

## Usûl-Furû Ayrımı: İşlev, Köken, Kapsam, Gelişim, Kriterler ve İtirazlar

Oğuzhan Tan

0000-0002-0657-1352

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

[ror.org/01wntqw50](http://ror.org/01wntqw50)

[otan@ankara.edu.tr](mailto:otan@ankara.edu.tr)

### Öz

*Usûl-furû* ayrımı, İslam norm siyasetinin ve bilgi nazariyesinin en karakteristik kabullerinden biridir. Usûlcüler bu ayrımı taşıdığı faydalar ve riskler çerçevesinde değerlendirmeye çalışmıştır. Ayrımın temel işlevi ‘disipline edilmiş bir ihtilaf’ nazariyesine katkı sunmasıdır. Taşıdığı risk ise hükümler konusunda, ‘asli olanlar – asli olmayanlar’, ‘kesinlik derecesinde önemli olanlar – ihtimale açık olanlar’ ve ‘ilahî olanlar – beşerî olanlar’ gibi bazı hiyerarşik derecelendirmeler yapmasıdır. Bu nedenle başta İbn Teymiyye olmak üzere *ehl-i hadisten* bazı alimler bunu ‘bid’at bir ayrım’ olarak nitelendirmişleridir. İbn Teymiyye, Mutezile tarafından icat edilerek bazı Eş’arî usûlcüler tarafından fıkıh usûlüne sokuşturulduğunu iddia ettiği bu ayrımın vahim sonuçları olduğu görüşündedir. O kavramsal ayrımların meşruiyetinin ilk nesillere dayanması gerektiğini söyler. Diğer taraftan Şâfiî’den itibaren, bir tür ‘İslam bilgi ağacı’ metaforu kullanılmıştır. Bu, kökü sabit; dalları ise uzadıkça çeşitlenen ve esneklikler gösteren bir ağaçtır. Şâfiî, metodolojik faaliyeti, köklerden-dallara doğru sirayet eden bu anlam ilişkisine odaklar. Neticede meyve, yani hüküm, dallardan toplanır ve toplumun faydasına sunulur. İlk dönemlerde oldukça sınırlı bir şekilde ve mecâzi olarak kullanılan *usûl-furû* ayrımı zaman içinde oldukça işlevsel bulunarak geliştirilmiş ve İslâmî ilimlerin tamamı için temel bir referansa dönüşmüştür. Bu çalışma, *usûl-furû* ayrımının tarihi gelişim sürecini literatür tarama, karşılaştırma ve süreç analizi gibi yöntemlere başvurarak ele almaktadır. Bu çerçevede ayrımın, kökeni, sınırları, işlevi, kriterleri yanında karşılaştığı eleştiriler üzerinde durulmuştur.

### Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku; İslam Hukuk Usûlü; Fıkıh Usûlü; Usûl-Furû Ayrımı; İbn Teymiyye

## Öne Çıkanlar

- *Usûl-furû* ayrımı, İslamî ilimler metodolojisinin en köklü kabullerinden biridir.
- *Usûl-furû* ayrımı, bir ağaç metaforu ile başlamış zamanla daha da geliştirilmiş ve karmaşık bir teoriye dönüşmüştür.
- *Usûl* ve *furû* kavramları farklı disiplinlerde ve bağlamlarda farklı farklı anlamlarda kullanılmıştır.
- İbn Hazm ve İbn Teymiyye *usûl-furû* ayrımına kesin bir dille karşı çıkmıştır.
- İbn Teymiyye *usûl-furû* ayrımını 'bid'at bir ayırım' olarak nitelendirmiştir.

## Atıf Bilgisi

Tan, Oğuzhan. "Usûl-Furû Ayrımı: İşlev, Köken, Kapsam, Gelişim, Kriterler ve İtirazlar". *Eskiyeni* 54 (Eylül 2024), 1435-1460. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1472533>

## Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	23 Nisan 2024
<i>Kabul Tarihi</i>	30 Eylül 2024
<i>Yayın Tarihi</i>	30 Eylül 2024
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<i>Etik Bildirim</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<i>S. Kalkanma Amaçları</i>	-
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0



## The Distinction Between *al-ʿUṣūl* and *al-Furūʿ*: Function, Origin, Scope, Development, Criteria, and Criticisms

Oğuzhan Tan

0000-0002-0657-1352

Ankara University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Law, Ankara, Turkey

[ror.org/01wntqw50](http://ror.org/01wntqw50)

[otan@ankara.edu.tr](mailto:otan@ankara.edu.tr)

### Abstract

A fundamental tenet of Islamic norm politics and knowledge theory is the distinction between *al-ʿuṣūl* and *al-furūʿ*. Scholars of Islamic legal theory have traditionally evaluated this distinction in terms of its benefits and risks. Its contribution to the “disciplined disagreement” theory—which methodological thought has always sought to develop—is its main benefit. On the other hand, it causes hierarchical divisions regarding religious laws, such as “divine and human,” “essential and non-essential,” and “those that are vital in the degree of certainty and those that are open to possibility.” For this reason, some *ʿAhl al-Ḥadīth* scholars, most notably Ibn Taymiyya, considered this distinction to be a “*bidʿa*” that was first developed in Muʿtazilite circles and subsequently introduced into *ʿuṣūl al-fiqh* along with serious ramifications by certain Ashʿarite theoreticians. According to him, the basis of such conceptual divisions’ legitimacy has to be the traditions of the original generations. However, the majority of scholars have remained faithful to the metaphor of “the tree of Islamic knowledge,” which was most likely used by Shāfiʿī first, with many branches [*al-furūʿ*] that show flexibility as they grow and firmly grounded roots [*al-ʿuṣūl*]. According to Shāfiʿī, the task of a jurist is to derive those “meanings” that extend from the roots to the branches. Thus, the ruling [*ḥukm*], or the fruit, would be harvested from the branches and offered to the good of society. Once used in a highly symbolic sense, the distinction between *al-ʿuṣūl* and *al-furūʿ* proved to be highly functional and evolved over time to become a fundamental framework for all Islamic sciences. This paper deals with the historical evolution of the distinction by emphasizing its origins, limits, purposes, and standards as well as the criticisms it has encountered, using methods such as literature review, comparison, and process analysis.

### Keywords

Islamic Law; Islamic Legal Theory; Fiqh; The Distinction between *al-ʿuṣūl* and *al-furūʿ*; Ibn Taymiyya

## Highlights

- The distinction between *al-ʿuṣūl* and *al-furūʿ* is one of the most deeply rooted structural tenets of the methodology in Islamic sciences.
- The distinction between *al-ʿuṣūl* and *al-furūʿ* started with the metaphor of ‘the tree of knowledge’ that was developed and turned into a complex theory.
- The concepts of *al-ʿuṣūl* and *al-furūʿ* have been used with different meanings in different disciplines and contexts.
- Ibn Hazm and Ibn Taymiyya firmly opposed the distinction between *al-ʿuṣūl* and *al-furūʿ*.
- Ibn Taymiyya characterized the distinction between *al-ʿuṣūl* and *al-furūʿ* as a *bidʿa*.

## Citation

Tan, Oğuzhan. “The Distinction Between al-ʿUṣūl and al-Furūʿ: Function, Origin, Scope, Development, Criteria, and Criticisms”. *Eskiyeni* 54 (September 2024), 1435-1460.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1468773>

## Article Information

<i>Date of submission</i>	23 April 2024
<i>Date of acceptance</i>	30 September 2024
<i>Date of publication</i>	30 September 2024
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - <a href="http://intihal.net">intihal.net</a>
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>Complaints</i>	<a href="mailto:eskiyenidergi@gmail.com">eskiyenidergi@gmail.com</a>
<i>S. Development Goals</i>	-
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

### Giriş: 'İhtilaf Halinde Birlik'

*Usûl-furû* ayrımı, İslam ilâhiyâtının en köklü metodolojik kabullerinden biridir. Bununla birlikte bu ayrımın meşruiyeti, kapsamı, sınırları, kriterleri ve sonuçları hakkındaki yaklaşımlar çeşitlilik gösterir. Ayrımın, hükümler arasında hiyerarşik bir derecelendirme getirdiği ortadadır. Buna göre iki alan oluşmaktadır. Birinci alanın kesin, değişmez, müşterek asılları kapsadığı düşünülür. İkinci alan ise birinci alana ait verilerin yorumlanmasıyla elde edilen ihtimale, içtihadı ve ihtilafa açık hükümlerden oluşur. Birinci alan, ikinci alanın tarihsel olarak kaynağı; metodolojik açıdan ise kılavuzu mesabesinde görülür.

Fıkıh usûlü ve Kelam tarafından ortaya konan 'dinî bilgi nazariyesi' ve 'norm siyaseti' açısından baktığımızda bu ayrımın iki temel amaca hizmet ettiğini söyleyebiliriz: Birinci amaç, ortak bir inanç ve davranış tarzı etrafında, asla uygun bir 'birlik' sağlamaktır. Ancak birliği, tekçiliğe indirgeyerek gösterilen sertliklerin, tam tersine, bir çatışma dinamiği yarattığı göz önünde tutulduğunda 'birliği bozmayan, hatta pekiştiren bir ihtilaf nazariyesi'ne ihtiyaç olduğu görülür. Bu noktada ikinci amaç, birliğe hizmet eden bir ihtilafa imkân tanınmasıdır. Bu da farklı tarz-ı telakkilerin teminat altına alınması; fakat bununla birlikte, disipline edilmesi ile gerçekleşir. Nitekim tarih boyunca, mezhepler meşruiyetini, istikrarını ve birliğe katkı sunma kapasitesini bu teminata ve disipline borçludur.

'Disipline edilmiş ihtilaf'ın sağladığı teo-politik yararlar göz ardı edilemez. Bununla birlikte, "Yaratıcısı bir, Kitâbî bir, Peygamberi bir ve kiblesi bir olan bir din"<sup>1</sup> hakkında farklı görüşler olması, tümdengelimle dayalı sade dindarlık tasavvuru açısından kabul edilmesi güç bir olgudur. Çünkü mümin açısından din, her şeyden önce bir iman alanıdır. Tipik bir dindarın *dinî* bilgiden beklentisi de tek, hakîkî, kesin, sâbit, mutlak ve aşkın olmasıdır. Onun psikolojisi, insanın *dinî* bilgi üretmesini ve onu sistemleştirmesini yadsır. O, *dinî* bilginin kaynağını otorite ile; otoriteyi de ilahîlik ile ilişkilendirir. Bu, inananın kendi kendine ürettiği bir beklenti olmasa gerektir. Çünkü, *dinî* otoritenin kurumsal tezahürleri de söylem düzeyinde sürekli olarak bu anlayışı benimser. Örneğin, usûlcülerin "Hâkim (*hüküm koyucu*), sadece Allah'tır."<sup>2</sup> söylemi adeta bu psikolojinin literatüre yansımış ifadesi gibidir. Kelime-i tevhidin teşri bağlamı versiyonunu andıran bu söylem, realiteyi ifade etmekten ziyade nazari bir tenzihçiliğe dayanır. Çünkü hükmün, insana dokunduğu her aşamada beşerîlik kaçınılmaz hale gelir. Örneğin Peygamberin teşri sürecindeki beşerî tasarrufu göz ardı edilemez. Ayrıca *hâkim* kavramının fukahâyı, yargıçları ve yöneticileri ifade etmek üzere müştereken kullanıldığı aşikardır. Zira bu sınıfların hepsi hüküm üretme süreçlerine şu ya da bu şekilde katılmaktadır. Dinin toplumsallaşması ve ortaya çıktığı şartların ötesine yayılması, bütün bu katılımı zorunlu hale getirmiştir.

Dinin, inananlarını birleştiren kaynak 'tekliği' ile toplumsallaşma sürecinde zorunlu olarak karşı karşıya kaldığı yorum ve uygulama 'çeşitliliği' arasındaki paradoksal durum,

<sup>1</sup> 'Abdübâki b. Yûsuf ez-Zurkânî, *Şerhu'l-Mevâhibi'l-ledunniyye bi'l-minahi'l-Muhammediyye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 7/477.

<sup>2</sup> Şihâbuddîn el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fuşûl*, thk. Tâha Abdurrahmân Sa'îd (b.y.: Şirketu't-Tıbbâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Muttehîde, ts), 91; 'Alî b. İsmâ'îl el-Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân fi şerhi'l-Burhân fi 'uşûli'l-fıkıh*, thk. 'Alî b. Abdurrahman el-Cezâ'irî (Kuveyt: Dâru'd-Diyâ', 2013), 1/480; Taqiyuddîn es-Subkî, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984), 2/89.

her zaman için metodolojik bir sorun olmuştur. ‘İslâmî çeşitlilik’, günümüzde sadece Müslüman geleneğin sorunu olmanın ötesinde modern toplumun da bir sorunudur. Hatta, Müslüman toplumlarda sekülerizmin bu soruna dair bir yaklaşım ve çözüm tarzı olarak ortaya çıktığı söylemek de mümkündür.

Şâtîbî’nin, bu sorunu ve çözümünü geleneksel usûl açısından özetleyen cümlesi şudur: “Ne kadar fazla ihtilaf olursa olsun, *furûda* Şeriat tek kavle râcidir. [Yani, Şeriat’ın hükmü, ihtilaf halindeki görüşlerden sadece birindedir.] Bu zâten usûlde de böyledir.”<sup>3</sup> Hakikati tekleştiren, fakat hakikate ulaşma gayretlerini ve uygulama genişliğini meşrulaştıran bu bakış açısı, İslam metodoloji düşüncesinin baskın karakterini oluşturmaktadır. Bu karakterin, daha ziyade *ehl-i re’ye* has olduğu düşünülebilir. Ne de olsa onların ihtilâfa olan ihtiyacı daha fazladır. Oysa *ehl-i hadis* çizgisi de genel olarak ihtilafa karşı müsamahalıdır. Ancak bu iki tarafın ihtilafı meşru görmelerindeki sâik farklıdır. *Ehl-i re’y*, içtihat farklılıklarını (*ihtilâf-ı re’y*) aşikâr bir olgu olarak görüp meşrulaştırırken *ehl-i hadis* de rivayet farklılıklarını (*ihtilâf-ı hadis*) inkâr edilemez bir olgu olarak görüp meşrulaştırmak zorunda kalmıştır. Dolayısıyla meşru görülen ihtilâfın mahiyeti ve kapsamı farklılık göstermektedir. *İhtilâf-ı hadis* olgusunun *ehl-i hadis*in bakışına etkisini gösteren en somut tarihsel veri, Mâlik’in bir hadis kitabı yazarak sünneti standartlaştırması yönündeki teklifi reddetmesidir.<sup>4</sup> Aktarıldığına göre Mâlik’in bu teklifi reddetme gerekçesi, seçilen belirli rivayetlerle sünnetin tekleştirilmesini mümkün görmemesidir. Mâlik’in *ihtilâf-ı hadis* olgusuna bakışını gösteren başka bir anekdot da farklı uygulamaları içeren bir kitap yazıp adını *el-İhtilâf* koymak isteyen birine, kitabın adını *es-Sunne* koymasını tavsiye etmesidir.<sup>5</sup> Bu rivayet doğruysa, aynı olgunun *sünnet* ve *ihtilaf* gibi birbirine zıt görünen iki kavramla isimlendirilebildiği anlaşılır; ki hayli dikkat çekicidir.

İhtilafın olgusal kaçınılmazlığına bağlı olarak onu meşru gören ana hat dışında iki eğilim daha vardır. Birinci eğilime göre ihtilaf, ‘ma’zûr’ olmanın ötesinde ‘müstahsen’dir; Allah’ın nimeti ve rahmetidir. İkinci eğilim ise ihtilafı meşrulaştırmaya direnç göstermekte onu din ve ümmet birliğine aykırı görmektedir. Bu eğilimdeki alimlere göre ihtilâfın mevcut olması meşru olması anlamına gelemez. İhtilâfın varlığı, herkesin doğruyu bulduğunun veya ‘doğruyu ararken doğru davrandığının’ kanıtı olamaz; aksine pek çok kişinin doğruyu bulamadığını gösterir.<sup>6</sup>

Bazı örnekler çerçevesinde, bu iki eğilimin marjinal boyutlara vardığını söyleyebiliriz: Mesela Cassâs, ihtilaf halindeki içtihadî hükümlerin hep birlikte Allah’a nispet

<sup>3</sup> İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfaqât*, thk. Ebû ‘Ubeyde Meşhûr b. Hâsen ʿÂli Selmân (b.y.: Dâru İbn ‘Affân, 1997), 5/59.

<sup>4</sup> Bu teklifin hangi halife tarafından yapıldığı konusunda farklı rivayetler vardır. Bazı rivayetlerde teklifi yapanın, hac ziyareti için Mekke’ye gelen ve burada Mâlik ile de görüşen Ebû Ca’fer el-Mansûr olduğu ifade edilmektedir. (İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’ul-kebir*, ed. ‘Alî Muḥammed ‘Umer (Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 2001), 7/573.) Bazı rivayetlerde ise teklifin el-Mehdî tarafından yapıldığı bilgisi yer almaktadır. (İbn Cerîr Ṭaberî, *Târiḥu’r-rusul ve’l-mulûk*, ed. Muḥammed Ebu’l-Faḍl İbrâhîm (Mısır: Dâru’l-Ma’ârif, 1967), 11/659.) Daha zayıf bir rivayete göre ise bu teklif, Hârûn er-Reşîd tarafından yapılmıştır. (Ebû Hâmid el-Ğazâlî, *İḥyâ’u ‘ulûmi’l-dîn* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts), 1/27.)

<sup>5</sup> Taḳıyyuddîn İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, ed. ‘Abdurrahmân b. Muḥammed (Medine: Mecma‘u’l-Melik Fehd, 2004), 30/79.

<sup>6</sup> İbn Hâzim el-Endelûsî, *el-İḥkâm fî ‘usûli’l-aḥkâm*, ed. Aḥmed Muḥammed Şâkir (Beyrut: Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, 1431h.), 2/65.

edilebileceğini söyler. Ona göre bu içtihatlar ‘Allah’ın hükmü’ denmesine yapılan itiraz, isimlendirmeye yönelik naif bir itirazdan ibarettir. Yoksa bu tür hükümlere Allah’ın hükmü gibi muamele edilmesi gerektiği konusunda icmâ vardır.<sup>7</sup> Cassâs’a göre bu zorunluluktan kaçmak mümkün değildir. Zira kişi, içtihat ile elde edilmiş hükmü Allah’ın hükmü olarak uygulamak durumundadır. Suyûtî ise “bazı cahiller Resûlullâh’ın sadece bir şeriat getirdiğini sanıyorlar” diyerek başladığı eleştirisinin devamında dört mezhebin ‘Resûlullâh tarafından getirilmiş farklı şeriatlar’ [şerâ’i muteaddide] mesabesinde olduğunu söyler. Ona göre ihtilaf, ümmet-i Muhammed’e has kılınmış bir imtiyazdır.<sup>8</sup> Nitekim *haşâişu’r-resûl* literatüründe, Resûl’ün hususiyetleri arasında, ona tabi olan ümmetin “icmâmın hüccet, ihtilafının rahmet olması” da sayılır.<sup>9</sup> Yani önceki ümmetlerin ihtilafa düşmeleri, kendileri için azap sebebiyken, Muhammed ümmeti için rahmet vesilesidir.<sup>10</sup> Bu durumda, “Ümmetimin ihtilafı, rahmettir.” rivayetinde, “ümmetim” sözündeki iyelik eki, rahmetin asıl kaynağını da açıklamış olmaktadır. Bu arada belirtmek gerekir ki; çoğunlukla ayrı bir delil gibi zikredilen “Ashabım göklerdeki yıldızlar gibidir. Hangi birine uyarsanız doğru yolu bulursunuz.” sözü de “Ümmetimin ihtilafı rahmettir.” sözü ile aynı rivayet içerisinde yer almaktadır.<sup>11</sup> Bu rivayet, her ne kadar zayıf<sup>12</sup> olsa da içerdiği ‘rahmet söyleminin’ gelenekte oldukça yaygın olduğu görülmektedir.<sup>13</sup>

İkinci marjinal görüşün en güçlü ifadesini İbn Hazm’da görmekteyiz. O, “Ümmetimin ihtilafı rahmettir.” hadisinin asılsız olduğunu söyleyerek şu soruyu sorar: “İhtilaf, Allah’ın rahmeti ise, ittifak Allah’ın gazabı mıdır?”<sup>14</sup> İbn Hazm ihtilafı günaha benzetir; “günahlar da mevcuttur; fakat bu Allah’ın günahlardan razı olduğu anlamına gelmez” der.<sup>15</sup> Ona göre Kur’ân, sünnet ve icmâa uymaya çalışmakla birlikte ihtilaf edenler yerilmekten kurtulur. Fakat bunların dışında kalan taklit, kıyas ve istihsân gibi şeylere başvurarak ihtilafa düşenler daha baştan yergiyi hak ederler. Çünkü ne kadar gayret ederlerse etsinler onların bu tür hüccetleri kullanarak yaptığı içtihatlar meşru değildir.<sup>16</sup> Bu açıklamalarından hareketle İbn Hazm’ın *ihtilâf-ı hadis*’i ma’zûr; *ihtilâf-ı re’y*’i merdut saydığını söyleyebiliriz. Onun görüşleri, kendisinden önce Mu’tezile’den Câhiz ve İshâk b. İbrâhim el-Mevsilî’ye de nispet edilir. Mesela kendisine ait eserlerden teyit edemesek de

<sup>7</sup> Ebû Bekr el-Caşşâs, *el-Fuşûl fi’l-’uşûl*, ed. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâratu’l-Evkâfi’l-Kuveytiyye, 1994), 4/372.

<sup>8</sup> Celâluddîn es-Suyûtî, *Cezîlü’l-mevâhib fi ihtilâfi’l-mezâhib*, 304829, 6-7.

<sup>9</sup> Ahmed b. Muhammed el-Kaştalânî, *el-Mevâhibu’l-ledunniyye bi’l-minahi’l-Muhammediyye* (Dâru’l-Kutubi’l-’ilmiyye, 1996), 2/330; Mansûr b. Yûnus el-Buhûtî, *Keşşâfu’l-kanâc’ an Metni’l-İknâc* (Beyrut: Âlemu’l-Kutub, 1997), 4/27.

<sup>10</sup> el-Kaştalânî, *el-Mevâhibu’l-ledunniyye*, 2/329.

<sup>11</sup> Ebû ‘Umer İbn ‘Abdilberr, *Câmiu beyâni’l-’ilm ve fağlih* (es-Su’udiyye: Dâru İbnu’l-Cevzî, 1994), 1/898; el-Kaştalânî, *el-Mevâhibu’l-ledunniyye*, 2/329; Zeynu’l-dîn el-Munâvî, *Feyđu’l-’Kâdir şerhu’l-Câmi’i’ş-şâğîr* (Mısır: el-Mektebetu’t-Ticâriyyeti’l-Kubrâ, 1937), 1/270; es-Suyûtî, *Cezîlü’l-mevâhib*, 304829, 1.

<sup>12</sup> İbn ‘Abdilberr, *Câmiu beyâni’l-’ilm*, 2/898.

<sup>13</sup> el-Ĥaĥîb el-Bağdâdî, *el-Faĥîh ve’l-mutefaqih*, ed. Ebû ‘Abdirrahman ‘Âdil b. Yûsuf el-Ğazzâvî (es-Su’udiyye: Dâr İbni’l-Cevzî, 1421h), 1/115-120.

<sup>14</sup> İbn Hazm el-Endelüsî, *el-İhkâm fi ’uşûli’l-’ahkâm*, thk. Maĥmûd Ĥâmid ‘Uşmân (Kahire: Dâru’l-Ĥadîs, 1992), 2/61.

<sup>15</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm fi ’uşûli’l-’ahkâm*, 2/65.

<sup>16</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2/66-67.

Hattâbî'nin şöyle dediği aktarılmaktadır: “‘Ümmetimin ihtilafı rahmettir.’ hadisine sadece iki kişi itiraz etmiştir. Bunlardan biri itikadı konusunda belirsizlikler olan Câhız diğeri ise ciddiyetsizliği ve sefaheti ile meşhur İshâk b. İbrâhim el-Mevsilî'dir. İbrâhim ve Câhız “İhtilaf rahmet ise ittifağ azab mıdır?” diye sormuşlardır.”<sup>17</sup>

İhtilâf, fıkıh usûlü bağlamı dışında özellikle siyasal ve toplumsal birliğin bozulması gibi vesilelerle yerilen bir kavram olmuştur. Bu bağlamlarda ihtilâf, fikir çeşitliliğinden ziyade tefrika ile özdeşleştirilmiştir. Modern dönemde Muhammed Ferîd Vecdî de dini ihtilafı antropolojik kökenleri olan bir sapma olarak görür ve bunu, Max Weber'den yaptığı şu alıntıyla ortaya koymaya çalışır: “İnsan ilk tapındığında sadece Yaratıcı'ya secde etmiştir. Putlar ise insanın içinde hissettiği her şeye dokunma arzusunun sonucu olarak ortaya çıkmış hayal ürünleridir.” Dolayısıyla hak olan bir şeyin bâtil yorumları veya tezahürlerinin böyle bir kökeni vardır. Oysa “Hak dinde hilaf olamaz.” Hatta İslam, ihtilafı desteklemek şurada dursun bizatihi ihtilafı ortadan kaldırmak için vaz olunmuştur.<sup>18</sup>

Buraya kadar anlattıklarımızdan anlaşıldığı üzere, hâkim düşünce dinde ihtilâfın mevcut ve meşru olmasıdır. Bunu ifade eden en özlü söz İbn Kudâme'ye aittir: “İcmâ hüccet, ihtilaf rahmettir.”<sup>19</sup> Zıtlığın her iki tarafını olumlayan, paradokstan uyum ve istikrar çıkaran bu yaklaşım kuşkusuz iyi tasarlanmış bir norm stratejisine dayanmaktadır. Bununla birlikte ihtilafın meşruiyetini sağlayan, hatta sağladığı uyum ve istikrar sayesinde, çeşitlilik temelli bir bilgi ve toplum yapısı oluşturan ana çerçeve *usûl-furû* ayrımıdır. Bu ayrım, ihtilafın sınırlarının tanzim edilmesi anlamına gelmektedir.

Literatürdeki *usûl-furû* ayrımı, başlangıçta sadedir. Etki alanı ve sonuçları derin ve etraflı değildir. Fakat çok anlamlı ve çok çağrışımlı başka kelimeler ve kavramlarla kullanıldıkça *usûl* ve *furû* kavramlarının delâleti karmaşıklaşmıştır. Oluşturdukları etki nedeniyle olsa gerek, her iki kavram farklı perspektiflerden yeni tanımlamalara yahut nitelemelere maruz kalmıştır. İslami ilimlerde yaygın olan ıstılah tedâhülü, burada da etkisini fazlasıyla göstermiştir. Böylece bu kavramlar, bağlam-duyarlı bir hal almıştır. Başka bir ifadeyle, kim tarafından ve nerede kullanıldığına göre farklı anlamlara ve çağrışımlara bürünmüştür. Kaba bir genelleme ile söyleyecek olursak bu ayrım; *usûl* kat'iyet ile *furû* ise zannîyet ile ilişkilendirilmektedir. Fakat bu kavramlar hakkında yapılan diğer pek çok ilişkilendirme ya da özdeşleştirme gibi bu ilişkilendirme de her hâlükarda geçerli bir ölçü vermemektedir.

### 1. Usûl-Furû Ayrımının Kökenleri

Bu ayrım, bir ağaç metaforuna dayanmaktadır. En erken, Şâfiî'de rastladığımız bu metafora göre, ‘kökleri ve dalları’ bulunan bir ‘İslam bilgi ağacı’ndan bahsetmek mümkündür. Ağacın kökleri, zemine sabitlenirken dalları çoğalarak insanlara doğru uzanmaktadır. Metodoloji geleneği boyunca *kökler* (*asillar*); ilâhîlik, aslîlik, kat'îlik, sabitlik gibi niteliklerle özdeşleştirilen kaynakları ifade ederken *dallar* (*furû*) beşerîlik, tâlîlik, zânnîlik ve değişkenlik gibi sıfatlarla tasavvur edilen pratik bilgi ve hüküm verilerine

<sup>17</sup> Ebû Zekeriyâ Muhyî'd-Dîn en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu şâhihi Muslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-ʿArabî, 1972), 11/91; el-Kaşşâlânî, *el-Mevâhibu'l-ledunniyye*, 2/329.

<sup>18</sup> Muhammed Ferîd Vecdî, “Lâ hilâfe fi'd-dîni'l-ḥak”, *Risâletu'l-İslâm*, 48.

<sup>19</sup> İbn Kudâme el-Makdîsî, *el-Muğni*, ed. ʿAbdullah b. ʿAbdulmuḥsin et-Turkî (Riyad: Dâru ʿÂlemi'l-Kutub, 1997), 1/4.



karşılık gelir. Literatürde, ‘usûl-furû’ söyleminin, “Allah’ın, güzel bir sözü güzel bir ağaca benzettiğini görmez misin? Kökü (*‘aşluhâ*) sabit, dalları (*fer’uhâ*) semâda [olan bir ağaca...]” (İbrâhîm, 14/52) ayetinden alınmış olma ihtimaline pek değinilmemesi ise hayli şaşırtıcıdır.

Gazâlî (öl. 505/1111), *el-Mustesfâ*’daki anlatımında bu metaforu biraz daha genişletir: O, delilleri, kökü ve dalları ile bütün olan bir meyve ağacına (*müsmir*) benzetir. Ağacın verdiği meyve (*semere*), ‘hük’m’dür. Bu meyveyi hasat edip insanlara ulaştırmak üzere ‘çaba’ sarf eden kişi (*müstesmir*) ise müçtehittir.<sup>20</sup>

### 1.1. İbn Teymiyye’nin ‘Bid’at Bir Ayrım’ İddiası

İbn Teymiyye (öl. 728/1328) Fıkıh, Usûl ve Kelam gibi disiplinlerde karakteristik, hatta yapısal bir unsur hâline gelmiş olan *usûl-furû* ayrımını sert bir şekilde eleştirir. Ona göre bu ayrım, sahabe ve tabiîn devrinde bulunmayan ‘bid’at bir ayrım’dır.<sup>21</sup> İbn Teymiyye bu ayrımın ‘Mutezile kaynaklı’ olduğunu iddia eder.<sup>22</sup> Ancak o bu ayrımı bizzat kimlerin icat ettiğini söylemez. Aynı şekilde ayrımı onlardan alıp fıkıh usûlüne sokan kişilerin adını da zikretmez.

İbn Teymiyye’nin bu konudaki iddialarını şöyle özetleyebiliriz: Bazı usûlcüler, fıkıh usûlü eserlerinde ihtilâfın meşruiyetini savunurken Mu’tezilî Anberî’nin (öl. 168/784) ‘ister usûlde ister furûda olsun, her müçtehidin içtihadında isabetli olduğu’ şeklindeki görüşüne atıfta bulunarak *usûl-furû* ayrımını fıkıh usûlüne sokmuşlardır. Oysa ‘bütün içtihatların isabetli olduğu’ kısmı itibarıyla bu görüş, zaten pek çok imam tarafından dile getirilen bir görüştür. Örneğin Ebû Hanife ve Şâfiî ihtilaf konusunda hayli müsamahalıdır. Nitekim onlar *hevâ ehl*inin şehadetini dahi geçerli saymışlar, hatta onların arkasında namaz kılınmasına bile cevaz vermişlerdir. (Tahmin edilebileceği gibi, İbn Teymiyye’nin ‘*hevâ ehl*’inden maksadı, ameli günahlar işleyenlerden ziyade ilk nesillerde bulunmayan bazı görüşler ihdas eden ‘sapkın te’vilciler’dir.) Diğer taraftan Ahmed ve Mâlik diğer iki imamın görüşüne karşı çıkmış olsalar da onların müsamahakârlığını kınamamış, bu görüşlerinden dolayı onları günahkâr saymamıştır. Netice itibarıyla, ihtilafı meşru gören tavırlarına rağmen bu büyük imamlar, *usûl-furû* ayrımı yapmamışlardır! Hâsılı bu görüşü Anberî’den nakletmenin lüzumu yoktur. Çünkü görüşün Anberî tarafından ifade edilmiş biçimi, nakil maksadını aşan bir ziyâde içermektedir. Bu ziyâde ise *usûl-fûru* ayrımıdır.<sup>23</sup> İlk etapta fıkıh usûlüne -istitrâdî olarak- dahil edilen bu ayrım, bazı usûl müellifleri tarafından zamanla iyice genişletilmiş üzerine ciddi sonuçlar yüklenmiştir. Özetlemeye çalıştığımız bu görüşler İbn Teymiyye tarafından pek çok yerde benzer cümlelerle ortaya konmaktadır.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Ebû Hâmid el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min ‘İlmî’l-‘usûl*, ed. Muhammed ‘Abdusselâm ‘Abduşşâfi (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-‘İlmiyye, 1993), 383. Usûlcüler tarafından içtihat işlemini tanımlamak üzere kullanılan kavramlar içerisinde en köklüsü olan *istinbât* ‘kuyudan su çekmek’ anlamına gelmektedir. Kelime, usûl literatüründe Şâfiî’den itibaren yaygın bir şekilde kullanılmıştır. (Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi’î, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Muştafâ el-Bâbî el-Ĥalebî, 1938), 19.) Gerek öncelik gerekse yaygınlık bakımından ikinci sıradaki kavram *istihrâc*’dır. Onu, içtihat faaliyetini nitelemeye kullanan ilk kişi, tespit edebildiğimiz kadarıyla Cassâs’tır. (el-Caşşâs, *el-Fuşûl fi’l-‘usûl*, 3/277.) Hem *meded* (yardım) almak hem de okkadan *midâd* (mürekkep) almak anlamına gelen *istimdâd* ise Gazâlî tarafından birkaç kere kullanılmış (Gazâlî, *Şifâu’l-ğalîl*, 322.) ve zamanla yaygınlaşmıştır. Modern usûl kitapları ve Gazâlî etkisinde yazılan bazı eserleri istisna edersek, *istişâr* kelimesinin sadece Gazâlî tarafından kullanıldığını söyleyebiliriz.

<sup>21</sup> İbn Teymiyye, *el-İstikâme*, 1/3.

<sup>22</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû‘u’l-fetâvâ*, 13/125.

<sup>23</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû‘u’l-fetâvâ*, 13/125-127.

<sup>24</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû‘u’l-fetâvâ*, 13/125-129; İbn Teymiyye, *el-İstikâme*, 1/3-4.

İbn Teymiyye'nin adını vermediği müelliflerin kimler olduğunu tahmin etmek zor değildir. Bilindiği üzere, o kelimciler içinde iki kesimi özellikle hedef alır. Bunlardan ilki Mu'tezile ikincisi ise Eşârîlerdir. Burada, söz konusu ayrımı üreten taraf Mu'tezile olduğuna göre onu onlardan alarak *usûle* dâhil edenler de Eşârîler olmalıdır. Bu bağlamda İbn Teymiyye'nin eleştirilerinin müzmin muhatapları, Bakillânî (öl. 403/1013), Cuveynî (öl. 478/1085) ve Gazâlî'dir. Nitekim önce Bakillânî'nin,<sup>25</sup> daha sonra Cuveynî<sup>26</sup> ve Gazâlî'nin<sup>27</sup> Anberî'den nakille bu ayırmadan bahsettiğini görmekteyiz.

İbn Teymiyye, *usûl-furû* ayrımı konusundaki karşıtlığını zaman içinde benimsemiş olsa gerektir. Çünkü o bazı eserlerinde bu ayırımı metodolojik değerini takdir eden sözler de söyler.<sup>28</sup> Örneğin *Minhâcu's-sunne*'de “furû ve usûl meselelerinde müctehitlerin isabetli veya hatalı sayılmaları ya da günahkâr kabul edilip edilmemeleri” başlığı altında şöyle der: “İnsanın adalet ve ilimle konuşabilmesi için öncelikle küllî asıllara [*’uşûl kulliyye*] sahip olması gerekir. Bu sayede cüzî konular, o asıllara ircâ edilir...”<sup>29</sup> İbn Teymiyye'nin, kendisinden önce bu ayrımı oldukça açık ve kararlı bir şekilde reddeden İbn Hazm'dan etkilenmiş olması muhtemeldir. İbn Hazm şöyle demektedir: “Şeriatın hükümlerinin tamamı aynı seviyededir ve asıldır [*uşûl*].”<sup>30</sup>

*Ashâb-ı hadis*'in bid'at konusundaki söylemleri malumdur. İbn Teymiyye'nin *usûl-furû* ayrımını bid'at olarak nitelemesi ne anlama gelmektedir? Eğer bid'at nitelemesinin gerekçesi, *usûl* ve *furû* kavramlarının ayrı ayrı veya birlikte kullanılmasının şeriat ile sabit olmaması ya da ilk nesillerin örfüne dayanmaması ise bu gerekçe *ulum-ı İslâmîye*'de kullanılan tanım, kavram ve taksimlerin neredeyse tamamı için geçerli olacaktır. Örneğin, rivayetlerin çeşitli açılardan tasnif edilmesi, farklı kavramlarla isimlendirilmesi ve delil değerlerinin kriterlere göre belirlenmesi ne şer'î naslarda ne de ilk asırların dinî-ilmî geleneğinde mevcuttur. Buna rağmen bid'at söylemi bazı selevî yazarların eserlerine de yansımıştır. Örneğin Bekr Ebû Zeyd (öl. 1429/2008), ‘söylenmesi mahzurlu sözler’e dair yazdığı kitapta ‘*usûl ve furû*’ denmesini hoş karşılamamaktadır. Bunun gerekçesini İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'dan yaptığı alıntılarla açıklayan Ebû Zeyd yanlış bir ayırmadan doğru bir şeymiş gibi bahsetmenin aldatıcı olacağını söyler. O, bu ayırımı sebep olduğu yanlış anlayışı şöyle açıklar: “Bu ayırım, zamanla mutasavvıfları hakikat ehli, fukahâyı ise ‘kabuk ehli’ gören zavallı bir söyleme dönüşmüştür. Böylece dinin aslını idrak etmek mutasavvıflara, ehven konularla uğraşmak ise fakihlere has kılınmıştır.”<sup>31</sup>

İbn Hazm ve İbn Teymiyye gibi isimlerde en güçlü ifadesini bulduğumuz *usûl-furû* ayrımı konusundaki karşıtlık, onlar tarafından re’y taraftarı kelamcı ve fakihlere ait bir tasarruf olarak görülmüş olmalıdır. Ayırımı, dinde ‘önemli-önemsiz’ sınıflandırması

<sup>25</sup> Ebû Bekr el-Bâkîllânî, *et-Taqrîb ve'l-irşâdi's-sağîr*, thk. ‘Abdulhamîd b. ‘Alî Ebû Zunejd (Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, 1998), 2/185.

<sup>26</sup> ‘Abdulmelik b. ‘Abdillâh b. Yûsuf el-Cuveynî, *Kitâbu'l-İctihâd min kitâbi't-Telhîş li İmâmî'l-Harameyn*, thk. ‘Abdulhamîd b. ‘Alî Ebû Ebû Zunejd (Beyrut: Dâru'l-‘Ulûmî’s-Şekâfiyye, 1987), 26.

<sup>27</sup> el-Gazâlî, *el-Mustaşfâ*, 348.

<sup>28</sup> Takiyuddîn İbn Teymiyye, *Minhâcu's-sunneti'n-nebeviyye fi nakdi kelâmî's-Şi'ati'l-Kaderiyye* (Riyâd, 1986), 5/87-93; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 23/247.

<sup>29</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcu's-sunne*, 5/84.

<sup>30</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, 8/115.

<sup>31</sup> Bekr b. ‘Abdillâh Ebû Zeyd, *Mu'cemu'l-menâhi'l-lafziyye ve fevâid fi'l-elfâz* (Dâru'l-‘Âşime, 1996), 101.

yapması özellikle reddedilmiştir. Şu hâlde *usûl-furû* ayrımının önceki süreçte nasıl ortaya çıktığı ve geliştiği üzerinde durabiliriz.

### 1.2. Şâfiî'nin Beyan Tanımında Usûl ve Furû

Öncelikle belirtmek gerekir ki içinde *usûl* bulunan *ʿuşûlü'l-fıkh*, her ne kadar ilk defa Şâfiî tarafından tedvin edilmiş ise de onun tarafından kullanılmış değildir. Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 606/1210), Şâfiî'nin fıkıh usûlünü tedvin etmesini Aristo'nun mantığı tedvin etmesine benzetmesi, konuya aşına olan herkesçe malumdur. Biz de konumuz açısından bu iki tedvin arasında şöyle bir benzerlik kuruyoruz: Tıpkı Aristo'nun, mantığı, adını koymadan tedvin etmesi<sup>32</sup> gibi Şâfiî de *ʿuşûlü'l-fıkhı*, adını koymadan tedvin etmiştir.

Şâfiî'nin *ʿuşûlü'l-fıkh* yerine kavramsallaştığı kavram '*beyân*'dır. O *beyân* kelimesini basit anlamıyla kullanmaz. Onun tanımıyla *beyân*, "kökleri (*ʿuşûl*) birleşik, dalları (*furû*) ayrı ayrı olan *mânâları* (*meânî*) kapsayan bir kavramdır (*ism*)."<sup>33</sup> Bu noktada, '*mânâ*' kavramının usûl geleneği içinde hem *nassın anlamı* hem de *kıyasın illeti/hikmeti* için kullanıldığını hatırlamak gerekir. Bu *beyân* tanımına göre ortada bir takım *ma'nâlar* bulunmaktadır. Bu *mânâlar*, ortak asıllardan kaynaklanmakta ve dallar boyunca detaylara doğru sirâyet etmektedir. *Ma'nâ* kavramının hem '*lafzî* anlam'ı hem de '*aklî* anlam'ı içerdiğini düşündüğümüzde bu *mânâların* '*lafzen* ve *aklen* anlaşılan' hükümlere tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Bu da kabaca *nass* ve *icthâh* ikilisini karşımıza çıkarmaktadır. Böylece Şâfiî *beyân* kavramıyla fıkıh usûlünü tanımlamıştır. Fakat bu, ifade gücü ve içeriği bakımından geliştirilmeye muhtaç bir tanımdır.

Şâfiî'nin *usûl* ile *furû* arasında hem *lafzî* hem de *aklî* delalet bulunabileceğine dair yaptığı bu îma önemlidir. Nitekim *beyân* hem açık olma hâlini (*zuhûr*) hem de açık hale getirme eylemini (*izhâr*) ifade etmektedir. Buna göre Şâri'in koyduğu hükümler bir *beyâna* yani '*açıklığa*' sahiptir. Bu açıklık, *nassa* göndermedir. Diğer yandan bu hükümler, aynı zamanda bir kök-dal ilişkisi çerçevesinde '*açıklanabilecek*' bir bütünlüğe sahiptir. Bu açıklanabilirlik ise *icthâda* göndermedir. Burada '*zuhûr*' daha ziyâde kök-hükümlere veya '*kökler*'de (*ʿuşûl*) yer alan hükümlere ait bir durum iken '*izhâr*' dallanan detaylardaki hükümleri ortaya çıkararak (*mużhir*) *icthâda* işaret etmektedir. Kısacası, Şâfiî'nin kullanımında *beyân*, fıkıhın iki kaynağı durumundaki '*açık*' *nass* ve '*açıklayıcı*' *icthâda* ifade etmektedir. Nitekim Şâfiî, *er-Risâle*'de *beyân* kavramının bu ikili açılımını sürekli olarak kullanmaktadır.<sup>34</sup>

Burada Şâfiî'nin *beyân* tanımını, kendisinden sonraki literatürde bulunan bazı açıklamalardan hareketle yorumlamaya çalıştık. Yoksa bu tanım mevcut haliyle biraz kapalıdır. Cassâs (öl. 370/981) da bu tanıma müphem bulur ve söz oyunu içeren bir dokundurmayla onu '*beyânı pek de iyi beyân etmeyen bir beyan*' şeklinde niteler.<sup>35</sup>

Şâfiî'nin *usûl-furû* ilişkisine bakışını netleştirmemize yarayacak başka bir bağlam daha vardır: O, *Cimâ'ul-ilm* adlı eserinde, '*dini bilginin mahiyeti ve kaynakları*' hakkında girdiği bazı tartışmalardan bahseder. Şâfiî'nin bu tartışmalar esnasında karşılaştığı ve çürütmeye çalıştığı fikir şudur: '*Dini bilgilerin ve hükümlerin bazıları kesindir. Bazıları da oldukça*

<sup>32</sup> Christopher Shields, "Aristotle", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023).

<sup>33</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 22.

<sup>34</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 22, 576.

<sup>35</sup> el-Caşşâs, *el-Fuṣûl fi'l-ʿuşûl*, 2/11-12.

ihtilafıdır. Bu ihtilafın nedeni haberlerdir. Dolayısıyla haberleri tümünden reddetmek gerekir!’ Dini bilgiyi, *kat’iyyet* ile özdeşleştirmek isteyen bu fikir karşısında Şâfiî iki tür bilgiyi birbirinden ayırmak gerektiğini söyler. Bunlardan ilki, ‘Müslümanların müşterek bilgisi’dir [*ʿilmu’l-âmmeh*]. İkincisi ise ‘belirli kişilerin veya kesimlerin sahip olduğu bilgi’dir [*ʿilmu’l-hâṣṣa*]. Yani, bu iki bilgi türünün oluşması farklı şartlara tabidir. Herkesçe bilinen ve kabul edilen bilgileri ifade eden en önemli delil, *icmâ’*dir. İcmâ edilmiş konular hakkında ihtilaf, sorun teşkil ederken sadece belirli kimseler tarafından bilinen ve nakledilen bilgiler hakkında ihtilaf mümkündür. İcmâdan bahsedebilmek için ittifakın fiilen gerçekleşmiş olması gerekir. Yani “bu konuda icmâ var” dendiğinde hiç kimsenin “hayır bu konuda icmâ yoktur!” diyememesi gerekir. Böyle bir ittifak ise ancak ‘dini bilginin temel kaynakları’nda [*ʿuṣûlü’l-ʿilm*] yer alan bir şey hakkında mümkündür. Böylece Şâfiî *kat’iyyet* için ortaya sadece bir kriter koymaktadır. O da hüküm hakkında icmâ olmasıdır. Bu hükmün kaynaklarda (Kur’ân ve Sünnet) bulunması ise kriter olmaktan ziyade tabii bir zorunluluktur. Çünkü insanlar, kaynaklarda bulunmayan şeyler hakkında doğal bir şekilde ihtilaf ederler. Kaynaklardan elde edilen bilgilerden dallanan detaylara [*furûu’l-ʿilm*] gelince bunlar hakkında icmâ oluşması da mümkün değildir.<sup>36</sup>

Şâfiî, her ne kadar *ʿuṣûlü’l-fikh* kavramı kullanmamışsa da neredeyse onunla aynı anlama gelecek şekilde *ʿuṣûlü’l-ʿilm* kavramını kullanmıştır. Bu kullanımda *usûl* kelimesi, henüz ‘yorum kurallarını’ kapsamamaktadır; sadece ‘hükmün kaynaklarını’ ifade etmektedir. Şâfiî’de gördüğümüz şekliyle bu ayrımın, itikat vurgulu ‘*furû-ı dîn*’ ve amel vurgulu ‘*usûl-i dîn*’ arasındaki farklılığa da örtülü ve dolaylı şekilde işaret ettiğini söylemek mümkündür. Zira muarız, bilgilerin farklı kesinlik mertebelerinde olduğunu açıklarken Şâfiî’ye hitaben şöyle seslenir:

Kur’ân Arapların lisanıyla indi. Sen de bir Arap’sın! Kur’ân’ın nasıl korunduğunu da gayet iyi biliyorsun. Allah onda farzlar indirmiştir. Eğer Kur’ân konusunda aklı karışmış biri onlar hakkında şüpheye düşse sen onu tevbe etmeye çağırırsın. Tevbe etmezse öldürülmesine hükmedersin... Hal böyleyken insanların bir kere ‘bu farz herkesi kapsar’, başka kere ‘bu farz ise sadece belirli kimseler içindir’ demelerinin nasıl caiz görebilirsin?<sup>37</sup>

Şâfiî’nin muarız ile sürdürdüğü tartışma, en temelde ihtilâf hakkındadır. Muarız, ihtilafın itikadı bozacağı kanaatinde. Şâfiî ise verdiği cevapla *usûl*den (kaynaklar) elde edilen ve hakkında icmâ bulunan bilginin aynı zamanda bir inanç konusu olduğunu; ihtilafa müsait olan *furû* niteliğindeki bilgilerin ise inanç konusu olmadığını ima etmektedir.

Şâfiî’nin *usûl-furû* ikilisine değindiği diğer bir bağlam ise kıyastır. Nitekim kıyas, kaynaklarda sabit olan bilgiler (asl) ile bu bilgilerden dallanan detaylar (fer’) arasında bir ilişki kurar. Bu açıdan Şâfiî kıyasın tarafları için *usûl* ve *furû* kavramını kullanır.<sup>38</sup>

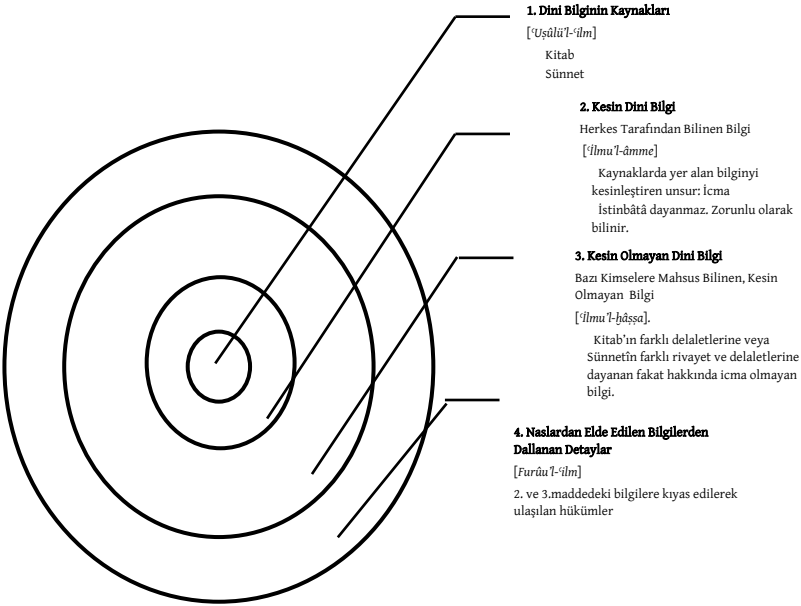
Şâfiî’nin, *usûl* ve *furû* kavramlarını metodolojik bir inşâ bağlamında kullandığı muhakkaktır. Bu kullanımda dikkat çeken şey; dinî bilgiler/hükümler arasında hiyerarşik bir ilişki oluşturmasıdır. Zira hüküm ve kaynak hiyerarşisi, metodolojik tasarımın en önemli unsurlarından biridir. Şâfiî’nin *ilm-i âmmen*in konusu olan *ʿuṣûlü’l-ʿilmi* peygamber

<sup>36</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Cimâ’u’l-ʿilm* (Beirut: Dâru’l-Âṣâr, 2002), 29.

<sup>37</sup> Şâfiî, *Cimâ’u’l-ʿilm*, 4.

<sup>38</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 479.

devrine dayandırdığı ortadadır. *ilm-i hâssanın* konusu olan *furûu'l-ilm* ise belirli kişiler ve durumlar için her daim söz konusu olmaktadır. Bu açıdan Şâfiî'nin usûl-furû ayrımı yapmakla kalmayıp bu ayrımı isimlendirme düzeyinde olmasa dahi içerik olarak önceki dönemlere kadar dayandırdığını söyleyebiliriz.



Şekil 1: Şâfiî'nin Beyân anlayışında Usûl-Furû ilişkisi

## 2. Usûl Kavramının Genişlemesi: Neler Asıldır veya Usûldür?

*Beyân*, Şâfiî'den sonra varlığını sürdürse de onunla kazandığı vurguyu kaybetmiştir. Muhtemelen *beyân* kavramı, daha ziyade ehl-i hadis metodoloji anlayışını kuşatabilecek nitelikte bir kavramdı ve gerek akılcı kelâmcılar gerekse re'yci fâkihler için dar bir perspektif sunmaktaydı. Bu nedenle Usûlcüler, Şâfiî'nin *beyân* kapsamında ele aldığı konuları *delil* ve *usûl* gibi başlıklar altında yeni bakış açılarıyla ele almaya başlamışlardır. Bununla birlikte 'kaynak' kavramını nakille özdeşleştiren anlayış her zaman için belirli derecelerde etkisini sürdürmüştür.

'Uşûlü'l-fıkh kavramına ilk olarak Şâfiî'nin (öl. 344/955) usûl eserinde tesadüf etmekteyiz. O, bu kavramın fıkhın asılları yani 'kaynakları' anlamında kullanıldığını söylemekte bu kaynakların dört tane olduğunu söylemektedir.<sup>39</sup> Müteakiben Cassâs, Ebû Ya'lâ (458/1066) ve Şirâzî (ö 476/1083) gibi âlimler de Kitap, Sünnet, İcma ve Kıyası bir bütün olarak 'uşûlü'l-fıkh kavramı ile ifade etmişlerdir.<sup>40</sup> Aynı kullanımı sürdürenlerden Bâkılânî, 'uşûlü'l-fıkh'ı "mükelleflerin fiilleri ile ilgili hükümlerin elde edildiği bilgi kaynakları [‘uşûlü’l-ilm]” şeklinde tanımlarken<sup>41</sup> Şâfiî'nin kullandığı terimi de korumuştur. Daha doğru bir ifadeyle, Bâkılânî usûlcüler arasında yerleşen 'uşûlü'l-fıkh

<sup>39</sup> Nizâmuddîn eş-Şâfi, 'Uşûlu's-Şâfi, thk. Şeyh Halil el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-‘Arabî, 1982), 1/13.

<sup>40</sup> el-Caşşâs, *el-Fuşûl fi'l-‘uşûl*, 2/69, 71; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-‘Udde fi ‘uşûli'l-fıkh*, thk. Aḥmed b. ‘Alî el-Mubârekî (b.y.: y.y., 1990), 1/70; Ebû İshâk eş-Şirâzî, *el-Luma' fi ‘uşûli'l-fıkh* (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 2003), 6.

<sup>41</sup> el-Bâkılânî, *et-Taḥrîb ve'l-irşâd*, 1/172.

kavramını, Şâfiî'nin kullandığı 'uşûlü'l-'ilm kavramına hizalayarak geleneğin devam ettiğine işaret etmiştir. Şâfiî'nin şekillendirdiği bu kullanıma göre *usûl* henüz içtihat yöntemlerini kapsamamaktadır. Aynı şekilde, bu kullanımda itikat esasları ('uşûlü'd-dîn) da kastedilmemektedir.

Kapsam dışı bırakılan bu iki unsurun fıkıh usûlü tanımına dahil edilmesine Ebu'l-Huseyn el-Basrî'de (öl. 436/1044) tesadüf etmekteyiz. O, 'uşûlü'l-fikh kavramını lügat imkanlarıyla anladığımız takdirde buna hem tevhit ve adalet gibi itikadî esasları hem de 'fikhın delilleri'ni dahil etmemiz gerektiğini söyler.<sup>42</sup> Bu, fıkıh usûlü tanımını genişleten bir perspektiftir. Zira bu perspektife göre, bir taraftan *usûl-i hamse* üzerine kurulu Mutezilî kelimeler örfü; diğer taraftan da usûlü, 'istidlal yollarına' da teşmil eden fukahâ örfü fıkıh usûlü tanımına dahil edilmektedir. Cuveynî, ilk zamanlarında yazdığı *et-Telhiş'de*, 'uşûlü'l-fikh Şâfiî'nin mirasına uygun olarak sadece 'kaynaklar' ile sınırlandırırken sonraki eserlerinde 'istinbat yollarını' da tanıma eklemektedir.<sup>43</sup> Gazâlî de 'uşûlü'l-fikh hem kaynakları hem de delalet yollarını ele alan bir ilim olarak tanımlar.<sup>44</sup>

Debbûsî'nin (öl. 430/1039) fıkıh usûlünün daha argümantatif bir karakter kazanmasındaki katkısı da kayda değer. O, usûl kavramından ziyade *hüccet* kavramı üzerinden ilerler. *Hüccet*'i âyet, delil, illet ve hâl gibi kavramlardan daha kapsamlı bulduğunu belirtir ve fıkıh usûlünü bir 'hüccet ilmi' olarak ele alır. Hüccetleri tasnif ederken söze şöyle başlar: "Hüccetler iki çeşittir: Aklî hüccetler, şer'î hüccetler. Bunların her biri de iki kısımdır: Bilgiyi zorunlu kılanlar ve bilgiyi mümkün kılanlar."<sup>45</sup>

Bütün bu süreçte fıkıh usûlü, fikhın verili kaynakları yanında kelâmî asılları ve içtihat yollarını içeren bir metodolojiye evrilmiştir. Bu, bir taraftan kelâmî ve mantıkî konuları diğer taraftan fikhî meseleleri ve dilbilimsel detayları fıkıh usûlüne celbeden bir değişikliktir. Sem'anî (öl. 489/1096) ve Kelvezânî'nin (öl. 510/1116) ifadelerinden de fıkıh usûlünün mahiyeti konusundaki örfün değiştiği, tanımdaki ağırlığın, 'temel kaynaklar'dan 'ictihat usûlü'ne doğru kaydığı anlaşılmalıdır. Nitekim onlar, "fıkıh usûlünden fikhın kaynakları'nın anlaşılmasının sadece lügavî mânâya dayandığını; yoksa fukahânın bu kavramı, hüküm elde etmeyi sağlayan 'fikh yöntemi' [*tarihu'l-fikh*] anlamında kullandığını" söylerler.<sup>46</sup> Ebu'l-Huseyn el-Basrî, 'usûl temel olarak asılları içermekle birlikte 'istidlâlî de kapsar' diyerek içtihat yöntemlerine yer açmaya çalışırken ondan bir asır sonra usûl dendiğinde öncelikli olarak 'istinbat ilkelerinin' anlaşılmasının söylenmesi, usûl geleneğindeki beyânî hattın burhânî hatta doğru ilerlediğini göstermektedir.

Fahreddîn er-Râzî de fıkıh usûlü tanımını zenginleştiren usûlcülerdendir. O, kaynaklar/deliller ve istidlal yöntemleri yanında istidlalde bulunan kişinin (*el-mustedil*)

<sup>42</sup> Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi 'uşûli'l-fikh*, ed. Hâfil Muhyî'd-dîn el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403h), 1/5.

<sup>43</sup> 'Abdumelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf el-Cuveynî, *el-Varakât fi 'uşûli'l-fikh*, thk. 'Abdullatif Muhammed el-'Abd (Kâhire: t.y., 1977), 9; 'Abdumelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf el-Cuveynî, *el-Burhân fi 'uşûli'l-fikh*, thk. Şalâh b. Muhammed İbn 'Uveyda (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 1/214.

<sup>44</sup> el-Gazâlî, *el-Mustaşfa*, 5.

<sup>45</sup> Ebû Zeyd ed-Debbûsî, *Ta'vîmu'l-edille*, thk. Hâfil Muhyî'd-dîn el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 18-19.

<sup>46</sup> Ebû'l-Muzaffer es-Sem'anî, *Kavâtî'u'l-edille fi'l-'uşûl*, ed. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâ'îl (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 1/21; Ebu'l-Hatâb el-Kelvezânî, *et-Temhîd fi 'uşûli'l-fikh*, thk. Mufid Muhammed Ebû 'Amşe, ts., 1/25.

niteliklerini de ilmin tarifine dahil etmiştir.<sup>47</sup> Bu, sonraki fıkıh usûlü tanımlarında da sabit bir şekilde görülen bir karakteristik bir özellik haline gelmiştir. Alâuddîn es-Semerkândî (öl. 539/1144) ise ‘*ilmu ʿuşûli'l-fikh*’ tabirini kullanan ilk kişidir.<sup>48</sup> Bu iki kavram arasındaki fark son derece önemlidir. Zira *fikh usûlü ilmi*, baştan beri ağırlıklı olarak ‘fikhın kaynakları’ olarak anlaşılmış olan ‘*uşûlü'l-fikh*’ kavramından daha geniştir. Böylece ‘*uşûlü'l-fikh*, *fikh usûlü ilminin* muhtelif kısımlarından biri olarak yerini almıştır. Semerkandî’nin fikh usûlünü bir disiplin olarak vurgulaması üzerinde durulması gereken bir durumdur. Benzer bir şekilde Karâfi’nin (öl. 684/1285) de ‘fikh usûlü kâideleri’ [*kavâidu ʿuşûli'l-fikh*] kavramsallaştırmasını yapan ilk usûlcü olduğunu belirtmek gerekir.<sup>49</sup> Buna göre, fikh usûlü sadece temel kaynaklar ve istidlal ile ilgili konuları ele alıp tasvir eden, tartışan ve detaylandıran bir disiplin olmanın ötesinde kısa cümleler halinde ifade edilebilecek bir takım hüküm çıkarma kâideleri oluşturan bir disiplindir.

Yaklaşık olarak ‘*uşûlü'l-fikh*’ ile eş zamanlı olarak ortaya çıkan ve onun konu içeriğini ve karakterini etkileyen başka bir kavram da ‘*uşûlü'd-dîn*’dir. Zaman içinde Kelâm’ın konusu haline gelen *dinin asılları ve dinin furûu* (‘*uşûlü'd-dîn ve furûu'd-dîn*) arasındaki ayırmadan bahseden ilk kişi literatüre yansıdığı kadarıyla Dârimî’dir (öl. 280/894). O, ‘Allah’ın yüce katlardan (*illiyîn*) semanın en alt semasına nüzul edışı’ ile ilgili rivayetten bahisle şöyle der: “Siz kesin olarak bilmektesiniz ki; bu rivâyetleri biz uydurmadık. Biz onları, insanlara *dinin usûlünü ve furûunu* [*uşûlü'd-dîn ve furûuh*] nakleden imamlardan rivayet ettik.”<sup>50</sup> Dârimî, akla dayalı tevelleri reddederken de şöyle demektedir: “Akıl ile yapılan tevellir [*ma'külât*] konusunda... Resulullah’ın ashabının yaygın bir şekilde anlamış olduğu mânâyı esas alırız. Çünkü vahiy onların arasına inmiştir. Dolayısıyla onlar, vahyin tevilini sizden de bizden de daha iyi bilirler. Onlar ‘*uşûlü'd-dîn*’ konusunda tam bir uyum içerisindediler. Bu konularda ihtilaf etmemişlerdi. Aralarında bidatler ve *ehvâ* zuhur etmemişti.”<sup>51</sup> Görüldüğü üzere Dârimî, *er-Red ʿale'l-Cehmiyye*’den alıntıladığımız bu iki yerde ve alıntılamadığımız başka bir yerde daha<sup>52</sup> ‘*uşûlü'd-dîn*’ kavramını ‘farklı tevellere açık olmayacak kadar kesin olan ve herkes tarafından bilinen ve inanılan konuları’ ifade etmek için kullanmaktadır. Bu, *usûle* ‘kat’î esaslar’ anlamını veren kelimelerin istilâhına yakın bir kullanımdır. Fakat o başka bir kitabında, bazı muteber alimlerin hadis (eser) toplamayı ve onunla delil getirmeyi kerih gördükleri yönündeki iddiaya cevap verirken şöyle demektedir: “Bu, o alimlerin, bu hadisleri (*eserleri*) ‘*uşûlü'd-dîn*’den saymamalarından dolayı değildir... Bu *eserler*, Kur’ân’dan sonra *dinin usûlü ve furûudur* [*uşûlü'd-dîn ve furûuh*].”<sup>53</sup> Dârimî’nin bu kullanımı ise *usûle* ‘kaynaklar’ anlamı veren beyâncî geleneğin istilâhına uygundur. Dârimî, ‘Kurân’dan sonra *dinin usûlü* de furûu da

<sup>47</sup> Faḥruddîn er-Râzî, *el-Maḥsûl*, thk. Tâhâ Câbir el-‘Alvânî (Riyad: Mu’essesetu’r-Risâle, 1997), 1/80.

<sup>48</sup> Alâu’d-dîn es-Semerkândî, *Mizânu’l-ʿuşûl fî netâici’l-ʿukûl*, thk. Muḥammed Zekî ‘Abdilberr (Katar: Maṭâbî‘u’d-Devḥa’l-Hadîşe, 1984), 1.

<sup>49</sup> Şihâbuddîn ʿAḥmed b. İdrîs el-Ḳarâfî, *Nefâʿisu’l-ʿuşûl fî Şerḥi’l-Maḥsûl*, ed. ‘Âdil ʿAḥmed ‘Abdulmevcûd - ‘Alî Muḥammed Muavvaḍ (b.y.: Mektebetu Nizâr Muṣṭafâ el-Bâz, 1995), 1/147.

<sup>50</sup> ‘Uṣmân b. Sa‘îd es-Sicistânî ed-Dârimî, *er-Red ʿale’l-Cehmiyye*, ed. Bedr b. ‘Abdullah el-Bedr (Kuveyt: Dâru İbni’l-Eşîr, ts.), 92.

<sup>51</sup> ed-Dârimî, *er-Red ʿale’l-Cehmiyye*, 124.

<sup>52</sup> ed-Dârimî, *er-Red ʿale’l-Cehmiyye*, 193.

<sup>53</sup> ‘Uṣmân b. Sa‘îd es-Sicistânî ed-Dârimî, *Naḥḍu’d-Dârimî ʿale’l-Merîsi*, ed. Reşîd b. Hasen el-Elmaî (Mektebetu’r-Ruşd, ts.), 2/652-654.

hadistir' diyerek kendisinden ve temsilcisi olduğu *ashâb-ı hadîs* geleneğinden beklenilir bir tavır sergilemektedir.

İçeriği sabit olmamakla birlikte, <sup>3</sup>uşûlü'd-dîn/<sup>3</sup>uşûlü'd-dîyânât kavramı üçüncü asrın ortaları itibariyle kullanımdadır. Bu, hilafet merkezi olan Bağdat'ta Mu'tezile'nin resmi devlet görüşü olarak benimsendiği dönemin (218/833-235/850) hemen sonrasına denk gelmektedir. Genel olarak kelâmî tesirin, özelde ise *usûl-furû* ayırımının kelâmî bir üslupla ele alınışının fıkıh usûlü literatüründeki ilk somut tezahürlerini görmek için Dârimî ile çağdaş sayılabilecek iki usûlcünün eserlerine müracaat etmek durumundayız. Her ikisi de Kâdı lakabı ile meşhur olan bu kişilerden ilki, Ebu't-Tayyib el-Bakillânî (330/941-403/1013) diğeri ise Kâdı Abdulcabbâr el-Hemezânî'dir (320/932-415/1025).

Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*'da felsefi-kelâmî bir temellendirme yapmak ister.<sup>54</sup> O eserinin pek çok yerinde bir miktar kelâmî bilgi verdikten sonra “merak edenler için, bu konuyu <sup>3</sup>uşûlü'd-dîyânât'ta daha geniş bir şekilde ele aldık” diyerek *usûl-i fikh*, *usûl-i dîn* irtibatına dikkat çeker.<sup>55</sup> Kâdı Abdulcabbâr da fıkıh usûlü ile <sup>3</sup>uşûlü'd-dîn'i içiçe ele almıştır. Şerhu'l-*Umed*'den anladığımızı göre o, fıkıh usûlü konularını ele alırken tanım (*had*), sûret, tenakuz, kat'iyet, zannîyet, zorunlu bilgi, mükteşeb bilgi, istikrâ gibi pek çok kelâmî-felsefi-mantıkî terim kullanılmıştır. Kitabın bütününe bakıldığında ise neredeyse tamamen asıl-fer arasındaki illiyet ilişkisine odaklandığı görülür.<sup>56</sup> Ebû'l-Huseyn el-Başrî de *el-Mu'temed*'i telif etme sebebini açıklarken daha önce şerh etmiş olduğu *el-Umed*'in haddinden fazla ‘ince kelim konuları’ [*dağîku'l-kelâm*] içerdiğinden bahseder ve *el-Mu'temed*'i bu tür konulardan arındırarak yazdığını belirtir.<sup>57</sup>

<sup>3</sup>Uşûlü'l-fikh ile <sup>3</sup>uşûlü'd-dîn arasındaki ilişki hiçbir zaman göz ardı edilmemiştir. Fakat aralarındaki ilişkinin mahiyeti ve sınırları konusu tartışmalıdır. Hükme götüren bir disiplinin, felsefe ile ilişkilendirilen bir disiplinle olan irtibatı konusunda ihtiyatlı olma gereği hissedilmiş olsa gerektir. Diğer taraftan fıkıh usûlü kitaplarında kelâmî konulara fazla yer verilmesinin, söz konusu kitapları hukukî realiteye hitap eden dinamizminden uzaklaştırdığı yönünde bir fikir de vardır. Belki de bazılarının nazarında, fıkıh usûlü sadece fetvâ usûlünden ibaret olmalıdır. Bütün bu gerekçeler ve ihtimaller değerlendirmeye açıktır.

Gazâlî, *el-Mustasfâ*'da usûlcülerin bilgi, delil ve nazar tanımlarını ele almakla kalmayıp işi Sofistlere cevap vermeye vardırıdıklarını söyler ve bu durumu fıkıh usûlü ilminin sınırlarını aşmak olarak nitelendirir. Fakat Gazâlî, fıkıh usûlü içerisinde *furû-ı fikh* örneklerinin genişletilmesini de uygun bulmaz. Onun, bu konudaki itidal tavsiyesi şu şekildedir: “Fıkıh usûlünün başka şeylerle karıştırılmasında aşırıya gidildiğini belirttikten sonra ifade edelim ki; biz bunları fıkıh usûlünden tamamen çıkarmayı da uygun bulmuyoruz. Çünkü alışılmış olan şeylerden bir anda kopmak zordur... Biz bu tür şeyler içerisinde, bütün ilimler için faydası aşikâr olanlar ile yetinmeliyiz.”<sup>58</sup> Alâuddîn es-Semerkindî ise hem *usûl-i fikh*'ın hem de *fikh'in*, *usûl-i kelâma* nispetle *furûu* mesabesinde

<sup>54</sup> el-Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/180, 190.

<sup>55</sup> el-Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/255, 259, 269, 352, 368, 376, 428, 431, 438, 2/13, 15, 101, 103, 140, 143, 148, 198, 206.

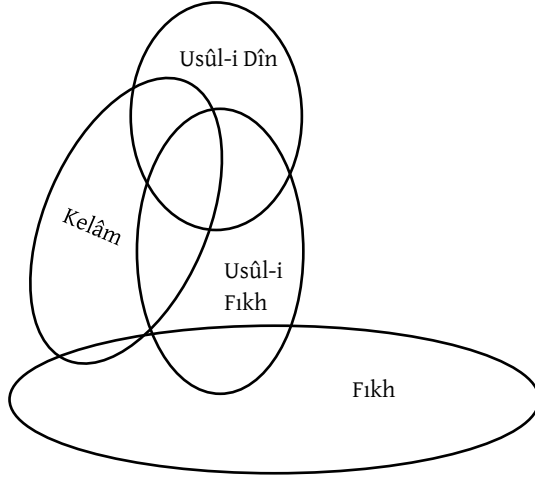
<sup>56</sup> bk. Ebu'l-Huseyn el-Başrî, *Şerhu'l-*Umed**, ed. ‘Abdulhamîd Ebû Zuneyd (Kahire: Dâru'l-Maţba'ati's-Selafiyye, 1410h).

<sup>57</sup> Ebu'l-Huseyn el-Başrî, *el-Mu'temed*, 1/7.

<sup>58</sup> el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ*, 9.



olduğunu söylemektedir.<sup>59</sup> İbn Lahhâm (öl. 803/1401) da fıkıh usûlünün şerîat ilminde, furû ile kelâm arasında 'vâsita' konumunda olduğunu söylerken benzer bir yaklaşım sergilemektedir.<sup>60</sup>



Şekil 2: 'Usûlü'd-Dîn, 'Usûlü'l-Fıkh, Kelâm ve Fıkh arasındaki ilişki

Neticede, hicrî üçüncü asır itibarıyla usûl kavramının dört anlam kazandığı sabittir: 'Fıkhın temel kaynakları', 'kat'î itikat esasları', 'istidlâl yolları', 'kıyasta esas alınan nassa dayalı açık hükümler'. Buna göre *furû* kavramı da sırasıyla şu anlamları kazanmış olmaktadır: 'Temel kaynaklardan elde edilen bilgiler ve hükümler', 'kat'î itikat esasları dışında kalan tartışmaya açık kelâmî ve ameli hükümler', 'içtihâdi hükümler', 'hükmü kıyas yoluyla tespit edilen meseleler'. Bunlar yanında bir de Hanefilere mahsus bir kullanım vardır. Erken dönemlerden itibaren Hanefî mezhebinin üç kurucu imamına ait görüşler için *el-'Usûl* denmiştir.<sup>61</sup> Muhammed eş-Şeybânî'nin kitabına *Kitâbu'l-'aşl* denmesini de bu istilâhın bir tezâhürü olarak görmek mümkündür. Bu kullanıma Kerhî'nin *Risâle*'sinde ve Debûsî'nin *Te'sîsu'n-Nazar*'ında da rastlamaktayız. Bunlara, müteakip dönemlerde iki anlam daha eklenmiştir: Bunlardan ilkinde Şâtıbî'de denk gelmekteyiz. O, hükümlerin dayandığı asıllar (*usûl*) kavramından, 'Şârînin bu hükümleri koymakla gerçekleştirmeyi hedeflediği *maksadlar*'ı anlar. Başka bir deyişle, onun nazarında usûl, *makâsıdu's-şerîadan* ibarettir. Şâtıbî'nin bakışıyla *usûl*, şeriatın üzerinde bir konum kazanmaktadır. Şeriat ahkamı ise bütünüyle *furû* olmaktadır. İkinci anlam ise oldukça moderndir. Klasik İslam araştırmaları bir kenarda tutulursa, *usûl* günümüzde bir söylem ve arayış olarak karşımıza çıkmakta ve Batı bilim geleneğindeki Metodoloji kavramının karşılığı olarak kullanılmaktadır. Bu kullanımda kelimenin çoğul karakteri neredeyse tamamen göz ardı edilmektedir. Metodolojik bir söylem olarak *usûle*, klasik dinî hükümleri meşruiyet ve hikmet çerçevesinde yeni bir söylem gücü ile temellendirme, İslamî bilginin gelişen hayat şartlarına uygunluğunu sağlama ve din, toplum ve siyaset odaklı tartışmalarda fikri bir perspektif sunma gibi işlevler yüklenmektedir.

<sup>59</sup> es-Semerqandî, *Mizânü'l-'usûl*, 1.

<sup>60</sup> İbnü'l-Laḥḥâm, *el-Ḳavâ'id ve'l-fevâ'idü'l-'usûliyye*, 15.

<sup>61</sup> Hâcî Ḥalife, *Keşfu'z-ẓunûn*, 2/1282.

Bu çerçevede, usûl ve furû kavramlarının karşılıklı olarak kazandığı bu anlamlar arasında bazı geçişkenlikler olsa da bunlar tamamen örtüşmemektedir. Dolayısıyla *usûl-furû* ayırımından söz edildiğinde, bağlam son derece önemli hale gelmektedir.

### 3. Usûl-Furû Ayırımının Kriterleri ve Sonuçları

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, kelimelerin lügat anlamına uygun olarak, ‘usûl’ün kaynaklar; ‘furû’ün ise dini hükümlerle ilgili ‘detaylar’ olarak birbirinden ayrılması Şâfiî’den itibaren oldukça yaygındır. Ancak usûl geleneği içerisinde bu ayrımı farklı kriterlere dayandırmak isteyen usûlcüler olmuştur.

Bâkîllânî, Ebu’l-Huseyn el-Basrî, Cuveynî ve Şîrâzî gibi kelamcı usûlcüler *usûl-furû* ayırımında daha çok kat’iyyet-zannîyyet ilişkisine odaklanmışlardır. Ebû’l-Huseyn el-Basri, *şehâdet-rivâyet* farkı bağlamında “*Şerîatin furûu* konusunda haber-i vâhid ile amel etmek mümkün ise *usûlü* konusunda da hâber-i vâhid ile amel etmek câizdir.” diyenlere şu soruyu sormaktadır: “*Usûl* diyerek ne kastediyorsunuz?” O, bu soruya verilmesi muhtemel cevapları da yine kendi sıralamaktadır: “Eğer ‘kastımız, beş vakit namaz ve Ramazan orucu gibi şeylerdir.’ derlerse... ya da ‘kastımız, tevhid ve Allah’ın adaleti gibi esaslardır.’ derlerse...” İçinde *usûl* kavramı geçen bir tartışmada, bir usûlcünün başka usûlcülere bu kavramla ne kastettiklerini sorması hayli dikkat çekicidir. el-Basrî, verilmesi muhtemel iki cevabı da eleştirmekte ve ‘usûl’ün doğru anlamını kendi açısından şöyle açıklamaktadır: “Şerîatin usûlü, farzîyeti kat’î olarak bilinen hususlardır.”<sup>62</sup> Buna göre usûl, dinin kesin bilgileridir.

Cuveynî de bazı *usûl* tanımlarını eleştirdikten sonra kendi tanımını yapar: “İster *akliyyâta* dayansın ister dayanmasın; hakkında sabit şer’î hüküm bulunan ve ihtilaf edilmesi haram olan meseleler, *usûldür*.”<sup>63</sup> Şîrâzî ise aynı bakış açısını, ihtilafa açık olup olmama üzerinden ifade etmiştir. Ona göre *usûlü usûl* yapan şey, kesin delillere dayanmasıdır. Bu açıdan *usûl* söz konusu olduğunda, hüküm tektir; dolayısıyla müçtehitlerin bunlar hakkındaki farklı görüşlerinin hep birden doğru olması mümkün değildir. *Furûun* delilleri ise kat’î değildir. Bunlar hakkında şeriatın birden fazla hükmü olabilir. Müçtehitlerin her biri bunlardan birine isabet etmiş olur.<sup>64</sup>

Kelamcıların, ‘kat’î inanç esasları’ ve ‘kat’î bilgi’ hakkında yoğunlaştıkları malumdur. Usûlü, ‘kat’iyyet’ ile özdeşleştiren bu yaklaşım, cüz’î meseleleri ‘bir üst prensibe’ giderek çözme ihtiyacı duyan fıkha uygun gözükmemektedir. Fıkıh usûlünü, kat’î olarak tanımlamak kelâmî bir etki taşımaktadır. Onlar usûl-i dîn bağlamındaki kat’îliği, usûl-i fikh bağlamında da görmek istemektedirler. Söylem düzeyinde bunu söylemek mümkün olsa da pratik olarak bakıldığında, fıkıh açısından *zannîyyet* hayli muteberdir. Bu nedenle kelamcı usûlcülerden farklı olarak, bazı usûlcüler fıkıh usûlünü *zannî bir alan* olarak tanımlar. Mesela İbn Akîl (öl. 513/1119), “fıkıh usûlü için, *kat’iyyât* aranmaz” demektedir.<sup>65</sup> Başka bir yerde de “<sup>2</sup>Uşûlü’l-fikh, bize göre ‘ilm (kesin bilgi) mertebesine yükselmez. Çünkü

<sup>62</sup> Ebu’l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu’temed*, 2/103.

<sup>63</sup> Abdulmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cuveynî, *et-Telhîş fi ’uşûli’l-fikh*, thk. ‘Abdullâh Cevlem en-Nibâli - Beşîr Aḥmed el-‘Umerî (Beyrut: Dâru’l-Beşâ’iri’l-İslâmiyye, ts.), 3/332.

<sup>64</sup> Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *et-Tebsîra fi ’uşûli’l-fikh*, thk. Muhammed Ḥasen Heyto (Dimeşk: Dâru’l-Fikr, 1980), 497.

<sup>65</sup> Ebû’l-Vefâ İbn Akîl, *el-Vâdîh fi ’uşûli’l-fikh*, thk. ‘Abdullah b. ‘Abdulmuḥsîn et-Türkî (Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, 1999), 3/110.

o ‘uşûlü’*d-dîn* değildir; geliş yolları kat’î değildir.” der.<sup>66</sup> Karâfi de Ebu’l-Huseyn el-Basrî’nin ‘uşûlü’*l-fikh*’i kat’î görerek onu ‘uşûlü’*d-dîne* ilhak ettiğini ve bundan dolayı da ‘uşûlü’*l-fikh*’da taklidi câiz görmediğini belirtir. Ancak bu görüşü doğru bulmaz: “Fakat bilmelisin ki; fıkıh usûlünde, kaynak oluşuna dair zayıflık bulunan bazı meseleler vardır... Kaldı ki biz *usûl-i dîn* alanında yanlış görüşler ileri sürenleri bile günahkar kabul etmemekteyiz. Mesela ‘*araz*, iki zaman bâkîdir’ veya ‘boşluk (*halâ*) yoktur, doluluk (*milâ*) vardır’ diyenleri günahkar saymayız.”<sup>67</sup> Kârâfi, şunu kast etmektedir: Kat’iyyeti kategorik olarak ne *usûl-i fikh* ile ne de *usûl-i dîn* özdeşleştirebiliriz. Bu iki alan hakkında ileri sürülen bazı şeyler kat’î delillere dayanmaz.

Karâfi, “‘uşûlü’*l-fikh* kâidelerinin tamamı kat’îdir.”<sup>68</sup> diyerek *usûl-i dîne* ve de *usûl-i fihka* uygun bulmadığı ‘kategorik kat’îlik’ vasfını ‘kavâid’e uygun bulmaktadır. Bu, aynı zamanda onun ‘fıkıh usûlü’ ile ‘fıkıh usûlü kaideleri’ arasında fark gözettiği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Karâfi’nin gözünden şöyle söyleyebiliriz: Fıkıh usûlünün ıstılahlarında, tanımlarında, delillerinde ve bazı meselelerinde *kat’iyyet* bulunmayabilir. Ancak *istikrâ* ile sabit olan usûl kâideleri kat’îdir.<sup>69</sup> Bilindiği üzere Karâfi, usûl geleneğinde *kavâid* konusunu çok detaylı bir şekilde ele alan ilk usûlcüdür. Bu açıdan kat’iyyet konusuna yaklaşımında *kavâidi* merkeze alması şaşırtıcı değildir. Necmedîn et-Tûfi de “Fıkıh usûlü, ekseriyyetle kat’î değildir.” diyerek benzer bir düşünce serdetmiştir.<sup>70</sup>

Usûlün *kat’iyyeti-zannîyyeti* konusundaki en güçlü cümle muhtemelen Şâtîbî’ye aittir. O, el-*Muvâfakât*’ın birinci mukaddimesine şöyle başlar: “‘Dinde fikhın’ asılları, kat’îdir; zannî değildir. [أصول الفقه في الدين قطعية]”<sup>71</sup> Ancak daha önce de belirttiğimiz üzere Şâtîbî, burada herkesçe bilinen ‘fıkıh usûlü’nü kastetmemektedir. Onun kastettiği, ‘*dinde fikh*’ın yani dini hükümleri doğru ve derin bir şekilde anlamının dayandığı küllî makâsîd ilkeleridir.

Kat’iyyet bazen ‘ilm’ kavramı ile ifade edilmektedir. *İlm*’i haber olarak gören *ashab-ı hadîs* ıstılahından farklı olarak Kelam ıstılahında, ‘ilm sıradan bir malumatın ötesinde kesin bilgiye tekabül etmektedir. Buna göre bilgi, dış dünyada söylenen veya nakledilen bir şey (*sem’îyyât*) olmanın ötesinde *zihni bir durum*dur. Bu zihni durum *ikrar*, tasdik, itikat, ma’rifet, idrak gibi pek çok kelime ile açıklanmıştır. Açıkçası bu bilgi tanımı, Plato’ya nispetle<sup>72</sup> Grek felsefesinden İslam düşüncesine geçmiş ve gerek Müslüman filozoflarca gerekse kelimciler ve usûlcüler tarafından kullanılmıştır. Hatta bu geleneğe uygun olarak bir tür temel başlangıç verisi olarak ele alınmıştır. Bu geleneğin fıkıh usûlü içerisindeki ilk temsilcilerinden biri olan Bakillânî de eserinin başında bilgi tanımı ve türlerini detaylı bir şekilde ele alır.<sup>73</sup>

Usûl’de kesinlik aramak, onu ispat silsilesinin temeli olarak gören kelâmî-felsefi yönleme ait bir özelliktir. Bu anlamda tevhid, nübüvvet dahil olmak üzere kesinliğe

<sup>66</sup> İbn ‘Aqîl, *el-Vâdîh*, 2/509, 4/132.

<sup>67</sup> el-Ķarâfi, *Nefâisu’l-‘uşûl*, 1/161.

<sup>68</sup> el-Ķarâfi, *Nefâisu’l-‘uşûl*, 1/147.

<sup>69</sup> el-Ķarâfi, *Nefâisu’l-‘uşûl*, 1/162, 6/2583.

<sup>70</sup> Suleymân b. ‘Abdulkavî et-Ṭûfi, *Şerhu Muhtasari’r-Ravḍa*, thk. ‘Abdullah b. ‘Abdulmuhsîn et-Türki (b.y.: Muessetu Risâle, 1987), 3/616.

<sup>71</sup> eṣ-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1/17.

<sup>72</sup> Sophie-Grace Chappell, “Plato on Knowledge in the Theaetetus”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2024).

<sup>73</sup> el-Bâkîllânî, *et-Taḳrîb ve’l-irşâd*, 1/176-198.

dayanması gereken esaslar *ihbâr* niteliğindeki semiyât ile ispat edilemez. Çünkü *sem'iyât*, kesin değildir. Kesin asıllara dayandığı ispat edilmeyen sem'iyâta, kat'iyet isnadı, ancak inanç müntesiplerinin sübjektif inançlarına bağlanabilir. Aynı eğilimdeki Cuveynî de “*ilm* ifade etmeyen şeyler *'uşûlül-fıkh* ilmine dahil midir?” sorusuna cevap verirken şöyle der: “Tahkik ehlinin kabul ettiği şudur: Bir meselede *ilme* (kesin bilgi) ulaşılamıyorsa o mesele *usûle* dahil değildir.”<sup>74</sup> Kat'iyet kavramını ifade etmek üzere yakîniyyât, akliyyât, bediyyât gibi kavramların kullanıldığını da belirtmek gerekir. Bütün bunlara karşılık zânniyyât yerine de amelîyyât, haberiyyât, sem'iyât gibi kavramlar kullanılabilir.

Yukarıda ifade ettiğimiz ‘dindar psikolojisi’ açısından ‘zanniyet’ hâlâ sorundur. Acaba zanniyetin işlevsel varlığını muhafaza etmekle birlikte onu kat'iyete dönüştüren bir çare bulunabilir mi? Kelamcı usûlcüler, hükmün kaynaklarını ‘kat’î olarak nitelemekle bunlardan elde edilen hükümlerin kat’î olmasını sağlayamamışlardır. Fıkıh usûlünün zannilik içerebileceğini kabul eden usûlcüler açısından bakıldığında ise böyle bir usûlden elde edilecek amelî hükümler büyük oranda zannî olacaktır. Nitekim “fıkhın, zan nev’inden” [*el-fıkh min bâbi'z-zunûn*] olduğu<sup>75</sup> Zâhiriler gibi bazı kesimler hariç neredeyse herkes tarafından kabul edilmektedir. Bazı usûlcüler bunu şu şekilde çözmeye çalışmışlardır: ‘Fıkhın dayandığı delillerin çoğu zannîdir. Dolayısıyla zannîlikten kurtulmak mümkün değildir. Fakat müctehidin bu delillere uyması ve elde ettiği zanna göre amel etmesinin vacip olduğu kat’îdir. Dolayısıyla zannî de olsa bu hükümlere uymak gerektiği kesindir.’<sup>76</sup> Subkî bunu mantıkî bir argümana dönüştürür:

Vitir namazı, binek üzerinde kılınabilir.

Binek üzerinde, ancak sünnet olan namazlar kılınabilir.

Öyleyse vitir namazı sünnettir.

Birinci önerme haber-i vahid ile sabittir. İkinci haber ise *istikrâya* dayanır. Bunların ikisi de zannîdir. Dolayısıyla iki zannî hükümden çıkarılan sonuç da zannî'dir. Bu, hükme ulaşırken (yolda) kaçınılmaz bir şekilde karşılaşılan bir zandır. İnsanların çoğu, bu neticeye ulaşmakla yetinmekte ve bu yapılanın “fıkh” olduğuna inanmaktadırlar. Çünkü sadece bu kadarıyla bakılınca fıkh zannî gibi görülür. Ancak *zan* güvenilecek bir şey olmadığı için usûlcüler bu kadarıyla yetinmez. Bu nedenle onlar yukarıdaki zannî istidlâli, kat'îleştirme üzere ikinci bir kıyas daha yaparlar:

Vitir namazının sünnet oluşu, zannîdir.

Sünnet oluşu zannî olan her şey, bu zanna sahip olan kişi açısından sünnettir.

Burada her iki mukaddime de kat'îdir. Çünkü, bir müctehidin ictihadının kendisini ulaştırdığı hükmün kendisi ve kendisini taklid edenler için Allah'ın hükmü olduğuna dair icma vardır.<sup>77</sup>

Zanniyeti bu yolla kat'iyete dönüştürmek, fıkhıdaki ‘şek haline rağmen yakîni devam ettirme’ kodlamasına benzemektedir. Buna göre bir kimse abdest aldığından kesin olarak eminse fakat daha sonra bu abdestin bozulduğundan şüphe ederse şu şekilde

<sup>74</sup> el-Cuveynî, *et-Telhîş*, 1/106-107.

<sup>75</sup> el-Cuveynî, *el-Burhân*, 1/8.; Faḥruddîn er-Râzî, *el-Maḥsûl*, 1/78.

<sup>76</sup> el-Cuveynî, *el-Burhân*, 1/9; Faḥruddîn er-Râzî, *el-Maḥsûl*, 1/78; Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ fi 'uşûlil-fıkh* (Kâhire: Dâru'l-Ketbî, ts.), 1/42; Taḳiyuddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 1/38.

<sup>77</sup> Taḳiyuddîn es-Subkî, *el-İbhâc*, 1/39.

davranmalıdır: Eğer abdestinin bozulduğuna dair kanıtı yok ise abdesti geçerli sayılır. Şüphesi kişinin içini kemirse de hatta abdesti gerçekten de bozulmuş olsa da kendisini abdestli saymak zorundadır. Çünkü bu durumda şüpheye itibar edilmemesi gerektiği kat'îdir. Usûlcüler dindar psikolojisini zan halinden kat'iyete doğru yönlendirirlerken fakihler de takıntılı psikolojileri şüphe halinden *yakîn* haline çevirmeye çalışmaktadırlar.

Gazâlî “kat'iyet üç kısımdır.” diyerek başladığı sözlerinin devamında kelâmî, usûlî ve fikhî kat'iyetlerden bahseder. Usûlî kat'iyetler arasında şunları sayar: İcmâin hücciyeti, kıyasın hücciyeti, haber-i vâhidin hücciyeti. Gazâlînin bu ayırım üzerine yaptığı yorum da zanniyeti kat'iyete çevirme eğiliminin yansımasıdır. O şöyle der: “Bunlardan her biri kendi içinde zannî olsa da hücciyetleri kat'îdir. Yine, bir müçtehit belirli bir devirde oluşmuş bir icmaa, muhelefet etmeyi caiz görse ve bu görüşüne dayanarak böyle bir icmaa karşı çıksa buna hakkı vardır. Her ne kadar o müçtehidin bu yaklaşımı bazı zannî çıkarımlara dayansa da bu ilke, usûl açısından kat'îdir.”<sup>78</sup>

Zânnî de olsa sayılan delillere uymanın usûlî bir kat'iyet oluşu, hakim kendi nezdinde adil gördüğü kimselerin şehâdetine göre hükmetmekle memur olması üzerinden de açıklanmıştır.<sup>79</sup> Yani, şahitlerin yalan söyleme ihtimali (zanniyet) ortadan kalkmasa da hâkimin onların sözünü dikkate alması kat'î bir hükümdür.

İbn Teymiyye, *usûl-furû* ayırımında başvuru kriterlerin hiçbirini sağlam bulmaz. Onun belirttiğine göre *furû* kapsamına giren şeylerin pek çoğu kat'îdir. Usûl kapsamında ele alınan şeylerin çoğu ise -hiç değilse bazı kimselere göre- zannîdir. Kaldı ki bir şeyin kat'î ya da zannî olması izâfîdir.<sup>80</sup>

İbn Teymiyye, *usûl-furû* ayırımının *ilmîyyât-amelîyyât* ayırımı olarak ifade edilmesine de karşı çıkar. Çünkü *amelî* hüküm olmasına rağmen namaz, oruç, hac gibi ibadetler kesin bilgi ifade eden haberlere dayanır. Aynı şekilde ‘usûlî, *kat'îyyât*; *furû* ise *sem'îyyât* olarak gören açıklamaları da reddeder. İbn Teymiyye'nin bunlar karşısındaki alternatif açıklaması şudur: *Usûl-furû* ayırımı yapmaksızın herkes Allah'ın hükmüne ulaşmaya çalışmalıdır. Samimi gayretine rağmen hükme ulaşamayanların mazur.<sup>81</sup>

## Sonuç

Peygamber sonrası dönemin hemen ardından ortaya çıkan ve günümüze kadar varlığını sürdüren en önemli teolojik problem ihtilâftır. Bir inanç sisteminin mensupları arasında belirli düzeyde ihtilaf olması doğal olduğu kadar kaçınılmazdır. Fakat niteliğine ve derinliğine bağlı olmakla birlikte, ihtilaf dinin aslî karakterini bozabilir; hatta din içinde birbirine zıt mezhepler ortaya çıkabilir. Hatta bu mezheplerin bazıları zamanla farklı bir din hüviyetinde ortaya çıkabilir veya öyle görülebilir. Bu sadece teolojik bir sorun değildir. Din birliğinin, inanç istikrarının, din-toplum-siyaset ilişkilerinin sağlıklı bir temele oturtulamamasının çok ciddi sosyo-politik sonuçları da vardır.

Öte yandan ihtilâf, riskler taşıdığı kadar imkanlar da getirir. Nitekim ihtilaf farklılık, dinamizm, zenginlik ve teşebbüs çeşitliliği sağlar. Tekçilik ile birlik kavramları birbirine

<sup>78</sup> el-Gazâlî, *el-Mustaşfâ*, 348.

<sup>79</sup> Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *’Usûlu’s-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1973), 1/326; Ebû 'Abdillâh el-Mâzerî, *İdâhu'l-maḥşûl min burhân'l-’uşûl*, thk. 'Ammâr et-Ṭâlibî (Tunus: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2001), 446.

<sup>80</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'û'l-fetâvâ*, 23/247.

<sup>81</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'û'l-fetâvâ*, 23/247.

benzene de işlevsel olarak bakıldığında birbirinin karşıtıdır. Tekçilik ihtilafı, çeşitliliği, fikri zenginliği yok ederek belirli bir ortodoksi etrafında toplanmayı hedefler. Birlik ise çeşitlilik halinde ortak hedef etrafında buluşmayı ifade eder. Usûl'ün sağlamayı hedeflediği şeylerden biri de toplumsal boyutlarıyla tevhit. Fakat teolojik ve sosyopolitik karakterli bu tevhit, tek hakikatli bir tekçiliğe mi dayanmalıdır yoksa çokluk halindeki bir birliğe mi? Doğrusu tek hakikatli bir anlayış, 'tek' olmayı hedeflerken çoğunlukla 'bir' olmayı ıskalar.

Toplumların tevarüs ettikleri ahlaki, dini, siyasi, kültürel bir gelenekleri vardır. Bu gelenek, bugün için de en önemli referans durumundadır. Gelenekler, saygı duyulan bir köken bilinci oluşturur. Köken bilinciyle oluşan ilkeler ve ülküler adeta mukaddes bir değer olarak varlığını sürdürmekle birlikte yeni şartlar karşısında yorumlanarak değişir ve çeşitlenir. Bu durum, İslamî gelenek için de geçerlidir.

İhtilâfın doğurduğu risklerin ve imkanların birlikte değerlendirilmesi birçok yönlü bir norm siyasetini gerekli kılar. Bu, hukuk anlayışının ötesinde bir ahlak, fayda, insan, metafizik, toplum anlayışıdır. Metodolojinin en önemli vazifesi, bu norm siyasetini sağlamaktır. Etkileri ulûm-ı İslâmiyenin tamamına yayılan *usûl-furû* ayrımı, bu norm siyasetinin en önemli mihverlerinden biridir. *Usûl-furû* ayrımı, özellikle Kelam, Fıkıh ve Usûl disiplinlerinde omurga mesabesindedir. Özellikle Kelam ve Fıkıh usûlü, *asılları* konu edinirken fıkıh furûa münhasır kalmıştır. Diğer taraftan, daha geniş bir algıyla, nasslar birer asıl iken bunların tefsiri veya şerhi furûa yakındır. Makasıdı yaklaşımla bakıldığında ise toplumun zarurî maslahatları birer asıl durumundayken, zarurî derecesine ulaşmamakla birlikte hayatı rahatlatan, kolaylaştıran ve güzelleştiren tekмили ve tahsîni maslahatlar fer'î unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Makasid geleneğinde *usûl* kavramı nassdan maslahata doğru evirilerek başka bir paradigma oluşturmuştur. Açıkça söylemek gerekirse, kıyas bağlamında *maslahat* furûa dahilken makasid bağlamında *asıl* konumuna gelmiştir.

*Usûl-furû* ayrımı üzerine son derece geniş ve zengin bir düşünce alanı açılması, genel düşünce tarihi bakımından da başlı başına kıymetlidir. Çünkü, bu ayrım değerler ve çıktılar üzerine uzun soluklu, dinamik bir tartışma mekanizması açılması gerektiğine dair bir farkındalık göstergesidir. Hatta bu farkındalık realiteye de yansımış ve konu hakkında zengin bir literatür oluşmuştur. Bu anlamda *Usûl-furû* ayrımının, beşerî tecrübeyi (akıl, içtihad, maslahat, örf, zaruret, meşakkat) metodolojiye dahil etmenin formülü olduğunu söyleyebiliriz.

Bu ayrım, usûlü sabite ile furûu ise değişkenle özdeşleştirmektedir. Bu, usûlde hata yapanlar ile furûda hata yapanları birbirinden ayırmak anlamına gelir. Aynı şekilde her iki alanın bilgi edinme yollarının da birbirinden ayrılması demektir. Ehl-i hadis, her zaman için nakli bir asıl olarak kabul ederken makasidçi yaklaşım, nassların da esas olan üst küllî ilkeleri birer asıl olarak görmeye çalışmaktadır.

*Usûl-furû* ayrımı; kimi zaman kaynak hiyerarşisine dair bir ayrımdır. Kimi zaman dinin hükümlerinin itikadî ve amelî niteliğine dair bir ayrımdır. Bazen bu ayrım ile metodolojinin verili unsurları ile çıktıları arasındaki ilişki kastedilir. Bazen *usûl* içtihad, teville, ihtilâfa kapalı mutlak hatta ilâhî bir alan olarak nitelendirilirken bazen de tevhit, nübüvvet, haşır, adalet gibi kavramların ispatında kullanılan evrensel düşünce yasaları anlamında kullanılmaktadır. Bu anlamsal çeşitliliğin zaman içinde oluştuğunu

söyleyebiliriz. Ancak usûl-furû ayrımının en çok *kat'iyyet-zanniyet* ayrımı ile özdeşleştiğini söyleyebiliriz. Belirtmek gerekir ki; usûl literatüründe *kat'î-zannî* kavramları iki farklı geleneğin etkisinde kullanılmaktadır. Birinci gelenek dinî gelenektir. Bu bağlamdaki *kat'iyyet*, sübut, delâlet ve ittibâ gerekliliği açısından bir gereklilik ifade eder. Felsefe-kelâm geleneği açısından ise akliyyât, yakîniyyât, ilmiyyât ve bedîhiyyat gibi kavramlarla ifade edilen *kat'iyyet* ise göreceli olmayan 'zatında zorunlu bilgi'yi ortaya koymaya çalışır. Bu perspektif, usûlü felsefeye bağlamaktadır.

*Usûl-furû* ayrımı ilk usûlcülerden itibaren benimsenen bir kabuldür. Bununla birlikte *ehl-i hadis* cenahının iki polemikçi figürü tarafından bu ayrıma yönelik bazı eleştiriler yöneltmiştir. Bunların biri İbn Hazm diğeri ise İbn Teymiyye'dir. İbn Hazm, Zâhiri düşünce çerçevesinde usûlü naslara indirgemektedir. Zaten 'zanniyetin din dışına kovulması' onun düşünce projesinin en temel umdelerinden biridir. Diğer figür olan İbn Teymiyye ise eleştirilerini tedrici olarak geliştirmiş gibidir. O, ilk zamanlarda benimsediği *usûl-furû* ayrımına karşı sonraki eserlerinde eleştirel argümanlar ileri sürmüştür. İbn Teymiyye, 'bid'at' olarak gördüğü bu ayrımın ilk önce Mu'tezile tarafından yapıldığını daha sonra da Eş'ârî usûlcüler tarafından yayıldığını belirtir. Onların *kat'iyyet* vasfını 'felsefî-kelâmî usûl'e yakıştırdıklarını dini ahkamı ise daha ziyade *furûât* ile özdeşleştirdiklerini belirtir.

Doğrusu, peygamber dönemi meşruiyet kriterleri ile peygamber sonrası meşruiyet şartları farklılaşmıştır. Eğer meşruiyet sadece vahiy döneminde aranacak olursa; ulûm-ı İslamiye'de ortaya konan pek çok tanımın, taksim, şartın, hükmün, usûlün ve kâidenin meşruiyeti ortadan kalkacaktır. Zâten usûl-furû ayrımı, yapısı gereği zaman içinde gelişen ve varlık meşruiyetini zamanın ilerlemesinden alan bir ayrımdır.

**Kaynakça | References**

- Bağdâdî, el-Ḥatîb. *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*. ed. Ebû 'Abdirrahman 'Âdil b. Yûsuf el-Ġazzâvî. 2 Cilt. es-Su'udiyeye: Dâr İbni'l-Cevzî, 1421h.
- Bâkıllânî, Ebû Bekr. *et-Taḳrîb ve'l-irşâdî's-şagîr*. thk. 'Abdulḥamîd b. 'Alî Ebû Zuneyd. 3 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2. Basım, 1998.
- Buhûtî, Manşûr b. Yûnus. *Keşşâfu'l-ḳınâ' 'an Metni'l-İḳnâ'*. 6 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1997.
- Caşşâş, Ebû Bekr. 'Alî. *el-Fuṣûl fi'l-ʿuṣûl*. ed. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâfî'l-Kuveytiyye, 2. Basım, 1994.
- Chappell, Sophie-Grace. "Plato on Knowledge in the Theaetetus". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman. Metaphysics Research Lab, Stanford University, Spring 2024., 2024.  
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/plato-theaetetus/>
- Cuveynî, 'Abdumelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fi ʿuṣûli'l-fıḳh*. thk. Şalâh b. Muḥammed İbn 'Uveyḏa. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1997.
- Cuveynî, 'Abdumelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf. *el-Varâḳât fi ʿuṣûli'l-fıḳh*. thk. 'Abdullatîf Muḥammed el-'Abd. Ḳâhire: ts., 1977.
- Cuveynî, 'Abdumelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf. *et-Telḥîs fi ʿuṣûli'l-fıḳh*. thk. 'Abdullâh Cevlem en-Nibâli - Beşîr Aḥmed el-'Umerî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, ts.
- Cuveynî, 'Abdumelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf. *Kitâbu'l-İctihâd min kitâbi't-Telḥîs li İmâmî'l-Ḥarameyn*. thk. 'Abdulḥamîd b. 'Alî Ebû Ebû Zuneyd. Beyrut: Dâru'l-'Ulûmi's-Şekâfiyye, 1987.
- Dârimî, 'Uṣmân b. Sa'îd es-Sicistânî. *Naḳdu'd-Dârimî 'ale'l-Merîsî*. ed. Reşîd b. Hasen el-Elmaî. 2 Cilt. Mektebetu'r-Ruşd, ts.
- Dârimî, 'Uṣmân b. Sa'îd es-Sicistânî. *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*. ed. Bedr b. 'Abdullah el-Bedr. Kuveyt: Dâru İbni'l-Eşîr, 2. Basım, ts.
- Debûsî, Ebû Zeyd. *Taḳvîmu'l-edille*. thk. Ḥalîl Muḥyi'd-dîn el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2001.
- Ebû Ya'lá el-Ferrâ', Muḥammed b. Ḥuseyn. *el-'Udde fi ʿuṣûli'l-fıḳh*. thk. Aḥmed b. 'Alî el-Mubârekî. 5 Cilt. b.y.: y.y., 2. Basım, 1990.
- Ebû Zeyd, Bekr b. 'Abdillâh. *Mu'cemu'l-menâhi'l-lafziyye ve fevâid fi'l-elfâz*. Dâru'l-'Âşime, 3. Basım, 1996.
- Ebu'l-Ḥuseyn el-Başrî, Muḥammed b. 'Alî. *el-Mu'temed fi ʿuṣûli'l-fıḳh*. ed. Ḥalîl Muḥyi'd-dîn el-Meys. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1403h.
- Ebu'l-Ḥuseyn el-Başrî, Muḥammed b. 'Alî. *Şerḥu'l-'Umed*. ed. 'Abdulḥamîd b. 'Alî Ebû Zuneyd. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maṭba'ati's-Selefiyye, 1410h.
- Ebyârî, 'Alî b. İsmâ'îl. *et-Taḥkîk ve'l-beyân fi şerḥi'l-Burhân fi ʿuṣûli'l-fıḳh*. thk. 'Alî b. 'Abdurrahman el-Cezâ'irî. 4 Cilt. Kuveyt: Dâru'd-Diyâ', 2013.
- ez-Zuhrî, İbn Sa'd. *et-Taḳâḳātu'ul-kebîr*. ed. 'Alî Muḥammed 'Umer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Ḥâncî, 2001.
- er-Râzî, Faḥruddîn. *el-Maḥsûl*. thk. Tâhâ Câbir el-'Alvânî. 6 Cilt. Riyad: Mu'essesetu'r-Risâle, 3. Basım, 1997.
- Ferîd Vecdî, Muḥammed. "Lâ ḥilâfe fi'd-dîni'l-ḥaḳ". *Risâletu'l-İslâm*.



- Ğazâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-üşûl*. ed. Muḥammed 'Abdusselâm 'Abduşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1993.
- Ğazâlî, Ebû Hâmid. *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Ğazâlî, Ebû Hâmid. *Şifâ'u'l-ğalîl fi beyâni's-şibh ve'l-muḥîl ve mesâliku't-ta'lîl*. thk. Hamdî el-Kebîsî. Bağdat: Maḥba'atu'l-İrşâd, 1971.
- Hâcî Ḥalîfe, Muştafa b. 'Abdillâh. *Keşfu'z-zunûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhya'i't-Turâş el-'Arabî, 1941.
- İbn Aḳîl, Ebû'l-Vefâ. *el-Vâdiḥ fi 'uşûli'l-fikh*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuḥsîn et-Türkî. 5 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1999.
- İbn Ḥazm el-Endelusî, Ebû Muḥammed 'Alî b. Aḫmed. *el-İḥkâm fi 'uşûli'l-aḫkâm*. thk. Maḥmûd Ḥâmid 'Uşmân. Kahire: Dâru'l-Ḥadîs, 1992.
- İbn Ḥazm el-Endelusî, Ebû Muḥammed 'Alî b. Aḫmed. *el-İḥkâm fi 'uşûli'l-aḫkâm*. ed. Aḫmed Muḥammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1431h.
- İbn Ḳudâme el-Maḳdîsî, Muvaffaḳuddîn. *el-Muġnî*. ed. 'Abdullah b. 'Abdulmuḥsîn et-Türkî. 15 Cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 3. Basım, 1997.
- İbn Teymiyye, Taḳiyyuddîn. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. ed. 'Abdurrahmân b. Muḥammed. 35 Cilt. Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd, 2004.
- İbn Teymiyye, Taḳiyyuddîn. *Minḥâcu's-sunneti'n-nebeviyye fi nakḫi kelâmi's-şî'ati'l-Kaderiyye*. 9 Cilt. Riyâd, 1986.
- İbn Teymiyye, Taḳiyyuddîn. *el-İstikâme*. ed. Muḥammed Reşâd Sâlim. 2 Cilt. el-Medînetu'l-Munevvere: Câmi'atu'l-İmâm Muḥammed b. Su'ûd, 1403h.
- İbn 'Abdilberr, Ebû 'Umer. *Câmiu beyâni'l-ilm ve faḍlih*. 2 Cilt. es-Su'udiyye: Dâru İbnu'l-Cevzî, 1994.
- İbn 'Aḳîl, Ebu'l-Vefâ. *el-Vâdiḥ fi 'uşûli'l-fikh*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuḥsîn et-Türkî. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1999.
- İbnu'l-Lahḫâm, 'Alâ'uddîn. *el-Ķavâ'id ve'l-fevâ'idu'l-üşûliyye ve mâ yetba'uha mine'l-aḫkâmi'l-fer'iyye*. thk. 'Abdulkerîm el-Fuḍaylî. b.y.: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 1999.
- Ķarâfi, Şihâbuddîn. *Nefâ'isu'l-üşûl fi Şerḫi'l-Maḫşûl*. ed. 'Âdil 'Aḫmed 'Abdulmevcûd - 'Alî Muḥammed Muavvaḍ. 9 Cilt. b.y.: Mektebetu Nizâr Muştafa el-Bâz, 1995.
- Ķarâfi, Şihâbuddîn. *Şerḫu Tenḳihî'l-Fuşûl*. thk. Ṭâha Abdurra'ûf Sa'id. b.y.: Şirketu't-Ṭibâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Mutteḫide, ts.
- Ķaşṭalânî, Ahmed b. Muhammed. *el-Mevâhibu'l-ledunniyye bi'l-minaḫi'l-Muḥammediyye*. 3 Cilt. Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1996.
- Kelvazânî, Ebu'l-Ḥattâb. *et-Temhîd fi 'uşûli'l-fikh*. thk. Mufid Muḥammed Ebû 'Amşe, ts.
- Mâzerî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed. *İdâḫu'l-maḫşûl min burḫân'l-üşûl*. thk. 'Ammâr et-Ṭalîbî. Tunus: Dâru'l-Ķarbi'l-İslâmî, 2001.
- Munâvî, Zeynu'd-dîn. *Feyḍu'l-Ķadîr şerḫu'l-Câmi'i's-şajîr*. Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kubrâ, 1937.
- Nevevî, Muḫyi'd-Dîn. *el-Minḥâc şerḫu şaḫîḫi Muslim b. el-Ḥaccâc*. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâşî'l-'Arabî, 2. Basım, 1972.
- Semerḳandî, Alâ'u'd-dîn. *Mîzânu'l-üşûl fi netâici'l-ukûl*. thk. Muḥammed Zekî 'Abdilberr. Katar: Maṭâbi'u'd-Devḫa'l-Ḥadîse, 1984.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer. *Ķavâṭi'u'l-edille fi'l-üşûl*. ed. Muḥammed Ḥasan Muḥammed Ḥasen İsmâ'îl. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1999.

- Seraḥsî, Muḥammed b. Ebî Sehl. *'Uşûlü's-Seraḥsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rif, 1973.
- Shields, Christopher. "Aristotle". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman. Metaphysics Research Lab, Stanford University, Winter 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/aristotle/>
- Subkî, Taḳiyuddîn. *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1984.
- Suyûtî, Celâluddîn. *Cezîlü'l-mevâhib fi ihtilâfi'l-mezâhib*. Maḥtûṭâtu'l-Ezherî-Ş-Şerîf: 304829. <http://alazharonline.org>
- Şâfi'î, Muḥammed b. İdrîs. *Cimâ'u'l-'ilm*. Beyrut: Dâru'l-Âşâr, 2002.
- Şâfi'î, Muḥammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir. Mısır: Muştafâ el-Bâbî el-Halebî, 1938.
- Şâşî, Nizâmuddîn. *'Uşûlü's-Şâşî*. thk. Şeyḫ Ḥalîl el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-'Arabî, 1982.
- Şâṭibî, İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfaqât*. thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Ḥasen 'Âli Selmân. 7 Cilt. b.y.: Dâru İbn 'Affân, 1997.
- Şîrâzî, Ebû İshâk. *el-Luma' fi 'uşûli'l-fikh*. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Şîrâzî, Ebû İshâk. *et-Tebşıra fi 'uşûli'l-fikh*. thk. Muḥammed Ḥasen Heyto. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1980.
- Ṭaberî, İbn Cerîr. *Târiḫur-rusul ve'l-mulûk*. ed. Muḥammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm. 11 Cilt. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1967.
- Ṭûfî, Suleymân b. 'Abdukkavî. *Şerḫu Muḥtasari'r-Ravḍa*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuḥsîn et-Türkî. 3 Cilt. b.y.: Muessetu Risâle, 1987.
- Zerkeşî, Bedreddîn. *el-Baḫru'l-muḥîṭ fi 'uşûli'l-fikh*. 8 Cilt. Qâhire: Dâru'l-Ketbî, ts.
- Zurḳânî, 'Abdulbâki b. Yûsuf. *Şerḫu'l-Mevâhibi'l-ledunniyye bi'l-minaḥi'l-Muḥammediyye*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1996.