

İçtihat Hata ve İsbet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu

Adnan KOŞUM*

The Question of Objectivity and Subjectivity in The Light of The Discussions of Error and Right in Ijtihad

One of the essential questions in contemporary theories of scientific interpretation is objectivity and subjectivity. In this essay, the problem is studied in the light of discussions of error and right in ijtiħad. usul al fiħh. Although scholars of Usûl al fiħh search for the objective meaning, the structure of nass cannot be always understood objectively. This situation has caused to separate the judgment which has been the result of ijtiħad as a wrong or right and the mujtahids formed in two groups qualifying as mukhattia and musawwibah. In final analysis, each school has accepted that the meaning bears the subjectivity. For this reason, the main attitude among the scientist has been to reach the legitimate knowledge.

Key Words: Ijtihad, mukhattiah, musawwibah, taaddud al-huquq, objectivity, subjectivity.

Anahtar Kelimeler: İçtihat, hata, isbet, hukukun teaddüdü, nesnellik, öznellik.

İktibas / Citation: Adnan Koşum, "İçtihat Hata ve İsbet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu", *Usûl*, 5 (2006/1), 5 - 32

I. Giriş

Sosyal bilimler alanında ortaya çıkan yöntemlerde, içerisinde doğdukları düşünce havzasının belirleyici rolü vardır. Bir başka ifadeyle, yöntemin teşekkülünde felsefi güdüler önemli etkenlerdir. Bundan dolayı, sosyal bilimler alanında, doğa bilimlerinde olduğu gibi tek ve kesin bir yöntem hakim olmamıştır.¹ Şu kadar var ki, felsefi güdüleri ne olursa olsun bu yöntemlerin çoğunun felsefi temel konularda ortak sorunları vardır.

Çağdaş yorum bilim kuramları içinde, temel sorunları, hermeneutik bir yöntem geliştirme gayreti çerçevesinde ele alanlar olduğu gibi, bunları mutlak felsefi birer sorun olarak ele alan yaklaşımlar da vardır. Modern yorum bilim çalışmalarında kimi zaman bir metinsel yorum kuramı geliştirme amacı gütmeyen de anlama ve yorumlamanın felsefi sorunlarının tahliline başvurulduğunu görmek mümkündür. Bu bağlamda çağdaş yorum bilim kuramlarının üzerinde durduğu sorunlar; anlama, yorumlama, uygulama, tarih, dil, yöntem, ön-anlama, hakikat ve geçerlilik ölçütü, anlam, nesnellik, öznellik. Bu sorunların önemli bir kısmı çağdaş felsefede epistemoloji sorunları olarak, diğer bir kısmı bilimsel yöntem sorunu olarak tartışılmaktadır.² Bu minvalde klasik kutsal metinlerde anlam anarşisine yol açmadan nesnel bir anlama ulaşmak, yorumcuların ve yorum bilimcilerin en önemli çabalarından olmuştur. Nesnellik sorunu, fıkıh usûlünde yenilenme veya yeni yöntem arayışları içerisinde olan kimi yazarlar tarafından fıkıh usûlü için de söz konusu edilmektedir. Elinizdeki çalışmada çağdaş yöntem tartışmalarının temel sorunlarından biri olan öznellik-nesnellik konusu fıkıh usûlünde içtihat hata ve isbet tartışmaları ışığında ele alınacaktır.

Çalışmamızda, çağdaş yorum bilim tartışmalarında problemin konumu ve yerine kabaca işaret ettikten sonra, incelememizin temel iskeletini oluşturan içtihad hata ve isbet tartışmaları ışığında öznellik ve nesnellik sorununu ele alacağız. Ancak bunun için meseleye içtihad faaliyeti gözüyle bakacağız. Bu amaçla faaliyetin konusunu teşkil eden malzemenin yapısı itibarıyla öznellik ve nesnellik yaklaşımında hangi konumda olduğunun tespitinin yanında, içtihadın dinî değerine ilişkin bakış açısında her herhangi bir rolünün olup olmadığı ve fıkıh usûlünün alternatif yaklaşımının mevcut olup olmadığı meseleleri ayrıca incelememizde ele alınacaktır.

II. Çağdaş Yorum Bilim Tartışmalarında Öznellik ve Nesnellik Sorunu

Çağdaş yorum bilim tartışmalarında temel sorunlardan biri anlama ve yorumlamada ulaşılan bilginin/sonucun öznelliği veya nesnelliği konusudur. Konuya öncelikle söz konusu kavramları tanımak ve anlam çerçevesini çizmekle başlamak gerekir.

* Doç. Dr., S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi; akosum@ilahiyat.sdu.edu.tr

¹ Birand, Kâmiran, *Mânevî İlimler Metodu Olarak Anlama*, Ankara 1960, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, s. 2.

² Bilen, Osman, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları, Romantik, Felsefi, Eleştirel Hermeneutik*, Ankara 2002, Kitâbiyât, s. 33-34.

Nesnel kavramı (objektif, aynî, vakî), 1. Hakiki, içsel tecrübeye, zihinsel yaşantıya, öznel tecrübeye bağlı olmayıp herkes tarafından gözlemlenebilir, doğrulanabilir şey. 2. Zanna (sanı) karşıt olarak bir duruma, olaya, varlığa, duygulardan, önyargılardan etkilenmeksizin anlama, kavrama veya değer biçme yeteneği³ biçimlerinde tanımlanmıştır. Nesnellik (Osm. âfâkiyet; İng. objectivity) ise, nesnelere zihinden bağımsız varlıklar olarak, uygun bir yöntemle ve nesnelere nasıl iseler öylesine algılanabileceğini, onların hakiki bilgisine ulaşılabilirliğini kabul etmektedir. Nesnellik yanlılarına göre, anlaşılan veya anlaşılacak şey kişiden kişiye değişmeyecek kadar gerçek, nesnel, "orada" olan bir şeydir. Nesnellik taraftarları duygularımızın, zihnimizde önceden mevcut olan kategorilerin, geleneklerimizin, önyargılarımızın aşılması suretiyle ve sayesinde olayların, anlamaya konu teşkil eden olguların kişisel öge ve etmenlerden etkilenmeden, öznel eğilimlerden bağımsız olarak anlaşılabilirliğini, nesnelere hakiki bilgisine ulaşılabilirliğini, dahası bu bilginin insanlar arasında her çeşit ihtilafı ortadan kaldıracak bir genel geçerliliğe de haiz olabileceğini, (sosyal bilim alanındaki) yöntemlerde herkes için bağlayıcı sonuçlara ulaşılabilirliğini ileri sürerler.⁴ Görüldüğü üzere nesnellik düşüncesindeki nesnellüğün ne olduğu sorusuna verilen cevaplarda, bir homojenliğin olduğunu söylemek güçtür.⁵

Nesnelcilik anlayışına karşın öznelcilik, (enfüsiyye, nefsâniyye) bilgi teorisinde kişiden kişiye değişmeyen genel geçer bilgi imkanını yadsıyan, zihnin faaliyetini zihin hallerinin bilincinde olmayla sınırlandıran bir düşünce akımıdır. Her tür bilginin kaynağında bilen kişinin öznel zihin hallerinin bulunduğunu ve dış dünyaya ya da zihin-dışı bir şeye ilişkin bilginin söz konusu zihin hallerinden yapılacak bir çıkarıma dayandığını savunur. Bir başka ifadeyle, sujenin, nesnelere ancak kendine göre tanıdığını, yahut yalnızca kendi özel tasavvurlarıyla tanıdığını ileri sürer.⁶ Hiç bir düşünce tarzını, hiç bir görme tarzını bir diğerine tercih etmek için herhangi bir geçerli sebep tanımaz. Tüm yolların kendilerine göre doğru

³ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999, Paradigma yayınları, s. 622; Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1988, İnkılâp Kitabevi, s. 133.

⁴ Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar*, İstanbul 1993, Remzi Kitabevi, IV, 254-255.

⁵ Hekman, Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik, Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*, çev. Hüsamettin Arslan-Bekir Balkız, İstanbul 1999, Paradigma Yayınları, s. 29.

⁶ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 669; "Subjectivism", *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi, Cambridge: Cambridge University, 1999, s. 885; Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi, "Öznelcilik"*, V, 114-115.

olduğunu kabul etmekten başka bir yol bilmez. Ona göre tüm yollar arasında hangisinin daha doğru olduğuna karar vermek içinse elimizde hiç bir geçerli kıstas yoktur.⁷

Felsefi terminolojide ana çizgileriyle bu şekilde tanımlanabilen nesnelcilik (objektivizm) ve öznelcilik (subjektivizm), batıda felsefi düşünce tarihinin tamamına hakim olmuştur. Nesnel anlama geçmişte olmasa bile bugün İslâmî düşünce alanında Fazlur Rahman tarafından norm/hüküm bildiren naslar üzerinde istihdam edilmek istenmiştir. Fazlur Rahman'a göre geçmişteki bir nassın veya emsal durumun manası ile şu andaki bir durum ve etkin gelenek yeterince nesnel olarak bilinebilir ve zaten geçmişin etkisi altında oluşan bu gelenek, yine geçmişin kaidevi (normative) anlamı ile belli ölçüde nesnel olarak değerlendirilebilir. Kur'an'ın gerek tek tek ayetlerinin gerekse tamamının Allah'ın niyetini (amacını) ifade edecek lafız-ötesi manası ortaya çıkarılabilir, nesnel olarak anlaşılabilir. Bugünün tarihselliği ve de bu tarihsellikte yaşamakta olan "anlayan özne"nin tarihsel şartları buna engel teşkil etmez. Sadece bunun olabilmesi için, doğru bir anlamayorumlama metodolojisine ihtiyaç vardır.⁸

Fazlur Rahman'ın nasların nesnel olarak anlaşılabilirliği görüşüne karşın bugün, sosyal bilimlerde en önemli metodolojik problemlerden biri, nesnellüğün (objektivitinin) ne olduğu ve nasıl sağlanacağına ilişkindir. Mesela, araştırmacı bir sosyal olayı incelerken, önyargılarının gerçeği gölgeleyen ve olanı olduğu gibi anlamasını engelleyen etkilerinin nasıl farkına varacak ve bunlardan nasıl kurtulacaktır? Nesnellüğün tabiat bilimlerinin olmazsa olmaz bir özelliği olduğu halde, onun sosyal bilimlerde erişilemez bir hedef olduğunu ileri sürenlerin yanında, nesnellüğün mümkün olduğunu ileri süren yöntem bilim kuramcıları da vardır.

Çağdaş yorum bilim sorunlarında hermeneutik kuram çerçevesinde konuyu ele alan Emilio Betti (ö.1968) ve edebiyat kuramcısı Eric Donald Hirsch'in (d.1928-) benimsediği romantik hermeneutik kuramına dayanan yöntemsel hermeneutik, doğru yorumlama yöntem ve kuralları yardımıyla, öznenin kendi içinde bulunduğu tarihsel dönemi aşarak yazarın kastettiği

⁷ Aktay, Yasin, "Objektivist ve Relativist İradeler Arasında Kur'an'ı Anlama Sorunu", *II. Kur'an Sempozyumu*, Ankara, Bilgi Vakfı, 1998.

⁸ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago 1982, s. 8, Türkçesi için bkz. *İslâm ve Çağdaşlık: İslâm Eğitim Tarihinde Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, (Çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbasoğlu), Ankara 1999, Ankara Okulu Yayınları, s. 59.

anlama ulaşılabileceği tezini savunur. Onlara göre, içinde bulunduğumuz tarihsel şartları aşabilme yeteneği, geçmişten gelen metinlerin nesnel ve doğru anlaşılmasını mümkün kılar.⁹

Betti'ye göre düşüncenin tezahürleri, yüz ifadelerinden fiziksel hareketlere, metinlerden musikiye kadar pek çok form'a girebilir. Var olan bu anlam formları, yorumlamanın nesnellığının ön koşuludur. Yorumlama süreci bu üç öğeyi; özneyi, anlam formlarını ve başka bir zihni içine alır. Hermeneutik esas itibarıyla, başka bir zihnin nesnelleşme biçimleriyle ilgili olduğuna göre, onu metafizikten ayırabiliriz ve düşüncenin tezahürlerinin nesnel varlığını kabul edebiliriz. Bu da bize nesnel bir yorum ile nesnel bir yorumu belirleme imkanı tanır. Nesnellik üzerinde titizlikle durmasına rağmen Betti, kendi kuramının da nesnellik dışı bir temele dayandığının farkındadır. Bu da, ona göre, beşerî bilimlerde tam nesnellığın "görece" bir nesnellik lehine tercih edilmesinden kaynaklanır.¹⁰

Çağdaş kuramcılardan Gadamer (d.1900-ö.2002) ise, tabiat bilimlerinden uyarlanan nesnellik idealinin beşerî bilimlerin anlama ve yorumlama sorunlarını açıklayamayacağını ileri sürer. Anlama tecrübesinin doğrulanacağı ve yanlışlanacağı şartları tanımlayan hiçbir kuramın anlamının tarihselliğini aşarak yorumlamanın nesnellliğini garanti edemeyeceğini savunur.¹¹ Ona göre bir olguyu anlamamız içinde bulunduğumuz zaman-mekan tarafından etkilenir ve ön yargısız anlamadan söz edilemez.¹² Gadamer'e göre nesnel bilgi, nesnel olarak geçerli bilgi, tarihin kendisine bakılabilecek tarih üstü bir noktasına işaret eder. Halbuki böyle bir yer insan için söz konusu değildir. Sınırlı, tarihsel insan daima zaman ve yer dahilinde kendi konumundan bakar ve anlar. Başka bir ifadeyle o, tarihe bağlılıktan çıkamaz ve "nesnel olarak geçerli" bir bilgiyi elde edemez.¹³

Yorumlamada nesnellığın mümkün olmadığını ileri sürenlere göre nesnellığı engelleyen unsurlar üç grupta toplanabilir. İlk grupta, teorilerin kaynaklandığı bilgi birikimi vardır. Bir miras olarak önceki nesillerden intikal etmiş olan bu birikim, araştırmacının zihnindeki düşünce sistemini normatif olarak şekillendirmekte, bir nosyona dönüşmekte ve dolayısıyla

⁹ Bilin, *a.g.e.*, s. 51, 141.

¹⁰ Bilin, *a.g.e.*, s. 146.

¹¹ Bilin, *a.g.e.*, s. 51, 141.

¹² Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, New York 1988, Continuum Publishing, s. 490-491.

¹³ Palmer, Richard E., *Hermeneutik*, çev. İbrahim Görener, İstanbul 2002, Anka Yay., s. 234.

bundan sonra nasıl düşünmesi gerektiğini empoze etmektedir. İkinci grupta, araştırmacının yaşadığı çağın, kültürün, statünün veya hayat şartlarının etkileri söz konusudur. Tüm yargılar, kendi tecrübeleriyle renklene önel değerlendirmelerdir veya en azından önel mülhazalar içerir. Üçüncü grup etkiler araştırmacının şahsi özelliklerinden, kişiliğinden ve geçmişinden kaynaklanmaktadır. Bir araştırmada kısaca, gelenek, çevre ve şahsiyet olmak üzere üç grup etki de söz konusudur.¹⁴ Nesnellığı engelleyen bu etkilerin sistematik olarak kontrol edilerek ortadan kaldırılması modern yorumbilim kuramlarının esas amaçlarından biridir. Buradaki nesnellik, tanımlarda da belirtildiği üzere, kişiye göre değişmezlik veya izafi olmamak anlamında kullanılmaktadır.¹⁵

Otto Friedrich Bollnow'a (ö. 1991) göre sosyal bilimlerin sistematik ve mantıkî yapıları üzerine ileri sürülen düşünceler, tek bir varlıkla ilgili olan, ama, yine de nesnel ve hakikat¹⁶ olabilen bir bilginin varlığını göstermektedir. Söz konusu olan bu hakikat, bir insanı, kendi iç yapısı, kendi derinliği ve özellikleri içinde ne kadar esaslı bir şekilde kavransa, hakikat olma değeri de o nispetle artar. Bundan dolayı tek bir hakikat kavramının var olduğu ileri sürülemez. Aksine "hakikatlerin çeşitliliği" varlık (existentiel) olarak kabul edilmiş olur.¹⁷

Bollnow'a göre hakikat ancak hayat tecrübesi içinde algılanır. Her şahıs hakikatı anlama ve yorumlamada etrafını çevreleyen varlıklardan etkilenir. Böylelikle o, bir tek insanla sınırlanmış olan bir hakikat kavramı ve dolayısıyla, yalnız bir tek insanla sınırlanmış olan bir nesnel bilgiyi kabul etmektedir. Ayrıca ona göre, zaten bir konunun bütün insanlar tarafından aynı şekilde kavranmış olması da gerekmez. Sosyal bilimlerin alanındaki anlama

¹⁴ Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 624.

¹⁵ Birkök, "Cüneyt, Sosyolojik Düşünme ve Metodolojisi", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, İstanbul 1998, s. 6.

¹⁶ Türkçe'de doğruluk, hakikat ve gerçeklik çoğu zaman birbirinin yerine kullanılmaktadır. Felsefeciler söz konusu kavramların farklı anlamlar taşıdığını kabul etmekle birlikte, hangi kelimelerle karşılanacağı konusunda fikir birliği edememişlerdir. Aristo'dan başlayan ve günümüzde "uygunluk teorisi" başlığı altında toplanan klasik teorinin öngördüğü değerlendirmelere göre, gerçeklikle; nesne ile insanın duyu organları ile gerçekliği algılaması arasındaki birlik; doğru ile düşünülen şeyin, mantık kuralları çerçevesinde tutarlılık; hakikat ile gerçeklik ve doğrunun bir arada bulunması kastedilmektedir. Işıқтаç, Yasemin-Metin, Sevtap, *Hukuk Metodolojisi*, İstanbul 2003, Filiz Kitapevi, s. 92.

¹⁷ Birand, *a.g.e.*, s. 17.

ve yorumlama yöntemlerinde süjenin (anlayan öznenin), öznelliği bütün derinlikleri, bütün içsel tecrübe ve kuvvetleri ile işin içine karışmaktadır.¹⁸

Bollnow'un tezine göre, sosyal bilimler, işin içine öznelğin karışmasına rağmen, kendi konularını bütün özellikleri ile kavrayabilecek durumdadırlar. Bu durum, tabiat bilimlerinin yöntemlerinde kabul edilen anlamdaki nesnellikle ilgili olmayan, sosyal bilimlere has bir nesnellik kavramının varlığını gösterir. Öznellik ve nesnellik kavramlarının anlamını, yeni felsefenin en son gelişmelerini de göz önünde bulundurarak tartışan Bollnow'a göre, bilginin meydana gelmesinde, öznenin özel kabiliyet ve iç kuvvetlerinin anlama olayının içine karışması, nesnellığı ortadan kaldırmaz.

Bollnow, hakikatin kavranılmasında özne ile ilgili öznel güdülerin de rol oynayabildiğini belirtmektedir. Bu sebeple, hakikati kavrayabilmek için süjenin sahip olmak zorunda olduğu bir takım şartlar vardır. Hakikati kavrayabilecek süjenin/öznenin, bir takım özel kabiliyetler göstermesi ve bir takım tecrübeler kazanması gerekir. Bunun dışında, hakikatin kavranılması, ruh durumunun elverişli bir anını gerektirebileceği gibi, insan üstü bir gücü ya da tanrıca bir lütfu da gerektirebilir.¹⁹

Öznellik ve nesnellik ikilemi etrafında çağdaş yöntem bilimlerinde cereyan eden tartışmaları ana hatlarıyla ortaya koyduktan sonra şunu ifade etmeliyiz ki, esas itibarıyla sosyal bilimlerde bilgiyi nesnel-öznel diye konumlandırma, öznel bilgiyi nesnel bilgiye göre daha aşağı konumda tanımlayan pozitivist varsayımlar üzerine oturmaktadır. Susan Hekman, çağdaş sosyal bilimlerin krizine değinirken, bilgi için anti-temel arayıcı filozofların, nesnel bilgi alanını öznel bilgi alanının zıt kutbuna yerleştirmenin anlamsızlığını savunduklarını vurgular.²⁰ Aydınlanmacı düşünür, kendinden emin bir şekilde, öznel bilginin hem tabiat bilimlerinde hem de sosyal bilimlerde belirlenebileceğini ileri sürerken, modern pozitivistler aydınlanmanın tarif ettiği anlamda nesnel bilginin sosyal bilimlerinde imkansız olduğunu kabul ederler.²¹ Realistler ise, bilim felsefesi içindeki tartışmalardan hareketle, nesnel bilginin yanlış bir ideal olduğunu ileri sürerek²²

¹⁸ Birand, *a.g.e.*, s. 15, 18, 19.

¹⁹ Birand, *a.g.e.*, s. 20-21. Bollnow'un bu düşüncesi, hakikatı/gerçeği anlamada imanın da önemli bir faktör olduğunu ileri süren Kur'ânî anlayışla çakışmaktadır. Nitekim ileride bu konuya değinilecektir.

²⁰ Hekman, *a.g.e.*, s. 23, 29.

²¹ Hekman, *a.g.e.*, s. 54.

²² Hekman, *a.g.e.*, s. 68.

nesnel bilgi öznel bilgi ayırımına karşı çıkmışlardır. Aynı zamanda bir objektivist olan Dworkin, yazılı hukuk metinleri üzerinde yapılacak değerlendirmelerde "tek doğru cevap" tezine karşı çıkmaktadır.²³ Ne var ki, batılı yorum bilim kuramcılarının hiçbiri, nesnel ve öznel bilgi ayırımının bizzat kendisini sorgulama konusu yapmamışlardır.²⁴

Diğer taraftan bilginin nesnellikle öznellik kalıplarından birisine oturulması çağdaş yorum bilim tartışmalarındaki kuramların problemlili yanını oluşturmaktadır.²⁵ Bunun nedenlerinden biri, genel olarak anlama ve yorumlamaya konu teşkil eden metinlerin, arzettikleri farklılık nedeniyle yoruma meydan vermeyecek şekilde açık olabildikleri gibi, kısmen birden çok manaya delalet etmeleri ihtimalinin göz önünde bulundurulmamış olmasıdır. Bu ayırım dikkate alındığında, manası açık olanlar için orijinal (hakikat, doğru) anlamın tespit edilebileceği nesnellik ileri sürülebilir. Ancak birden fazla anlama ihtimali olanlar için de böyle bir iddia tartışılabilir bir konudur. Bir anlama ve yorumlama yöntemi olarak fıkıh usûlünde de öznenin (müctehidin) önündeki malzemeyi teşkil eden naslar, anlam düzeyleri itibarıyla aynı seviyede olmayıp birden çok anlama gelebilmektedir. Şimdi fıkıh usûlünde konuya ilişkin tartışma ve yaklaşımlara geçebiliriz.

III. İctihadda Hata ve İsbet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu

Bilindiği üzere ictihad öznel merkezli bir faaliyet olup, "müctehide zanna (zann-ı galibine) göre amel etme" misyonu tanır ve hata ihtimali taşıyan bir karakteri vardır. Bu bağlamda, ictihadda hata-isabet ekseninde cereyan eden tartışmalarda, Allah katındaki hakikatin tek veya birden fazla olup olamayacağı, ictihadî sonuç ile Allah katındaki hakikatin örtüşüp örtüşmeyeceği meseleleri gündeme gelmiştir. Bütün bu tartışmalar göz önüne alındığında, yorumlarda öznellik ve nesnellik sorunuyla da bir bağlantılarının olduğu görülür. Zira, usûl-u fıkıh ilmindeki ictihadda hata ve isabet tartışmalarında ictihad faaliyetinin hataya ve isabete ihtimali karakteri önemli bir rol oynamıştır. Klasik kaynaklarımızda konu ile ilgili tartışmaların analizinde felsefi ve fikri temel itibarıyla farklı yaklaşım ve düşünceler

²³ Işıқтаç, Yasemin, *Hukuk Yazıları*, Ankara 2004, Yetkin Yayınları, s. 24.

²⁴ Hekman, *a.g.e.*, s. 71.

²⁵ Hekman, *a.g.e.*, s. 70.

ileri sürülüyor ise de,²⁶ esasen bunların hukukî rölativizm olarak telakki edilebilecek doğruların/hakikatlerin çokluğu (teaddüdül-hukûk) etrafında dolaşması, meselenin öznellik ve nesnellik meselesiyle ilişkili bir yanının da olduğunu ortaya koyar. Eğer hakikat (hak) Allah katında tek kabul edilecek ise bu hüküm nesnelir ve her bir müctehidin bu genel geçer hakikate ulaşma yükümlülüğü, sorumluluğu olacaktır. Eğer Allah katında her hâdis için belirli bir hüküm/hakikat yoksa, müctehid kendi zann-ı galibine göre bir hükme varacaktır. Bu hüküm, kendi zannına göre hak/hakikat olsa da özel nitelikte kalmaktan öteye geçemeyecektir.

1. İctihadın Doğası

Öznellik ve nesnellik arasındaki ikilem, anlama ve yorumlama faaliyetinin mahiyetiyle yakından ilgili olduğundan öncelikle müctehidlerin ictihaddan ne kastettiklerinin ortaya konulması gerekir. İctihadın sözlük anlamı cehddir. Bu da meşakkat, külfet ve güç anlamlarına gelir. Terim olarak klasik dönem fakihleri tarafından değişik şekillerde tanımlanır. Genelde bu tanımlar, "zannî nasların anlaşılması ve yorumlanması için müctehidin bütün performansını göstermesi" etrafında kümelenir.²⁷ Yapılan bütün tanımlarda kelimenin sözlük anlamında bulunan meşakkat, gayret, müctehidin olanca gücünü sarfetmesi manalarını görmek mümkündür. Gayret göstermeksizin yürütülen bir anlama ve yorumlama faaliyeti ictihad olarak adlandırılmaz. Ayrıca ehil kişi dahi olsa gerekli çabanın gösterilmemesi müctehidi manevi sorumluluk altına sokar.²⁸

Görüldüğü üzere, ictihadî faaliyetin keyfilik taşımayan bir doğası vardır. Zira herkes bu faaliyete ehil olarak görülmez. Anlayanların da mümkün

²⁶ Dönmez, İbrahim Kâfi, "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı", *Usûl, İslam Araştırmaları*, Adapazarı 2004, s. 38-40. Hata-isabet tartışmalarına yön veren hüsn-kubuh tartışmalardaki eğilimlere temel teşkil eden müctehidin görev ve sorumluluğu meselesi konumuzla irtibatlı olmadığı için inceleme alanı dışında kalmaktadır.

²⁷ İctihat tanımları için bkz. Ebû İshâk Şirâzî, *el-Lüma' fi Usûli'l-Fıkh*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1985/1405, I, 129; Fahrüddin er-Râzî, *el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fıkh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, Beyrut 1418/1997, Müessesetü'r-Risâle, VI, 6; el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 25-26; Karaman, Hayreddin, *İslam Hukukunda İctihad*, Marmara Ün. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1996, s. 15-16.

²⁸ Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdü'l-Fuhûl*, Dârü'l-Fıkr, Beyrut 1412/1992, I, 418, 437; Âmidî, Seyfüddin, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, thk. Seyyid el-Cümeylî, Dârü'l-Kitâbü'l-Arabî, Beyrut 1404, IV, 169; İbn Nüceym, *Bahru'r-Râik*, Beyrut yy., Dârü'l-Ma'rife, II, 89.

olduğu ölçüde doğru ve nesnel anlama ulaşabilmesi için bir kısmı yeterli hukuk bilgisine sahip olma gibi entelektüel, diğer bir kısmı da verâ, müslümanlık gibi dinî olan bir takım özelliklere sahip olması gerekir. Bu şartlar aynı zamanda onların ulaştıkları anlamın meşruiyeti için de önemlidir. Ayrıca bu faaliyet, bir yorum yöntemini de gerekli kılmaktadır. Bütün bunlar, ulaşılan sonucun keyfi olmaması yönünde bir güvencedir. Müctehidin ehil olması, ictihadında olanca gayretini göstermesi, bu faaliyet esnasında kendi içinde tutarlı olan bir yöntem izlemesi hakikatin hatadan, doğrunun yanlıştan ayırt edilmesini sağlayan bir kriter olarak görülebilir. İctihadın tanımlarında belirtilen, anlama ve yorumlama için bir çaba harcanması gerektiği" ifadelerinden, alelade bir anlamının bunun için yeterli olmadığı anlaşılmaktadır. Bütün bunlar, (ictihada açık konularda) nesnel bilgiye ulaşmanın kolay olmadığı, ulaşılan sonucun belli nispette öznellik taşıyacağına ipuçlarını da vermektedir.

Diğer yandan, müctehidin inançlı olması, hakikati kavramada bir ölçütür. Zira İslam alimlerine göre anlamada iman önemli bir faktör olarak görülmektedir.²⁹ Sözelimi Maturidî fıkhı, daha ziyade kendisinde iman bulunan bir kimsenin, imanını doğrultusunda bir hükme ulaşmak ve bir bilgiye sahip olmak için sarfettiği zihni çaba olarak tanımlar.³⁰ Buna göre, sınırsız derecede fıkıh bilgisine sahip olan kimse iman etmemişse fakih değildir. Nitekim Kur'an'da da fıkhetmenin merkezinde zeka, beyin veya akıl değil, kalp ve fehm (anlama) gösterilmiştir.³¹ Bu bakımdan ictihadı, nasları kavramaya yönelik (cognitif) faaliyet olarak görmenin yanında, "anlayabilecek kalplerin" faaliyeti yani (Kur'an ahlakıyla ahlaklanmış) tam bir müslüman olan müctehidin faaliyeti olarak düşünmek gerekir.³² Böyle bir bakış tarzı, ictihatla ulaşılan anlamın epistemolojik değeri bakımından da önemlidir.

²⁹ Bilmen, ictihad için "pek büyük bir diyanet, pek azim bir seciyye ahlâkiye" gerektiğini ifade etmektedir. Bk. Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul ty., I, 245.

³⁰ Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 2000, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 14.

³¹ Özcan Hanefi, "Maturidî'nin Bilgi Teorisinde Fıkıh Terimi", *Dokuz Eylül Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı: 4, İzmir 1987, s. 145.

³² Nayed, Aref Ali, "İslâm Modernizmi Ve Hermeneutik: Fazlur Rahman Örneği" *İslâm ve Modernizm - Fazlur Rahman Tecrübesi* - İstanbul 1997, İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı, s. 264-265.

Fıkıh usûlünde önemli bir bakış açısı, icthad faaliyetinin bir ibadet olarak telakki edilmesidir. Bu nedenle yetkin bir kişi tarafından usûlüne uygun olarak gerçekleştirilen icthad faaliyetinin, ulaşılan sonuç hatalı da olsa mükafat olarak uhrevî bir karşılığı vardır. Bununla birlikte ehil olmayan, yani icthad için gerekli nitelikleri taşımayan kişilerin yapacağı icthadın bir karşılığı yoktur. Aksine böylesi kişiler, uhrevî bir sorumluluk da üstlenmiş olurlar. “*Yargıçlar üç kısımdır. Biri cennette, kalan iki grubu ise cehennemdedir. Hakkı bilen ve gereğini tatbik eden yargıç cennettedir. Hakkı bildiği halde hükümünde adil davranmayan cehennemdedir. Bilmediği halde insanlar arasında hükmeden de cehennemdedir.*”³³ şeklindeki hadîs bu anlamda yargıçların karşılaacağı sorumlulukları göstermektedir.³⁴

Öte yandan, icthadda öznelliğe bağlı olarak, söz konusu olacak hatanın mahiyeti de klasik doktrinde farklı şekillerde yorumlanmıştır. “İctihadda hata” ifadesindeki hatanın mahiyeti, konu ile ilgili tartışmalarda belirleyici rol oynamıştır. Söz gelimi İbn Teymiye'ye göre (icthadda söz konusu olan) hata kelimesiyle bazen günah (ism) bazen de bilgisizlik kastedilmiştir. Hata ile şayet günah kastedilirse, her müctehid gücü yettiğinde Allah'tan korkup icthadda gerekli özen ve gayreti gösterdiği takdirde, musib(görüşünde isabetli)dir. Allah'a itaat etmiştir. Kınanmadığı gibi günahkar da değildir. Eğer ikinci anlam kastedilirse, o zaman bazı müctehidlere diğerlerine verilmeyen gizli bir ilim verilmiş olabilir. Bu sayede fakih hakiki anlamı tespit edebilir. Eğer diğer müctehidler buna muttali olsalardı, ona ittiba etmeleri vacip olurdu. Fakat bilmeleri mümkün olmadığı için ittibanın vücubu düşer. İctihadından dolayı ecir alır. Ancak doğruya ulaşması halinde iki ecir alır.³⁵

İctihadda hatayı "zenb=günah" olarak yorumlayanlar, her müctehidin isbet ettiğini, ileri sürerler ve "müctehid hatalıdır" denmesini mekruh görürler. Onlara göre "hata" lafzı, kasıtlı davranan ile kasıtsız davrananı ayırt etmek için kullanılır. Nitekim fakihler hatayı fiilde ve kasıttan hata olarak iki kısma ayırmışlardır. Birincisinde av için bir hayvana ok atıp

³³ Ebû Dâvûd, "Akdiye", 2; İbn Mâce, "Ahkâm", 3; Tirmizî, "Ahkâm", 1.

³⁴ Kurtubî, *Tefsîrül-Kurtubî (el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân)*, thk. Ahmed Abdül-alim el-Berdûnî Kahire 1372, Dâru's-Şa'b, XI, 311.

³⁵ Takiyüddîn İbn Teymiyye, *Kütübü Resâil ve Fetâvâ İbn Teymiyye*, thk. Abdurrahman Muhammed Kâsım el-Âsımî en-Necdî, Mektebetü İbn Teymiyye, XX, 19.

insana isbet etmesi, ikincisinde ise bilgisizlikten dolayı hata edilmesi söz konusudur ve ikincisinin kaynağı zaafıdır.³⁶

İbn Teymiyye müctehidler arasında icthadında hatalı olanlar bulunduğu gibi, hatalı olmayanın da bulunması gerektiğini ileri sürmüştür. Ona göre, hata ile günah kastedildiği takdirde, müctehidlere hata nispet edilemez. "Her müctehid isbet eder" sözü de bu doğrultuda anlaşılmalıdır. Zira hata ve günah birbirinin mütelâzımı/gerektiricileridir. Nitekim sahabe, dört imam ve alimlerin çoğunluğu hata lafzını günah olmaksızın kasıt anlamında kullanmışlardır. Hz. Peygamber'in icthad hakkındaki “*Müctehid icthad eder de doğru hükümü bulursa iki (bir rivayette on) ecir, icthad eder de hükümünde yanılırsa bir ecir alır*”³⁷ hadisinde sözü geçen hata bu anlamdadır.³⁸

2. İctihada Konu Olan Alan

İctihadın isabetli ve hatalı ayırımına tabi tutulması esas itibarıyla hüküm ihtiva eden nasların manaya delaletlerinin açık veya kapalı oluşlarından kaynaklanmaktadır. Çünkü anlamaya konu teşkil eden tarihsel ve dinî metinler anlamın açıklığı ve kapalılığı açısından mütecanis (homojen) bir karakter arzuetmezler. Bunlardan bazıları anlam açısından açık, bazıları kapalı olur.³⁹ Aynı nitelik Kur'an ve Sünnet nasları içinde söz konusudur. Kur'an ve Sünnet naslarının bazıları yoruma ihtiyaç duyurmayacak derecede açıktır. Bu tür naslarda nesnel anlama ulaşabilmek mümkündür. Ancak bazı naslar anlama delalet bakımından zannîdirler. Bu bağlamda bir kısım nasların delalet itibarıyla zannî karakterde oluşu anlama ve yorumlamada öznelliğe (sübjektiviteye) zemin hazırlamıştır.

Klasik dönem İslâm hukukçuları hükümleri hakikate ulaşma imkanı açısından aklî ve şer'î hükümler olarak iki kısma ayırmışlardır. Aklî hükümler alemin yaratılışı, Allah'ın varlığı ve nübüvvetin ispatı gibi kelâm (usûlî'd-dîn) konularıdır. Usûlî'd-dîn'e ilişkin hükümler söz konusu olduğunda doğrunun/hakikatın tek olduğu, bunun dışındakilerin geçersiz olduğu hususunda alimler görüş birliği içerisindeyler. Ebû'l-Hasen el-

³⁶ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XX, 22.

³⁷ Buhârî, İ'tisâm, 21; Müslim, Akdiye, 15; Ebû Dâvûd, Akdiye, 7, 2; Tirmizî, Ahkâm, 2; Nesâî, Kudât, 3; İbn Mâce, Ahkâm, 3; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 187.

³⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XX, 24.

³⁹ Hallaf, Abdolvahab, *İlmü Usûlî'l-Fıkıh*, yy., ty., s. 34-35.

Anberî gibi kimi kelimeler alimleri aklî konularda müctehidlerin isabet edeceğini (musib) savunmaktadır. Konumuzu teşkil eden şer'î hükümler ise, yine icthad söz konusu olduğunda iki kısma ayrılmıştır. Birincisi icthadın caiz olduğu konular; ikincisi icthadın caiz olmadığı konular. İctihadın caiz olmadığı konular da kendi içinde iki kısma ayrılır. Birincisi namaz, oruç, zekatın farziyeti, zina, içki yasağı gibi dinin temel hükümlerinden olan ve inkar edenin kafir olacağı belirtilen hususlardır. Bu tür konuları ihtiva eden naslar her yerde ve herkese göre aynı anlam iskeletini taşıyan ve birden fazla anlama ihtimali bulunmayan ifadelerdir. Yorum, mesaj sahibinin irade ve maksadını keşfetmeyi amaçlayan bir faaliyet olduğundan, mesaj, sahibinin iradesini açıkça ortaya koyduğu yerlerde, yorum söz konusu olamaz. Katî ve zannî ayırımına göre bu gibi durumlarda sadece açıklayıcı (beyani) icthaddan⁴⁰ söz edilebilir. Fıkıh usulünde bunlara delaleti katî olan lafızlar denir. Usulcülerin "tek bir manayı ifade etmek üzere konmuş ve bir tek ferde delalet eden lafız" şeklinde tarif ettikleri has lafızları buna örnek olarak verebiliriz. Bu tür konuları bildiren naslar gösterge itibarıyla aksine bir delil bulunmaması kaydıyla katî nitelik taşırlar. Bunlar bütün Müslümanların bildiği ve ittifakla kabul ettiği muhkem naslardır.⁴¹ Bazen de "ma'lûmun mine'd-dîni bi'z-zarûre" ve "zarûriyât-ı dîniye" şeklinde ifade edilirler. Namaz, oruç, hacc, ve zekatın farziyeti, zina, adam öldürme, hırsızlık ve içki içme yasağı bunun örnekleridir. İkincisi; Sahabenin ve fakihlerin icmasıyla sabit olan hususlardır. Bunlarda da yukarıda değindiğimiz gibi hakikat tekdir. Bu nedenle müctehitlerin her hangi bir asırda üzerinde icma ettikleri hükümler icthada kapalıdır.⁴² Ancak icmanın senedinin maslahat olması halinde, maslahatın değişmesi ile yeni icthad yapılabilir.

Delaleti katî olan ve tek bir anlam ifade eden lafızların yanı sıra, hüküm bildiren konularda bazı ifade ve göstergeler, yapı ve durum itibarıyla bir-

⁴⁰ Devâlibî, Muhammed Marûf, *el-Medhal ilâ İlmi Usûli'l-Fıkh*, Beyrut 1965, s. 424-5, 433, 442.

⁴¹ Şâfiî, İdris, *er-Risâle*, Beyrut, ty, s. 357-359; Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Halil el-Meyyis, Dârül-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ty., II, 396; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, I, 436; Sâlih, Muhammed Edip, *Teşîrû'n-Nüsûs fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, el-Mektebül-İslâmî, Beyrut, Dımaşk, Amman, 1993, I, 80-82, 88; Yiğit, Metin, "Hermeneutik Yöntem ve Usûl-ı Fıkhın Katî-Zannî Diyalektiği", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an ve Dil Sempozyumu Bildirileri*, Van 2001, s. 184, 186.

⁴² Nesh olgusu söz konusu olduğundan dolayı ikinci bir icmanın olamayacağı da savunulmaktadır. Bununla birlikte, bu tür hükümleri icthada kapalı görmeyen usulcüler de mevcuttur.

den fazla anlama gelebilir. Hatta bu alanda nasların bir kısmı hiçbir şekilde tek anlam düzeyine indirgenemezler. Bunlar için her yerde ve herkese göre değişmeyen kesin ve genel geçer bir anlam (çağdaş yorum bilimdeki şekliyle hakikatten) dan bahsetmek mümkün değildir. Bunlar usûlü fıkıh tekniğinde, delaleti zannî lafızlar olarak nitelendirilir.

İşte "her müctehidin isabet edeceği" tartışması zan bildiren ifadeler üzerinde yapılmaktadır. İctihadda hata-isabet sorunu, icthadın hükmüyle ilgili tartışmaların odağında yer alır ve usulcüler bu konuda, her müctehidin isabet ettiğini savunanlarla (musavvibe), içlerinden sadece birinin isabet edeceğini ileri sürenler (muhattie) şeklinde iki gruba ayrılırlar. Bu bağlamda musib, "icthadında isabet eden", muhtî ise "hata eden müctehid" anlamındadır.⁴³

Diğer taraftan, naslardan istinbat edilen hükümlerdeki zannîlik, nasların metnindeki ifade ve göstergelere bağlı olarak, her zaman aynı seviyede olmayabilir. Düşük ve zayıf seviyede tespit edilen anlamların yanı sıra zann-ı galiple tespit edilen anlamlar da vardır. Bu durum delaletin kuvvet derecesine bağlıdır. Karineler arttıkça zannî anlamın kat'iliğe olan yakınlığı da artar. Bu nedenle zannî galiple ifade edilen manaları bütünüyle öznel (subjektif) olarak nitelemek isabetli görülmemektedir. Zira bunlar bir takım ve herkesçe kabul edilmesi mümkün (objektif) karinelerle desteklenmektedir. Zaten icthadın bazı tanımlarında bu durum açıkça belirtilmektedir. Nitekim bir tanıma göre icthad, emare ve göstergelerden hareketle savaba (isabetli olan anlama) ulaşma gayretidir.⁴⁴

3. Nesnel Anlam Arayışı

Fıkıh usûlünde nesnel bilgi arayışını sahabe dönemine kadar götürmek mümkündür. Zira sahabe döneminde icthad faaliyetinde öncelikle istişareye, sonra ferdî icthada önem verilmiştir. Nitekim Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer, hemen her yeni mesele için ashâbı toplar ve istişâre ile hükme varırlardı. Hatta bu iki halifenin sırf istişâre için Medine'den ayırmadıkları

⁴³ Şirâzî, *el-Lüma' fi Usûli'l-Fıkh*, I, 130; Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibin*, el-Mektebül-İslâmî, Beyrut 1405, XI, 150, 151; Apaydın, H. Yunus, "İctihad" DİA, XXI, 440.

⁴⁴ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, I, 418.

bir istişâre heyetleri vardı.⁴⁵ Bu faaliyetlerde istişârenin kullanılmasını nesnellığı temine yönelik gayretler olarak yorumlayabiliriz.

Fıkıh usûlü alimleri arasında da nesnel anlam arayışlarını görmek mümkündür. Şafîî, keyfilige/öznelliğe yol açtığını düşündüğü için (telezzüz) istihsanı reddetme yoluna gitmiş, kıyası disipline etmek suretiyle de nasları anlama ve yorumlamada nesnel ölçüler koyma gayretinde olmuştur. Benzer şekilde nesnel anlam arayışları katı lafızcılık veya lafızcı bir yöntemsel tutumu doğurmuştur. İbrâhim b. Seyyâr el-Basrî en-Nazzâm (ö. 231/845) ile başlayan, Ebû Süleyman Dâvûd b. Ali (ö. 270/883) ile gelişen lafızcı yaklaşım, İbn Hazm (ö. 456/1062) ile nihai noktasına ulaşmıştır. İbn Hazm, nesnel bilgiye ulaşmayı nasların zahirine sarılmakta, bir diğer ifadeyle (fikhî) kıyas,⁴⁶ ve istihsan gibi usulleri reddetmekte görmüştür. Onun bu mekanik usulü, daha önce Şafîi'nin sistematize ettiği, dini anlama ve yorumlamada objektiflik ve kesinliği arayan, öznelliği dışlamaya gayret eden bir geleneğin devamıdır.⁴⁷

Fıkıh usûlündeki icmanın tanımlarında da nesnellik kaygı ve arayışlarını görmek mümkündür. İcmanın tanımında verilen "hüve ittifâku cemî'il-müctehidîn..."⁴⁸ ifadesiyle teoride icmanın teşekkülü için aynı sırada bütün müctehitlerin ittifakı şart koşulmuştur. Söz konusu şartla, farklı anlam(a)ların (öznelliğin) önüne geçip, önemli ölçüde nesnellığın temin edilmek istendiği söylenebilir. Pratikte, ictihada açık bir meselede kendiliğinden oluşacak bir fikir birliğinin meydana gelmesi zor görünmekle birlikte, icma gerçekleştiği takdirde öznelliğin bertaraf edilerek farklı bir ictihadın bulunmadığı durumları ifade ettiği söylenebilir.⁴⁹

Nesnel anlam arayışını illet-hikmet tartışmalarında da görebiliriz. Naslarda hikmetle ta'lîl gerçekleştiği halde, usûlde ta'lîl'in zahir (açık),

⁴⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1960, Dâru Sadr, II, 350; Karaman, Hayreddin, *İslam Hukukunda İctihad*, Marmara Ün. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1996, s. 53.

⁴⁶ İbn Hazm kendinden öncekilerden farklı olarak kıyası tümünden red yoluna gitmemiş, nassın belirlemediği hallerde illetin tespiti (mesaliku'l-ille) noktasında öznellik bulunduğundan, bu yolla elde edilen bilginin katı değil zannî olması gerekçesiyle fikhî kıyası terk edip Aristo kıyasına yönelmiştir.

⁴⁷ Kılıç, Muharrem, Dini Bilginin Doğruluğu Bağlamında Zahîrî Epistemolojinin Dayandığı Dil Kuramı, *Bilimname*, Sayı: 2, 2003 Kayseri, s. 163.

⁴⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 255; Molla Hüsrev, *Mirât*, İstanbul 1312, s. 425; Şâkir el-Hanbelî, *Usûlu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Güven Matbaası, İstanbul ty., s. 279.

⁴⁹ Dönmez, İbrahim Kâfi, "İcma", *DİA*, XXI, 420, 429.

munzabıt (istikrarlı), değişken olmayan vasıflar üzerinde yapılabileceğinin ileri sürülmesini nesnel anlam arayışına bağlamak mümkündür. Zira hikmetle ta'lilde hikmetin açık ve istikrarlı olmamasından dolayı öznelliğe kaçma ihtimali her zaman mümkündür.⁵⁰ Aynı yaklaşımı "mesâlikü'l-ille=illeti belirleme yöntemi"nde de görebiliriz. Söz konusu yöntem, müctehidin (müstenbata) illeti değerlendirmede ön yargı, çevresel ve öznel etkilerden kurtulabilmesi, nesnel anlama ulaşabilme çabası olarak düşünülebilir.

Fıkıh usûlünde dinin esasları, olan yani zarûriyâtın olan hususlarda kat'ilik ve nesnellik aranırken, ictihada açık olan naslarda zan ölçüsünde bilgi yeterli görülmüştür. Zan, doğru olma ihtimali yüksek olan bilgidir. Bu ihtimal yükseldikçe zann-ı galip olur ve sonunda "yakîn"e ulaşır. Muamelat alanında varılacak sonuçlarda ise, bütünüyle nesnellik/kesinlik gerekmemektedir. Bu alanlardaki hükümlerde delaleti ve sübûtu katî naslar azınlıkta, delaleti ve subûtu zannî, bir başka ifadeyle ictihada açık naslar çoğunluktadır. Bu nedenle hukukî düzenlemelere konu olan alanlarda naslardan istinbatta kesin ve nesnel sonuçlara ulaşmak hem güç ve hem de zaman alıcı bir faaliyettir. Bu sebeple furû-ı fıkıh alanında amel edebilmek için zannî bilgiye dayalı delil yeterli görülmüş, hukukla hayatın baş başa gitmesine imkan hazırlanmıştır.⁵¹

4. İctihadda İsbet ve Hata Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu

İctihadda hata ve isabet sorunu etrafındaki tartışmalarda başlıca iki ekol bulunmaktadır. Hanefî ve Şâfiilerin çoğunluğu başta olmak üzere, dört mezhep imamı "muhattie" yani "her müctehidin isabet etmediği ve doğruyu sadece birinin tutturduğu" fikrini savunurken; Gazzâlî, Bâkîllânî, Müzenî gibi bazı Şafîî bilginler ve Mutezilî bilginlerin çoğunluğu ise, "musavvibe=her müctehidin isabet ettiği" anlayışını benimsemişlerdir.⁵²

Her müctehidin isabet ettiği fikrini savunanların çoğunluğuna göre, hakkında nas bulunmayan ictihadî meselede, ictihad öncesinde Allah

⁵⁰ Koşum, Adnan, Nasları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu, Fazlur Rahman Örneği, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 117.

⁵¹ Erdoğan, Mehmet, Fıkıh Usûlünün Katılığı, *Bilimname*, Sayı: 2, 2003 Kayseri, s. 177.

⁵² Şirâzî, *el-Lüma' fi Usûli'l-Fıkıh*, I, 129-130; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, I, 436; İsnevî, Abdurrahman b. Hasen Cemâlüddîn, *et-Temhîd*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1400, s. 532.

katında belirli bir hüküm yoktur. Hüküm müctehidin zannına tabidir. İctihadî bir meselede farklı ictehad sayısınınca doğru/hakikat mevcuttur (teaddüdü'l-hukûk/hakâik) ve hepsi Allah katında eşit düzeydedir. Musavvibe'ye⁵³ mensup bilgilere göre ise, ictehadından önce vâkıa için sabit olan hüküm, müctehidin ictehadının vâkı olacağı bilinen hükümdür. Bir başka deyimle ulaşılabilecek anlam/hüküm müctehidin/anlayanın ictehadına, varacağı sonuca yani öznelliğine bağlıdır. İctihad müctehidlere vacip olduğuna ve her birinin varacağı sonuç farklı olacağına ve kendi öznelliğini yansıtacağına göre, müctehidlerin çokluğu hükmün de çokluğunu gerektirecektir diyerek bir nevi hukukî rölativizmi kabul etmektedirler.

Musavvibe grubunda yer alan Gazzâlî, Bakıllânî, Müzenî gibi bilgilere göre ise, ictehadî meselede Allah katında belirli bir hüküm olmakla birlikte söz konusu ictehadî meselede, "eğer Allah bir hüküm vermiş olsaydı, ancak bununla hüküm verirdi" denilebilecek olan bir hüküm bulunmaktadır. Literatürde "el-eşbeh" olarak ifade edilen bu anlayışa göre, Allah'ın belirli bir hükmü yoktur, fakat müctehidlerin görüşlerinden biri Şariin maksatlarına "en benzer" olanıdır. Bu bakımdan, ictehadî meselede müctehidlerin farklı görüşlerinin hepsi doğru olmakla beraber, nitelik açısından eşit düzeyde olmayıp, içlerinden hangisi o sonuca tekabül ediyorsa, o görüş diğerlerinden daha doğrudur.⁵⁴ Öyle görünüyor ki, musavvibenin bu grubunda yer alanlar, mutlak bir öznellik değil nisbî bir öznelliği ileri sürmektedir. Zira Müctehidlerden birinin görüşünün şariin maksatlarının en benzer olanı değil, bizatihi kendisinin olması, mutlak bir nesnellik anlayışı olmaktadır. Musavvibe burada, "en benzer olanı=el-eşbeh" anlayışıyla mutlak nesnellik yerine nisbî öznelliği benimsemiş görünmektedir.

Musavvibe ekolü ulaşılan her anlamın öznel oluşunu kabul etmelerinin delili olarak şunları söylemektedir: Müctehid fetva vermekle mükelleftir ve doğru/hakikat ile fetva vermek durumundadır. Eğer hakikati bulamayacak olsaydı, onunla fetva vermesi kendisinden istenmezdi. Zira Allah kimseye

⁵³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ fi ilmi'l-usûl*, Bulak 1324, II, 364; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, Beyrut, 1406/1986, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, II, 303.

⁵⁴ Şirâzî, *el-Lüma' fi Usûli'l-Fıkh*, I, 130-131; el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 371, 373-374, 393-5; Gazzâlî, *Mustasfâ*, II, 376; Sem'ânî, Abdülcebbâr, *Kavâtü'l-Edille fi'l-Usûl*, thk. Muhammed İsmâil eş-Şâfi, Beyrut 1997, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, II, 310; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 34; el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 32-35 İsnævî, *et-Temhîd*, s. 532; Apaydın, H. Yunus, "İctihad", DİA, XXI, 441; Dönmez, "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi", s. 38.

güç ve kudretinin üzerinde bir şey yüklemeyiz. Her müctehidin hakikati bulduğunu söylemek için de hakikatın çokluğunu kabul etmekten başka bir çare yoktur. Buna göre, her müctehidin ictehadının ulaştığı sonuç, kendisi hakkında hak/hakikat olmalıdır.⁵⁵

"Bütün farklı görüşler doğrudur" diyen musavvibe'nin bir diğer delili, el-Enbiya 21/78-79 ayetidir. "*Dâvûd ile Süleymân, toplumun davarının yayıldığı bir ekin hakkında hüküm veriyorlardı, biz de onların hükümlerine şahit idik. Biz olayın hükmünü Süleymân'ın derinden anlamasını sağladık. Bununla beraber her birine hüküm ve ilim vermiştik. Dâvûd'a dağları ve kuşları boyun eğdirmiştik, kuşlarla beraber tesbih ediyorlardı. Biz bunları yaparız.*" Onlara göre Dâvûd (as) kararında ısrar etmemiş, kararının hatalı olduğuna da hükmetmemiştir. Bu da gösterir ki, her ikisi de kararında isabet etmiştir. Ayette geçen "tefhîm" lafzının Hz. Süleyman'a tahsisi Dâvûd'un (as) hata ettiğini göstermez. Hz. Süleyman, gerçeğe isabet ettiği için onun tefhîmle tahsis edilmesi caizdir. Dâvûd (as), mükellef olduğu ictehad ameliyesinde bulunmasına rağmen, matlubun aynına (gerçeğin bizatihi kendisinde) isabet edememiştir.⁵⁶

Diğer yandan, musavvibe Hz. Peygamber'in Benî Kureyza olayıyla ilgili olarak İbn Ömer'den nakledilen bir rivayeti delil gösterir. Hz. Peygamber Benî Kureyza'ya doğru yola çıktıkları vakit askerlere, "Benî Kureyza'ya varmadan ikindiye kilmayın" demiş, bazıları vaktin geçmesinden korktukları için oraya varmadan namazı kılmışlar, bazıları ise, vakit geçse bile Benî Kureyza'ya varmadan namazı kilmayız demişlerdi. Hz. Peygamber namazı kılanların yaptıklarının yanlış olduğunu söylememiştir. Şayet taraflardan biri ictehadında hatalı olsaydı, Hz. Peygamber bunu açıkça söylerdi.⁵⁷

Benzer şekilde, sahabe de fikhî konularda kimi zaman birbirleriyle ihtilafa düşmelerine ve kendi görüşlerinin doğruluğunu delilleriyle ortaya koymalarına rağmen, bir diğer sahabinin görüşünü inkar veya red etmemişlerdir. Bu tavır, onların her müctehidin isabet ettiği anlayışına sahip olduklarını gösterir.⁵⁸

⁵⁵ Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 303; Abdülazîz, el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 34-35.

⁵⁶ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 385; Cessâs, Ebü Bekr er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Muhammed es-Sâdık Gamhâvî, Beyrut 1405, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, V, 55.

⁵⁷ Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, XI, 311.

⁵⁸ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 385; Sem'ânî, *Kavâtü'l-Edille*, II, 310.

Musavvibe'ye göre, iki ayrı kavme aynı anda iki ayrı peygamber gönderme ve bir şeriat içerisinde insanların durumlarının değişmesine bağlı olarak nesh olgusunun mümkün olması, doğruların/hakikatın zaman ve mekânın değişmesine bağlı olarak değişip çeşitlenebileceğini gösterir.⁵⁹ Zaman ve mekânın değişmesiyle hakikatte teaddüd mümkün oluyorsa, mükelleflerin yani müctehitlerin değişmesi durumunda da mümkün olur. Ayrıca, bu görüş sahiplerine göre, zannî emareler bizâtihi delil olmayıp, kişiden kişiye değişir. Yine aynı delil, bir kişi için bir olayda zan ifade ederken, başka bir olayda zan ifade etmeyebilir. Zira bilgiye (ilme) giden yol tek değildir. Eğer tek olsaydı, isabet edilemediği takdirde, isyan edilmiş olurdu. Dolayısıyla, zannî konularda hakikati/doğruyu kesin olarak gösterecek bir delil yoktur; delil olarak adlandırılan şeyler ise, mecaz kabilinden ve nefsin yönelimine izafetlerdir. Gazzâlî, bu meselede yanlışlığın esasının, fakihlerin zannî delillere, bunları öznel değil nesnel delil zannedecek derecede ağırlık vermeleri olduğunu söyler ve tıpkı mıknaşın bakır değil demiri hareket ettirmesi gibi, emârelerin de kendilerine uygun tabiatları harekete geçireceğini, dolayısıyla durumların (tinselliğin), karakter özelliklerinin (huyların) ve ilgi alanlarının farklı olmasının, zanların da farklı olmasını gerektireceğini ileri sürer. Ona göre şer'î (müstenbata) illetler de hakikî değil izâfidir.⁶⁰ Bir başka deyimle Gazzâlî'nin, araştırmacının yaşadığı çağın, kültürün, statünün veya hayat şartlarının etkileri altında kaldığını, bu etkilerin araştırmacının şahsi özelliklerinden, kişiliğinden ve geçmişinden kaynaklandığını, bir araştırmada kısaca gelenek, çevre ve şahsiyet olmak üzere üç grup etkinin söz konusu olduğunu ve sujenin nesnelere ancak kendine göre tanıdığını, yahut yalnızca kendi özel tasavvurlarıyla tanıdığını ileri süren öznelci yaklaşımla aynı paralelde düşündüğü söylenebilir.

Gazzâlî'ye göre, ictihadî meselelerde muayyen bir delil olmadığı gibi belirli bir hüküm de yoktur. Zannî deliller, bizatihi delalet (kesin bir şekilde) etmeyip ve izafetle (kişiden kişiye) değişikliklerinden, hakkında kesin bir

delil bulunmayan bir meselede, müctehidi hakikate isabet etmekle mükellef tutmak, teklîf-i mâ lâ yutâk olur.⁶¹

Musavvibe, kesin bilgiye ulaşmaya yöneldiğinde; önce taklitten kurtulmak, sonra da günümüzde nesnellik (objektivite) denilen peşin hükümden uzak, tarafsız bir tutuma ulaşmak ister. Musavvibe'yi temsil eden Mutezile ve Ehli sünnetin "doğruların çokluğu" ilkesini ileri sürmelerinin temelinde, aslah olanın vucûbu, güç ve kudretin üzerinde bir tekliften (yükümlülükten) kaçınmak gibi gerekçelerin de bulunduğu söylenebilir. Mutezile aslah olanın vucûbunu esas alırken; Ehli sünnet, güç ve kudretin üzerinde bir tekliften kaçınmayı göz önüne almışlardır.⁶² Böylece Mutezile'ye göre, Allah zaten kul için onun en çok yararına olan yani hakikat olan şeyi emretmekle yükümlü olduğu için, müctehidin de ulaştığı sonuç söz konusu aslah olan yani hakikat olan hüküm olmuş olur.

İctihatta hata-isabet tartışmasının diğer kanadını teşkil eden muhatta'ye göre, ictihadî meselelerde belirli bir hüküm vardır ve doğru/hakikat tekdir. Anılan hükme hangi müctehid isabet etmişse o doğrudur, diğerleri hatalıdır.

Onlara göre, hakkında nas bulunmayan bir meselede Allah Teâlâ'nın belirli/muayyen bir hükmü vardır. Bu muayyen hüküm tıpkı arayanın tesadüfen bulacağı bir define gibidir.⁶³ Diğer bir deyimle, onlara göre, hak (nesnel bilgi) tekdir ve diğer müctehidlerin olanca gayretlerini ortaya koyarak bu bilgiye ulaşma yükümlülükleri vardır.

Muhattâ, Hz. Peygamber'den nakledilen bazı rivayetlerle de tezini desteklemektedir. Nitekim, Hz. Peygamber'in bir ordu komutanına tavsiyeleri arasında şu ifadeler yer almaktadır: "*Bir kaleyi kuşattığınızda, ahalisi, Allah'ın hükmünü tatbik etmeni isterlerse, sakın onlara Allah'ın hükmünü tatbik etme, kendi hükmünü tatbik et. Zira sen Allah'ın onlar hakkındaki hükmüne isabet edip edemeyeceğini bilemezsin.*"⁶⁴ Hadiste Hz. Peygamber "Allah'ın hükmü" ifadesiyle, müctehid emirin "hükmü" ifadesini ayırmış ve müctehidin hükmünü hata ihtimalinden dolayı, Allah'ın hükmü olarak isimlendirmekten kaçınmıştır. Bu da "teaddüdül-hukûk"un imkansızlığını

⁵⁹ Sem'ânî, *Kavâtiü'l-Edille*, II, 312; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 304; Abdulazîz, el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, thk. Muhammed el-Mu'tasım bi'llah el-Bağdâdî, Beyrut 1417/1997, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, IV, 35-36.

⁶⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 366-367, 377; Apaydın, H. Yunus, "İctihad" DİA, XXI, 441. Çağdaş hukuk doktrinlerinde benzeri yaklaşım için bkz. Işıқтаç, *Hukuk Yazıları*, s. 29.

⁶¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 363.

⁶² Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 53; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 310.

⁶³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 364; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 34; İsnvî, *et-Temhîd*, s. 532 Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 33.

⁶⁴ Bazı lafız farklılıkları ile bk. "Müslim", "Cihad" 3, "Siyer", 2; Tirmizî, "Siyer", 48, "Diyât", 14; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 90; İbn Mâce, "Cihâd", 38.

gösterir. Nassın bulunmadığı yerlerde icthad caizdir. Bunlarda, gerçekte Allah'ın hükmünün ne olduğunu bilemeyiz. Bize düşen, isabet ihtimalinden dolayı amel etmektir. Zira Allah gücümüzün üzerinde bir şeyle bizi sorumlu tutmamıştır. Bundan dolayı, Hz. Peygamber Allah'ın hükmü üzerine, kuşatılan kale halkının çıkarılmasını yasaklamıştır.⁶⁵

Muhattie'ye göre Kitap ve sünnette açık hüküm bulamayınca re'y icthadına başvuran sahabe, bu yolla elde ettikleri hükümleri "kat'î" telakki etmemiş ve bunları dinin ana kaynağına nispet etmemişlerdir. Bu hükümleri kendi re'y ve zanlarıyla elde ettiklerini ifade etmişler, gerektiğinde ulaştıkların sonuçtan rucu etme hususunda taassup göstermemişlerdir.⁶⁶ Bu durum, onların elde ettikleri bilginin/hükmün öznel olduğunun farkında olduklarını gösterir. Nitekim, Hz. Ebû Bekr'e "kelâle" sorulunca şöyle demiştir: "Ben bu konuyu re'yimle cevaplandıracağım; eğer doğru ise Allah'tandır, hata ise benden ve şeytandandır. Re'yime göre kelâle, baba ve çocuk bulunmadığı zamanki vâris olma durumudur."⁶⁷ Diğer taraftan, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Hz. Ömer adına mektup yazarken, "Bu Allah'ın Ömer'e gösterdiğidir" diye başlayınca Ömer, "Bu ifadeyi sil, onun yerine "Bu Ömer'in görüşüdür" diye yaz; eğer bu görüş yanlış olursa, Ömer'in yanlış olsun" demiştir. Aynı şekilde, Hz. Ömer'in hüküm verdiği bir konuda, huzurunda bir katip "Bu emîrül-mü'minin Ömer'e Allah'ın bildirdiği görüştür" ifadesini kullanınca, Hz. Ömer, katibe, "Böyle söyleme!, Bu mü'minlerin emiri Ömer'in görüşüdür" de diyerek katibi uyarmıştır. Yine İbn Mes'ûd, mufavvida⁶⁸ konusunda bir ay kafa yorup icthad ettikten sonra kanaatini belirtirken "...Bu konuda re'yimi söylüyorum. Doğru ise Allah'tan, yanlış ise benden ve şeytandandır..." demiştir.⁶⁹

⁶⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Mekke 1994/1414, Mektebetü Dârü'l-Bâz, IX, 97; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, Beyrut 1973, Dârü'l-Ciyl, VIII, 52; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 40; Yusuf b. Musa el-Haneî, *Mu'tasru'l-Muhtasar*, Beyrut-Kahire, ty., Alemü'l-Kütüb-Mektebetü'l-Mütenebbî, II, 11.

⁶⁶ Karaman, *a.g.e.*, s. 54.

⁶⁷ Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 309; Serahsî, Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Usûl*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut ty., Dârü'l-Ma'rife, II, 133.

⁶⁸ Nikah işini velisine veya evleneceği erkeğe tefvîz ve havale edip mehirden bahsetmeyen veya mehir verilmemek üzere evlenen kadın.

⁶⁹ Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 381; Gazzâlî, *Mustasfâ*, II, 375-376; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 50-51; el-Azîmâbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak, *Avnu'l-Ma'bûd*, Beyrut 1415, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, IX, 371; İbn Hazm, Ebû Muhammed, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Beyrut yy., Dârü'l-Âfâkî'l-Cedide, IX, 298; Âmidî, *el-Ihkâm fi*

Musavvibe'nin savunduğu "el-kavlü bi'l-eşbeh" veya "doğruların eşitliği=istivâül-hukûk" tezi kabul edildiği takdirde müctehidin anlama ve yorumlama esnasında göstermesi gereken gayret ve çabayı ortaya koyma yükümlülüğünü ortadan kaldırmış oluruz. Zira, doğrular Allah katında birden fazla ve hepsi hak ve eşit düzeyde telakki edildiğinden, bunlara ulaşmak için yorulmak, imal-i fikir yapmak yararsız olmakta ve her bir müctehidin araştırmaksızın, zann-ı galibine göre, bunlardan birini seçmesi yeterli olmaktadır.⁷⁰

Muhattie'nin bir diğer itirazına göre, müctehidlerin hepsinin görüşünün doğru/isabetli kabul edilmesi ve doğruların çokluğu tezi, bir şeyin aynı zamanda sahih-fasit, helal, haram ve vacip olması gibi iki zıddın bir arada olması sonucuna götürür ki, böyle bir çelişki ezeli ilim ve hikmet sahibi bir Şâri için imkansızdır.⁷¹ Usûlde ileri sürülen bu tezler, furûda da kabul edildiği takdirde hukuk emniyeti ve güvenliği bakımından bir takım çıkmazlara yol açar. Fakiher böyle bir duruma düşmemek için, bir mesele hakkında haram-helal veya olumlu-olumsuz olma hususunda iki nas birbiriyle çatıştığında, doğrunun tek olduğu esnasından hareketle, ikisiyle birlikte amel etme yönüne gitmemişler, birinin tercihini gerektirecek ya da tarih itibariyle mensuh olduğunu ortaya koyan başka bir delil olmadıkça önce, aralarını cem ve telif; bu mümkün değilse, daha sonra diğer tercih yollarına gitmişlerdir.⁷² Bu durum, usûlde sıkıntılara yol açan söz konusu kuralın, furûda da bir takım çelişkilere yol açacağını göstermektedir.

Hakiki/nesnel bilgi tek olduğu için her müctehidin isabet etmediğini ileri süren muhattie ekolü, Enbiyâ 21/79 ayetini musavvibenin anladığından farklı yorumlamışlardır. Onlara göre, Enbiyâ 21/79'da hükümde hem Dâvud hem de Süleymân isabetli olsaydı, "tefhîm/derinden anlamasını sağlama" Süleymân'a (as) tahsis edilmezdi. Zira Dâvud (as), hükmü Süleymân'ın (as) anladığı gibi anlamamıştı.⁷³ Ayrıca onlara göre mezkur ayet, musavvibe'nin ileri sürdüğü gibi her müctehidin isabet ettiğine delil olmaya elverişli değildir. Aksine, icthadında hata edenin bir sevap, isabet ede-

Usûlül-Ahkâm, IV, 44, 193; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, XX, 24; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 305; Abdülazîz, el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 40-41.

⁷⁰ Abdülazîz, el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 36.

⁷¹ Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 376; Kurtubî, *el-Câmî li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XI, 311; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 35.

⁷² Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 306; Abdülazîz, el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 42.

⁷³ Ebû Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 380-381; Sem'ânî, *Kavâtü'l-Edille*, II, 312; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 304; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 38.

nin iki sevap alacağını bildiren hadiste bu durum açıkça belirtilmiştir. Hz. Peygamber'in "muhti" olarak isimlendirdiği müctehid nasıl isabet eder ve onun hükmü Allah'ın hükmüne uygundur denir? Oysa Allah'ın hükmü bir tanedir. Bu hüküm müctehitlerin ihtilaflarıyla değişmez.⁷⁴ Kaldı ki, Hz. Peygamber ictihada ilişkin bu hadisinde müctehidler doğrudan doğruya, açıkça musib ve muhti kısımlarına ayırmıştır. Şayet ikisi de musib olsaydı, bu taksimin bir anlamı kalmazdı.⁷⁵

Muhattie ekolüne mensup olan Karâfi (ö. 684/1285) ise, meseleye şer'î hükümlerde mevcut maslahat açısından yaklaşmıştır: Ona göre, maslahata riayet ilkesi, ancak "ictihadî meselelerde isabet eden yalnız bir kişidir" (muhattie) tezini savunanların görüşü esas alındığında mümkün bir ilke olur. Zira bir olayda ağır basan bir maslahat yani şeriatın dikkate aldığı maslahat tektir ve birden fazla olamaz. Bu maslahat râcih (tercih edilmesi gerekli) bir maslahattır. Mantık kurallarına göre racih olan bir şeyin hem racih hem de zıddı (mercuuh/metruk) olması imkansızdır. Bu durumda ictihadî konularda ancak bir kişinin isabet etmiş olacağı gerçeği ortaya çıkar. Böylece de râcih (güçlü ve tercihe şayan) doğrultusunda fetva veren isabet etmiş, diğerleri ise hata etmiş olacaktır. Dolayısı ile "bütün müctehidlerin ictihadlarında isabetli olacakları" (musavvibe) tezi, hem kıyasın delil kabul edilmesi, hem de şeriatın maslahatlara tabi olduğu anlayışıyla çelişki arz etmektedir. Böyle bir düşünceyi savunmak ancak icmaya dayalı hükümler için söz konusudur. Zannî konularda söz konusu tezi savunmak güçtür. Meseleye maslahat açısından yaklaşıldığı takdirde "ictihadda hata ve isabet"e ilişkin hadisteki "hata" kavramını bizzat hükümde değil de, ictihadın bizzat kendisinde, ictihada ilişkin yöntemde yapılan hataya yormak gerekir.⁷⁶ Zira (tercihe şayan) maslahatının ne olduğunun tespiti ictihad yönteminde (vesâil). Burada yapılacak hata, ulaşılabilecek hüküm de etkilediğinden, söz konusu hadisteki hatayı, vesâil'de hata şeklinde yorumlamak uygun görünmektedir.

Kimi alimlere göre, buradaki tartışma lafzî olmaktan öteye geçmez. Zira müctehidin başlangıç (ictihad süreci ve yöntem) ve sonuç (olayda varılan hüküm) itibariyle hatalı olduğu fikrini savunanlar, "isabet" ifadesiyle,

⁷⁴ Şîrâzî, *el-Lüma' fi Usûli'l-Fıkh*, I, 131; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut ty., Dârü'l-Fıkr, III, 418; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 39.

⁷⁵ Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 382; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, I, 437.

⁷⁶ Şâtîbî, Ebû İshak, *Muvâfakât fi Usûli'l-Şerîa'dan* naklen, thk. Abdullah Draz, Dârü'l-Marîfe, Beyrut ty., II, 55-56. Karâfi'nin eserlerinde söz konusu ifadeleri tespit edemedik.

müctehidin Allah katındaki hakiki hükme ulaştıracak bir delilinin olması gerektiğini, delile dayanmaksızın isabetin mümkün olamayacağını kastetmektedirler. Başlangıç itibariyle değil, sonuç ve hüküm itibariyle hatalı olduğu görüşünü savunanlar ise, "isabet" lafzıyla, başlangıç itibariyle müctehidin ictihadın şartlarına riayette ve doğruya ulaştıran delilin tespitinde olanca gayret ve özenin gösterilmesini kastetmektedirler.⁷⁷ Birinci görüş, bir delile dayanmaksızın nesnel görüşe ulaşılamayacağını belirtirken; ikinci görüş, takip edilen yöntemde, yöntemin gerektirdikleri yerine getirilmediği takdirde, ulaşılan hükmün sağlıklı ve nesnel olmayacağını kabul etmektedir. Netice itibariyle ifade etmek gerekirse; gerek başlangıç, gerekse sonuç bakımından hatalıdır tezini savunanlar her halükarda nesnel bilgiye ulaşılamayacağını ileri sürmüş olmaktadır. Bir başka deyişle, hem ictihad süreci ve yöntem, hem de olayda varılan hüküm yönünden müctehidin hatalı olacağını ifade ettiklerinden, bütün durumlarda nesnel bilgiye ulaşmanın imkansızlığını savunmuş olmaktadır.

Şâtîbî, (ö. 790/1388) ictihadda hata ve isabet tartışmasının lafzî olduğu, meselenin esas itibariyle gösterilmesi gereken performans ve gayretle ilişkili olduğu kanaatindedir. Ona göre bu tartışma şer'î hükümlerle (ulaşılan sonucun farz/vacip olması gibi teklifi hükümler) ilgili değil, esas itibariyle müctehidin göstermesi gereken gayret ve çabayla ilgili bir ihtilaftır. Bu bağlamda Şâtîbî, "her müctehidin isabet ettiği" ifadesini mutlak anlamda almamak gerektiğini; bu ifadenin, ictihad faaliyetini gerçekleştiren müctehidin kendisi ve ona tabi olanlar açısından geçerli olduğunu söylemektedir. Yani, ulaşılan anlam, müctehidin kendisine ve tâbilerine göre musib ve neseldir. Konu bu şekilde anlaşıldığında, buradaki isabet gerçek değil, izafi yani öznel olmaktadır.⁷⁸ İzafi bir isabet kavramı kabul edilseydi, o zaman müctehidin kendi görüşünü terk ederek bir başka müctehidin görüşüyle amel etmesi caiz olurdu. Halbuki, bütün usûl alimleri müctehidin kendi görüşünü bırakıp başka bir müctehidin görüşüne tabi olmasına cevaz vermemişlerdir. Şâtîbî bu anlayışıyla, yalnız bir tek insanla sınırlanmış olan bir hakikat kavramı ve dolayısıyla, yalnız bir tek insanla sınırlanmış olan nesnel bir bilginin varlığını kabul etmekte⁷⁹ ve muhattie ile musavvibe arasında bir noktada yer almaktadır.

⁷⁷ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 34; İbn Emîr el-Hâc, *Kitâbu't-Takrîr ve't-Tahbîr*, Beyrut 1996, Dârü'l-Fıkr, III, 410.

⁷⁸ Şâtîbî, Ebû İshak, *el-Muvâfakât fi Usûli'l-Şerîa*, IV, 128; Sem'ânî, *Kavâtü'l-Edille*, II, 310.

⁷⁹ Birand, *a.g.e.*, s. 15.

Şâtîbî'nin söz konusu yaklaşımı aslında fıkıh usûlünde bir kuralın yanmasıdır. Zira fıkıh usûlünde ister musavvibe, ister muhattie ekolü olsun "zannî konularda müctehidin çıkarımıyla amel etmek gerekir"⁸⁰ şeklinde bir kural koyarak, icthad sonucu elde edilen hükmün/bilginin öznellik ve nesnellik karakterine herhangi bir önem ve değer atfetmeksizin öncelikle müctehid ve ona tabi olanlar açısından bağlayıcı bir nitelik taşıdığını ifade etmişlerdir. Ulaşılan bilgi her ne kadar herkes için nesnellik ve bağlayıcı bir nitelik arzemesine de müctehid ve ona tabi olanlar açısından nesnellik bir anlam taşımaktadır.

Şâtîbî meseleyi ayrıca maslahat teorisiyle de açıklamaya çalışır. Zira ona göre mesele, şer'î hükümlerdeki maslahat noktasından ele alındığında aynı kapıya çıkmaktadır. Zira musavvibe göre hükümler izafi (görelidir). Başka bir ifadeyle öznel, nesnellik değildir. Zira onlara göre, Allah'ın hükmü müctehidin inceleme ve düşüncesine bağlıdır. Maslahatlar ise ya (Eşarîlere göre) hükme tabidir ya da (Mutezileye göre) hükümler maslahata tabidir. Bu durumda ihtilafli konularda maslahat ve mefsetler, müctehide göre işin aslında ve kendi zannınca sabit bulunurlar. Müctehidin kanaati esas kabul edildiğinden bu durum da izafidir ve burada muhattie ile musavvibe arasında bir fark da bulunmamaktadır. Bundan sonra Şâtîbî aslında iki görüşün de maslahat bakımından sonuçta aynı yere vardığı düşüncesini bir örnekle şöyle ortaya koymaktadır: Maliki mezhebine mensup bir müctehid yaş sebze ve meyvelerde "ribâ'l-fadl"⁸¹in caiz olduğu kanaatindedir (zann-ı galip). Bu durumda, ona göre galip yön, maslahat yönü olmaktadır. Zira ona göre, böyle bir muamele haram olan ribâ kapsamı dışında kalmaktadır. Dolayısıyla aynı cinsten ribevî mallarda, peşin mübadeleyle fazlalık almaya yeltenen kimse, caiz olan bir muameleyi gerçekleştirmiş olacaktır. Caiz olan muamelelerin yapılmasında dünyevî ve uhrevî herhangi bir mefset söz konusu değildir. Aksine, onlar bir maslahatı bünyelerinde barındırmalarından dolayı caiz kılınmışlardır. Şâfi mezhebine mensup birinin kanaatine göre ise, böyle bir muamele caiz görülmediği için, bu muamele haram olan ribâ kapsamına girecektir ve bu muameledeki maslahat ciheti zayıf (mercu) yönü teşkil etmiş olacaktır. O, kendi kanaatine göre de böyle bir muameleyi yapması durumunda, hem

⁸⁰ İbn Emir el-Hâc, *Kitâbu't-Takrîr ve't-Tahbîr*, Beyrut 1996, Dârü'l-Fikr, I, 27.

⁸¹ Aynı cinsten ribevî malların birbiri ile mübadelesi halinde miktarlardan birinin diğerinden fazla olması, sözcüğü, on iki ölçek unluk buğdayla on ölçeklik tohumluk buğdayın değiştirilmesi gibi.

dünya hem de ahirette kendisine zararı dokunacaktır. Dolayısıyla, burada musavvibenin hükmüyle muhattienin hükmü aynı neticeye çıkmakta ve her ikisi de maslahatı gerçekleştirdiklerinden, pratik açıdan bir farklılık söz konusu olmamaktadır.⁸²

Kelam alanında yapılan yorumlarda öznellik meselesi ya da musavvibe-muhattie meselesi sorunun imanî yönü olduğundan farklı boyutta olmuş, imanî hususların sağlam zemine dayanması düşünülmüş ve fıkıh usûlü alanında olduğu şekliyle gelenekte hoş görüyle karşılanmamıştır. Bu nedenle itikadî alanda icthadda hata bir özür olarak kabul edilmemiş, böyle kimselerin tekfir edileceği hatta cezalandırılacağı söylenmiştir.⁸³ Zira her iki alanda yukarıda söylediğimiz gibi iş aynı olmakla birlikte zemin-saha farklıdır.

Musavvibe ve muhattie arasında bir karşılaştırma yapmak gerekirse şunlar söylenebilir: Musavvibe ekolü her müctehidin isabet ettiğini savunmakla birlikte, ulaşılan hükmün nesnellik olmadığını da kabul etmektedir. Ulaşılan nesnellik, diğer müctehidlere göre öznel olmakla birlikte, müctehidin kendi kanaatine göre "doğru/hak" olduğundan, nisbî bir nesnelliktir. Zira hakikatin çokluğu teziyle özneliği baştan itibaren kabul etmekte ve her halükarda icthad sonucu ulaşılan hükmün öznel bir nitelik taşıyacağını, müctehidin tinselliğinin de bunda etkili olacağını kabul etmektedir. Muhattie ekolü de her müctehidin ulaşacağı hükmün özneliğini kabul etmektedir. Ancak isabet eden, bu nesnellik bilgiye ulaşmış olabilir. Zira onlara göre hakikat/nesnellik bilgi tektir. Ne var ki, ona ulaşmak her zaman kolay olmaz. Fakat müctehidin nesnellik bilgiye ulaşmak için olanca gayretini göstermek yükümlülüğü vardır. Esasen her iki görüş de konumuz açısından netice itibarıyla, Şâtîbî'nin dediği gibi, tek kapıya çıkmakta ve ulaşılan anlamın her durumda öznel nitelik taşıyacağını ifade etmektedir.

Değerlendirme ve Sonuç

İslam hukukçuları arasında nesnellik ve objektif bilgi arayışları bulunmakla birlikte, esas tavır, nesnellik anlamdan ziyade "meşru" anlama" ulaşma yönündedir. Bu bağlamda icthad sonucu ulaşılan zannî bilginin ehil ve iyi

⁸² Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 57.

⁸³ Abdulazîz, el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, IV, 32; Çelik, Ali, *Kavram ve Mahiyet Olarak Sünnet ve Bid'at*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997, s. 148.

niyetli="husnül-kasd"⁸⁴ kişilerce gerçekleştirilmiş olması yeterli görülmüş, anlama ve yorumlamanın Kur'an ve Sünnet'in düşünce sistemi içinde olması gereği özellikle vurgulanmış, nasların düşünce yapısına aykırı düşmemek kaydıyla yorumun meşru olduğu benimsenmiştir. Öte yandan İctihadda hata-ısbet tartışmalarında temel iki tavrı temsil eden muhattıe ve musavvibenin ise metodolojik kaygılarının yanında, kelamî kaygıların da etkili olduğu söylenebilir. Bilindiği üzere iman esaslarına dayalı bir sistemin güvenilir ve kuşkulardan uzak olabilmesi için kesin ve nesnel delillere dayanma ihtiyacı vardır.

Bazı nasların hem sübut hem de delalet yönünden bir takım sorunlar taşıması, nesnel anlamın önünde bir engel teşkil etmektedir. Bu itibarla, her ne kadar müfti veya müctehid Allah adına konuşmuş olsa da, söz konusu durumları dikkate alarak vereceği hükümlerin sonuç itibarıyla kendi anlayışının (öznelliğinin, etkin tarihinin) bir sonucu olduğu bilincinde olmalı ve hiçbir zaman Allah katındaki mutlak hakikatmiş gibi bir sunum ve tavır içinde olmamalıdır. Fakihlerin fıkıh adına üretmiş oldukları fikhî birikimi, değerlendirirken, bunları Allah'a ya da Peygamber'e değil de onların iradelerini keşfetmeye çalışan müctehitlerin, bizzat kendilerine nispetle isimlendirilmeleri isabetli olacaktır. Bazı bilginlerin şer'î (zannî) bir konuda "Allah helal kıldı, haram kıldı" veya "Allah'ın hükmü" ifadelerini doğru bulmayıp, "Bu helaldir, bu haramdır" demek yerine, "Bunu kerih görüyoruz", "Bunu güzel görüyoruz" gibi ifadeleri tercih etmeleri,⁸⁵ onların, söz konusu hükümlerinin öznel nitelik taşıdıkları gerçeğinin farkında olduklarını gösterir.

Batı düşüncesinde öznel bilgiye sebep, yorum malzemesinin ötesinde yorumcunun kendi ön yargıdır. Bu nedenle yöntem tartışmalarında daima ön yargıların aşılması (ve önyargıların aşılarak nesnel bilgiye ulaşılması) bir sorun olarak gündeme gelmiştir. Halbuki ictihad faaliyetinde öznellik ağırlıklı olarak sosyolojik olmaktan ziyade, nasların doğasından kaynaklanmaktadır. Nasların delalet itibarıyla tasnifinde de görüldüğü üzere, naslardan istinbat edilen anlamlarda öznellik, çağdaş yorum bilim kuramlarındaki öznellik-nesnellik tartışmalarında belirtilen engellerin yanı sıra nasların bünyesinden kaynaklanmaktadır.

⁸⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlamu'l-Muvakkîin an Rabbi'l-Âlemin*, thk.Taha Abdurraûf Sa'd, Beyrut 1973, Dâru'l-Ciyl, I, 86.

⁸⁵ İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *İlamu'l-Muvakkîin*, I, 39; Erdoğan, "Mehmet, Fıkıh Usûlünün Katiliği", *Bilimname*, Sayı: 2, Kayseri 2003, s. 178.

Yorum bilim yöntemlerini ortak kılan iki temel özelliğin, anlamaya ve yorumlamaya konu teşkil eden malzemenin dilsel ve tarihsel bir mahiyet taşıdığı,⁸⁶ göz önüne alındığında fıkıh usûlü ve çağdaş yorum bilim yöntemlerinin temel sorunlarda ortak yönleri olduğu düşüncesi zihne gelebilir. Ancak şunu ifade etmeliyiz ki, çağdaş yorum bilimlerinde yorum malzemesini teşkil edecek nesnenin epistemolojik değeri ile vahiy mahsulü olduğu kabul edilen nasların epistemolojik değeri -Müslümanlar açısından bakıldığında- farklılık arz etmektedir. Bununla birlikte rölativistlerin de ileri sürdükleri gibi, her teorik sistem sadece kendi verilerini değil, aynı zamanda kendi hakikat, geçerlilik ve rasyonellik kriterlerini yarattığı⁸⁷ fikri göz önüne alındığında, fıkıh usûlünün, daha genel ifadeyle İslâm hukuk sisteminin, kendi içinden ve kendi hakikat, geçerlilik ve rasyonellik kriterlerini ortaya koyduğu söylenebilir.

İslam düşüncesinde özellikle fıkıh tarihinde özne-nesne ikilemine düşülmediği görülür. Buna alternatif olarak fıkıh usûlündeki zanni-kat'i diyalektiği, öznel ve nesnel göstergeler arasında bir sınır olarak yer almıştır.

Netice itibarıyla Allah'ın iradesinin/hakikatin hangi görüşte ortaya çıktığı belli olmadığı için, ictihad sonucu ortaya çıkan görüşlerin tartışılması ve eleştirilmesi son derece doğaldır. Yine bu belirsizlik nedeniyle, her hangi bir ictihadi görüşün, sadece kendisinin İlahi iradeyi temsil ettiğini ve isabetli olduğunu ileri sürmesi söz konusu değildir. Bu nedenle serbest içtihat ortamında tartışma ve mücadele, kesin doğrular ve kesin yanlışlar arasında değil, doğruluk ve yanlışlığı muhtemel kanaatler arasındadır.

⁸⁶ Bilen, *a.g.e.*, s. 201

⁸⁷ Hekman, *a.g.e.*, s. 60.