nâsır b. Mişri' es-Sübey'î, Ervika-Letâif, Kuveyt, 2017.

Uludağ, Süleyman, "Amel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* TDV Yayınları, İstanbul, 1991, III, 13- 16.

Urmevî, Ebü's-Sena Siracüddin Mahmûd Siracüddîn, (v. 682/1283), *et-Tahsīl mine'l-mahsūl*, I-II, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenîd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1988.

Ülken, Hilmi Ziya, *Ahlak*, yy., İstanbul, 1946.

Üsmendî, Ebü'l-Feth Alâeddin Muhammed b. Abdülhamîd b. Hasan (v. 552/1157 [?]), *el-Mîzân fî usûli'l-fıkh*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2004.

_____, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl,* thk. Muhammed Zekî Abdülber, Mektebetü Dâri't-Türâs, Kahire, 1992.

Vizâretü'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye,* Kuveyt, 1983.

Watt, William Montgomery, *The formative period of Islamic thought*, Edinburgh Univesity Press, Edinburgh, 1973.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (trc. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yay, İstanbul, 1991.

Wegener, Duane T., Carlston, Donal E., "Cognitive Processes in Attitude Formation and Change" Albarracin, Dolores, Johnson, Blair T., Zanna, Mark P. (Ed.), *The Handbook of Attitudes* içinde, L.E.A. Publishers, New Jersey-London, 2005, ss. 492-542.

Wensinck, Arent Jean, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfazi'l-hadisi'n-nebevi,* Çağrı Yayınları, İstanbul, 1986.

Yağmurî, Ebü'l-Mehâsin Yûsuf b. Ahmed b. Mahmûd el-Hâfız (v. 384/994), *Kitabu Nûrü'l-kabes el-muhtasar mine'l-Muktebes fî ahbâri'n-nuhât ve'l-üdebâ ve'ş-şu'arâ ve'l-'ulemâ,* thk. Rudolf Sellheim, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1964.

Yâkūt el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkūt b. Abdillâh Hamevî Bağdâdî Rûmî (v. 626/1229), *Mu'cemü'l-üdebâ,* Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz.

Yanık, Akan, "Ölçüm Teorisinin Kavramsal İncelemesi ve Araştırma Analizleriyle İlişkisi", Atila Yüksel, Akan Yanık, Reyhan A. Ayazlar (Ed.) *Bilimsel Araştırma Yöntemleri –Kavramlar Analizler Araştırmalar-* içinde, Seçkin Yayıncılık, Ankara, 2015, ss. 121-128.

Yaşar, Metin "Ölçme ve Değerlendirme ile İlgili Temel Kavramlar", Satılmış Tekindal (Ed.), *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme* içinde, III. Bsm., Ankara: Pegem Akademi Yay., 2011, ss. 9-42.

_____, "Ölçme ve Değerlendirmenin Önemi", Satılmış Tekindal (Ed.), *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme* içinde, III. Bsm., Ankara: Pegem Akademi Yay., 2011, ss. 2-9.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Kesb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* TDV Yayınları, Ankara, 2002, XXV, 304-306.

Yetkin, Hacer, *Debûsî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkıh Usûlündeki Yeri,* (Doktora Tezi, 2019), Marmara Ünv. SBE.

Yezdî, Abdullah b. Şihâbuddîn el-Huseyn, *Hâşiye 'alâ Tehzîbi'l-mantık*, thk. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, Dâru ihyâi'ttürâsi'l-arabî, Beyrut, 1433.

Yıldırım, Cemal, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, ÖSYM Yay., Ankara, 1983.

Yıldırımer, Şahban, "İslâm Hukuk Metodolojisinde İctihadın Epistemolojik Değeri ve Etik Boyutu", *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi (TAAD)*, Yıl: 9, Sayı: 36, (Ekim 2018), s. 21- 34.

Yıldız, Kemal. "Din Adına Konuşmanın Fıkıh-Tefakkuh Açısından Değerlendirilmesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* 5/2 (April 2005): s. 159-178.

_____, "Fıkıh İlmi ve Tafakkuh Yolu", Ahmet Koç (Ed.), *İslâm Düşüncesi Kılavuzu* içinde (s. 293-316), Tidef Yay., İstanbul, 2019.

Yurdabakan, İrfan, "Eğitimde Kullanılan Ölçme Araçlarının Nitelikleri", Müfit Gömleksiz – Serkar Erkan (Ed.), *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme* içinde, Ankara: Nobel Yay., 2010.

Yüce, Mehmet - Mercimek, Fulya, "Türk Vergi Hukukunda İçtihatların Bağlayıcılığı ve Hukuk Kaynağı Olarak Değerlendirilmesi", *Bahçeşehir Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 119-120, Yıl: 2014, s. 7-64.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed (v. 1205/1791), *Tâcü'l-ʿarûs min cevâhiri'l-kāmûs*, thk. Ali Hilâlî, Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1987.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (v. 748/1348), *Menâkıbü'l-İmâm Ebî Hanîfe ve sâhibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. Hasen*, thk. M. Zahid el-Kevseri, III. bsm., Beyrut, 1407/1987.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (v. 538/1144), *Esâsü'l-belâğa*, IV. Bsm., Dâru't-Tenviri'l-Arabi, Beyrut, 1984.

Zerkeşî, Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah (v. 794/1392), *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh,* II. Bsm., Vizâretü'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1992.

_____, *el-Mensûr fi'l-Kavâid*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2000.

_____, *Selâsilü'z-zeheb,* thk. Muhammed el-Muhtâr b. Şinkîtî, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire, 1990.

Ziya Gökalp, "Fıkıh ve İctimâiyât", haz. Adem Efe, *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: 7, Sayı: 25-26, Temmuz-Aralık 2010, s. 97.

_____, "İctimâî Usul-i Fıkh", *İslâm Mecmuası*, Yıl: 1914, Cilt: 1, Sayı: 3, s. 20.

Zübyânî, Abdülmecid Abdülhamid, *Târîhu'l-Fıkhi'l-İslâmî,* Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, Mağrib,1994.