

Ebû Hanîfe'nin Fıkıh Tanımı

Tahsin GÖRGÜN

TDV İslâm Araştırmaları Merkezi

Bismillâhirrahmânirrahîm.

Muhterem hâzirûnu hürmetle selâmlayarak sözlerime başlıyorum. Bizim oturumumuzun başlığı, metodoloji. Öyle olunca benim tebliğimin başlığı da bir anlamda bir tanım. Sabahki oturumda üzerinde durulan şeyleri ben düşününce esas itibariyle bizim ve gündemimiz için önemli konulardan birisinin metodoloji olduğunu hissediyorum, görüyorum. Öyle olunca da biraz metodolojik bazı şeyler de söyleyerek tebliğime başlamak istiyorum. Burada tabi metodolojik dediğimizde metodoloji her şeyden önce nasıl sorusuyla alâkalı, bir “nasıl” sorusu “ne” sorusundan bağımsız olarak ele alınamaz. “Ne” sorusuna vereceğimiz cevap, “nasıl” sorusuyla doğrudan alâkalı. Yani, bizim klâsik dilimiz bunu “ilim malumu tabirdir” diye dile getiriyordu. Bu metodolojiyi yani “nasıl”ı biraz teknik, günümüzün teknik diliyle veya batılı bir teknik dille aktaracak olursak, metodolojinin ontolojiye bağımlı olduğunu ifade ederken söylüyoruz. Aynı şekilde ilmin malumu tabir olması, var olanlar neyse yani söz konusu neyse, onun bize aynı zamanda kendi kendisini bilme yollarını da söylediği, yani ontolojiyle epistemoloji arasında da bir alâka olduğu. Yani şimdi bunları söylerken bazı şeyleri kestirmeden söylemek için tabi ister istemez böyle terimleri kullanmak zorunda kalıyorum. Buradaki sorumuz bizim genel olarak bir âlimi anlamak. Bir âlimi anlarken nasıl bir yol takip edeceğiz? Şimdi, sabahki oturumu düşününce, ben dinlerken şunu düşündüm. Hatta bazı hocalarımızla konuşurken de onu ifade ettim. Biz epeyce kartezyen olmuşuz. Yani bir anlamda kartezyen tavrın özelliklerinden birisi şudur: Kartezyenik tavır için bütün bir dünya, bütün konular, gelmiş, gelecek, hazır neyse bunların hepsi insanın kendi kurgusundan ibarettir, çünkü kartezyen. Kartezyen tavır demek, Dekartçı tavır demek. Bu Dekartçı tavrın özelliği de işte modern düşünce, modern batı düşüncesinin tanımlayıcısı anlamında. Yani kartezyen tavır dendiğinde modern batı düşüncesi, modern batılı tavır kastediliyor. Kartezyen tavrın özelliği, düşünceden varlığı öncelemesi. Düşünce, yani var olan şey, netice itibariyle benim bir kurgumdan ibarettir, ben onu nasıl kurguluyorsam, o öyledir. Bu tarihe veya tarihi şahsiyetlere, mezheplere vesaireye tatbik edildiğinde şöyle bir görüntü ortaya çıkıyor; İmam Ebû Hanîfe'nin akidevî görüşleri. Yani İmam Ebû Hanîfe netice itibariyle akide diye bir şey kurgulamış ve kendi kurgularını ifade etmiş gibi bir varsayıma dayalı olarak söylenen söz. Ama şunu kesinlikle biliyorum ki, bu başlığı kullanan hiçbir kimse, böyle bir şeyi kastetmiyor. Ama dil, tercüme bir dil olduğu için yani iki asır önce İmam Ebû Hanîfe hakkında konuşan herhangi bir araştırmacı, herhangi bir âlim, İmam Ebû Hanîfe'nin şu konudaki görüşleri diye bir başlık kullanmazdı. Ama kartezyen tavrı benimsemiş olan bir tavır, bir bakış şekli, böyle bir başlığı rahatlıkla

kullanabiliyor ve çok yaygın olarak kullanabiliyor. Hâlbuki meselâ İmâm Ebû Hanîfe'nin itikatla ilgili görüşlerine bakacak olursanız, onun neredeyse tamamı icma ile sabit olan, tevâtürle nakledilen şeyler. Böyle olunca itikadî görüşler tabiri tamamen İmâm Ebû Hanîfe'nin kendi şahsına ait, kendi kurgusundan ibaret bir şey değil. İmâm Ebû Hanîfe'nin itikatla ilgili söylediği şeyler, kendi varoluşunu önceleyen ve İmâm Ebû Hanîfe'nin ona iştirakiyle Müslüman olduğu, onu temellendirirken âlim olduğu görüşler demek, esaslar ilkeler demek. Öyle olduğu için bizim en azından belli bazı noktalarda kullandığımız dili yeniden gözden geçirmemiz gerekiyor. İkinci bir husus, yani bir âlimi anlamak söz konusu olduğunda bu kartezyen tavrı alâkalı olarak ikinci bir husus gene önemli, kartezyen tavrın özelliği, düşünceden varlığı öncelemesiyle bağlantılı olarak kartezyen tavr için artık bir geçmiş yoktur. Geçmiş, gelecek olarak kurgulanır. Gelecek olarak kurgulandığı için, geçmiş hakkında söz söyleyen herkes, kendi geleceği hakkında konuşmuştur, konuşmaktadır. Meselâ, bu kartezyen tavrın en önemli örneklerinden birisi, işte Gibon'dur. Gibon, 1730'larda, *Dişabetisko* – Yeni Bilim diye bir kitap yazıyor. Çok önemli bir kitaptır batı düşüncesi tarihi içersinde. Orada bizim Roma İmparatorluğu'yla ilgili bilgimiz, üç-beş kitaptan ibarettir, diyor. Ama aynı yüzyılın sonlarına doğru Gibon, Roma İmparatorluğu ile ilgili bir eser yazıyor ve Roma İmparatorluğu, Gibon tarafından kuruluyor. Fakat bu, kurgu yani Gibon tarafından kurulan Roma İmparatorluğu, bu aynen Bizans için de geçerli. Bizans da netice itibariyle tarihçilerin kurduğu bir varlıktır. Kendinin de gayet tabi bir varlığı vardı ama tarihçilerin anlattığı, kurduğu tarihle Bizans'la veya Roma İmparatorluğu'yla kendinle Roma İmparatorluğu arasındaki alâkanın çok fazla olmadığını çok rahat bir şekilde söyleyebiliriz. Şimdi bu noktadan bakıldığında esas itibariyle meselâ, Atina demokrasisi veya demokrasi kavramı, diğer taraftan mantıkla ilgili araştırmalar, Aristo ile ilgili yapılan araştırmalar, özellikle bu kartezyen döneminde ortaya çıkan araştırmaların hepsi, esas itibariyle Batı medeniyetinin kendi kendisini ileriye doğru projeksiyonundan ibarettir. Geçmişle doğrudan alâkalı şeyler değildir, geçmişteki bazı unsurların kullanılarak geleceğin bir tür inşasıdır. Şimdi, bu noktadan baktığımızda, bizim önümüzdeki yegâne alternatif bu değil. Yani yine ister istemez kestirmeden bir şey söylemem gerekiyor; bizim önümüzdeki alternatif, “kökü mazide olan âtî” olmak. Yani Yahya Kemal'in meşhur ifadesiyle kökü mazide olan âtî olmak. Bir defa bizden bağımsız olan bir mazinin var olduğunu ve bu mazinin bizi öncelediğini fark etmemiz gerekiyor. Bunun en kestirme yolunu da bizim akide kitaplarımızda görüyoruz. Akide kitaplarında bizim bilgi kaynağımızın üç tane olduğu zikrediliyor. Batılı herhangi bir eserde bilgi kaynağı üç olarak zikredilmez. Bilgi kaynağı ikidir. Batılı kaynaklarda, akıl ve beş duyu verilir, o kadar. Bu aklın içerisine sezgiyi eklerler, başka şeyler eklerler ama netice itibariyle bu üçe çıkmaz. Ama bizim akaid kitaplarımızda bilgi kaynağımız üçtür. Beş duyu, sâdık haber ve nazar. Öyle olduğu için bir defa sâdık haber bizim bütün varoluşumuzu önceleyen bir esastır. Coğrafya gibi, fizik gibi, fizikî dünya gibi sâdık haber de bizi önceleyen ve bizim içine doğduğumuz bir

dünyadır. Bu noktadan İmam Ebû Hanîfe'nin tanımını anlarken nasıl bir yöntem takip etmek uygun olur, onunla alâkalı bazı şeylere işaret etmek istiyorum. Yani bir âlim olmak ile bağlantılı olarak bir yönteme esaslı bir şekilde ihtiyacımız var, bu doğru ama bunun yanında belki bunun bir parçası olarak bir tanım anlamak. Bir tanım nasıl anlayacağız? Şimdi İmam Ebû Hanîfe'nin tanımına baktığımızda, bu tanım konusunda çok çeşitli itirazlar hemen zihinlere gelebilir. Özellikle filolojik olarak çalışan zevat için. Tarihî kaynaklara bakıldığında, İmam Ebû Hanîfe'nin böyle bir tanım yaptığını bile bilmiyoruz diyebilirler. Bunu işte ilk olarak zikreden âlimin *Keşfü'l-esrâr*'da Abdülazîz el-Buhârî olduğunu (o dönemdeki kaynaklarda Hanefî kaynaklarında, yani bu hicrî sekizinci asır demek), hicrî sekizinci asırdan önce Hanefî kaynaklarında İmam Ebû Hanîfe'ye böyle bir tanımın izafe edilmediğini düşünebilirler vs. vs. Ama bütün bunların farkında olarak, benim şahsî kanaatim şu. Gerekçelerini de biraz sonra söyleyeceğim. Bu tanım İmam Ebû Hanîfe'ye yakışan bir tanımdır. Bunu hem dönemi itibarıyla hem tavrı itibarıyla söylüyorum. Ayrıca meselâ, İmam Muhammed'in bazı eserlerinde benim gördüğüm, belirli bazı konuları ele alırken, kullandığı terminoloji söz konusu olduğunda, orada böyle bir tanım yapmış olan bir âlimin yani Ebû Hanîfe'nin talebesi olduğunu ihsas ettirir çok çeşitli unsurlar var. Başka âlimlerde de bunları görmek mümkün ama dikkatli bakmak gerekiyor. Şimdi bir tanım nasıl anlamak lâzım? Bir tanım anlamak derken, İmam Hanîfe'nin tanımına bakıyoruz, “ma’rifetü’n-nefsi mâ lehâ ve mâ aleyhâ”. İşte fıkı öyle tanımlıyor, nefsin lehinde ve aleyhinde olanı bilmesi. Bu tanımda kullanılan bütün kelimeler, işte el-fikh veya fıkıh, marife, nefis, mâ lehâ ve mâ aleyhâ, bunların hepsi kullanılıyor. Efendim Mu’allakatü’s-seb’a şairlerinin de kullandığı yani herkesin kullandığı bir dil kelime ve terkiib olarak bakıldığında her birisi ayrı ayrı biliniyor. Ama öyle bir yerde öyle bir şekilde bir araya geliyor ki bunlar, bu kelimeler bir tanım haline geliyor. Bu tanım, asırlar sonra yeniden fark ediliyor belki onun üzerinde yeniden görüyorsunuz üzerinde konuşuluyor, yani özellikle bu tanımla alâkalı olarak bu tanımın üzerinde yapılan tartışmaların, Müzakereleri ele alan meselâ bir doktora tezi olsa, zannediyorum çok çok enteresan şeyler ortaya çıkaracaktır. Şimdi bir tanım nasıl anlamamız lâzım? O zaman şöyle bir soru sormamız gerekiyor. Önce bu tanım visali bir şey. Ama meselâ şunu düşündüm, ben işte Mudanya’da bir sempozyuma iştirak ediyorum, ben gidiciyim, desem bir arkadaşına, İstanbul’dan gelmeden önce, bu sözü anlamlı kılan şeylere bakmak gerekiyor. Bunu meselâ üç yaşındaki bir çocuğa söylesem, Ben Mudanya’ya ilmî bir sempozyuma iştirak etmek için gidiyorum. Belki üç yaşındaki çocuğun buradan anlayacağı şey nedir yani gitmek, yürüyerek gidilebilecek bir yerde efendim herhalde böyle oyun oynamak gibi bir şey vs. yani kendi dünyasına iltica ederek bir şey. Ama bu sözü anlamlı kılan ve muhatabım olanın anlayabilmesi için bilmesi gereken şeyleri bir düşünecek olursak, karşımıza o kadar büyük bir bilgi yığını çıkıyor ki, bu hatırımızdan hayalimizden bile geçmiyor aslında. Meselâ sempozyumun ilmî bir toplantı olduğunu, herkesin ilmî sempozyumlara davet edilmediğini, orada bulunmanın

belirli bazı ön şartları olduğunu, diğer taraftan Mudanya'nın şu kadar kilometre uzaklıkta olduğunu, oraya gitmenin muhtelif yollardan olduğunu vs. v.s. vs. O kadar çok husus var ki, yani bu sözü anlamlı kılan ön şartları ortaya çıkarmak istediğimizde şöyle bir şeyi ifade etmemiz gerekiyor: Biz bu sözün anlamlı olduğu, anlamlı hâle geldiği bir dünyayı bütün boyutlarıyla tasvir etmeden sözün anlamına ulaşamıyoruz. Şimdi bizim İmam Ebû Hanîfe'nin tanımını, böyle bir tanım haline getiren ve bunu anlamlı kılan dünyanın ne olduğunu sorduğumuzda, meselâ “Ma’rifetü’n-nefsi mâ lehâ ve mâ aleyhâ.” Enteresan bir şey burada fıkıhın tanımı söz konusu olduğunda imam Ebû Hanîfe şöyle bir tanım yapıyor: Kur’ân-ı Kerîm’deki ahkâm âyetlerinden ve ahkâm hadislerinden, hüküm çıkarma veya çıkarılan hükümlerin toplamı diye veya Kur’ân ve hadisleri anlama şekli demiyor. Yaptığı tanım, bütün bunlarla belki bir şekil de irtibatlı ama “Ma’rifetü’n-nefsi mâ lehâ ve mâ aleyhâ.” Bir defa bir nefis var ve bu nefsin etrafında, leh ve aleyhinde olan bir şeyler var. Nefsin bunları bilmesi. Fıkıh denen şey bu. Şimdi o zaman bizim İmam Ebû Hanîfe’yle bağlantılı olarak düşünmemiz gereken noktalardan birisi şu: Acaba İmam Ebû Hanîfe’nin bu tanımını anlamak için bize belki bir perspektif olarak hizmet edecek, bizim epeyce tanıdığımız ve benzerlik arz edebilen bir unsur var mı diye bir soru sormamız gerekiyor. Çünkü benim gördüğüm şeylerden birisi şu oldu: İslâm medeniyetinde ortaya çıkmış olan birçok fikir eseri, birçok disiplini ve âlimi, ancak batı medeniyeti içerisinde onunla mukayese edilebilir bir düşünürü bir disiplini belli ölçüde tanıdıktan sonra anlamaya başlayabilirim. Benim bu şahsî bir tecrübem. Öyle olunca ister istemez belirli bazı şeyleri kendi vasatında kavrayabilmek için, kendi vasatında anlamlı olan ama bu vasattan mahiyet olarak tamamen farklı olan bir unsuru görmüş olmak gerekiyor. Onu gördüğümüz vakit, onu dikkate alarak belki bir perspektif olarak kullanarak bu tarafı anlama imkânına sahip oluyorsunuz. Aksi takdirde kelimenin tam anlamıyla öyle bir kültür haline geldi bizim eserlerimiz. Şimdi bunun çok örneği var ama ben sadece burada özellikle Heidegger’le bağlantılı olarak Heidegger’i niye burada ben söz konusu ettim, onu ifade etmek için ayrıca aynı zamanda bizim klâsik geleneğimiz de meselâ bir tanım anlama konusunda takip edilebilecek bir yöntem teklifi olarak da düşünüyorum. Şimdi Heidegger’in önemli olan en önemli terimi, bu Dilthey’den geliyor. Dilthey bunu her ne kadar işte sosyal bilimlerde yöntem, diyor manevî ilimler diyor fakat işte kabaca sosyal bilimler diyebiliriz biz. Orada bir yöntem olarak anlamayı teklif ediyor. ‘Ferştiyen’ anlamak demek. Fıkıh da anlamak demek mâlum. Şimdi öyle olunca, işte Heidegger söz konusu olduğunda Heidegger için ‘anlamak’ kelimenin tam anlamıyla bir varoluş biçimi. Ve Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’ına baktığınızda, onu varlık ve zamanın ana yapısının *mâ lehâ ve mâ aleyhâ* esası üzerinde inşa edilmiş bir kitap olarak görürüz. *Varlık ve Zaman* XX. Yüzyılın en önemli kitabı, batılıların yazdığı. Belki felsefe tarihinin en önemli kitaplarından birisidir aynı zamanda. Şimdi o zaman Heidegger’in *mâ lehâ ve mâ aleyhâ*’yı nasıl anlamlandırdığı veya nasıl düşündüğüyle ilgili bir tecrübenin, İmam Ebû Hanîfe’nin tanımını anlama konusunda bize bir imkân sağlaması söz konusu olabilir. Bunu

denediğimizde ki benim yaptığım deneme bu oldu, burada önemli olan nokta yine bizim için o “marifetü’n-nefsi mâ lehâ ve mâ aleyhâ”nın içinde gerçekleştiği dünyayı keşfetme zaruretinin ortaya çıkması. Acaba İmam Ebû Hanîfe’nin *mâ lehâ ve mâ aleyhâ*’yı düşündüğü dünya nasıl ortaya çıktı ve bu *mâ lehâ ve mâ aleyhâ*’yı bilmenin anlamı ne? Bunu bildiğinizde, onu bilmekle ne yapmış oluyorsunuz? Şimdi bunu düşündüğümüzde gene Heidegger’le bağlantılı olarak söyleyince onun söylediği şey şu. Heidegger diyor ki insan, insanın varoluşunu anlamak demek. İnsan anlayarak var olur. Bu anlayarak var olmayı çok kestirmeden şöyle söyleyeyim: Bizim etrafımızda eşya vardır. Bu eşya kelimenin tam anlamıyla insanlar tarafından oluşturulmuştur, oluşturulduğu için her birinin bir fonksiyonu vardır, diğer eşya ile irtibatı içerisinde tanımlandığı bir yer vardır. Meselâ işte elektrik aydınlatmak için vardır. Efendim, sandalye oturmak için vardır. Bina kurulmak için vardır, elbise örtünmek için vardır ve devam eder. Ayrıca elbiseler içerisinde papaz kıyafeti ayrıdır, subay kıyafeti ayrıdır, vesaire vesaire... Biz saf formuyla maddeyle hiçbir zaman için karşı karşıya değiliz. Bizim karşı karşıya olduğumuz dünya, her şeyiyle tanımlanmış olan bir dünya. Bu her şeyiyle tanımlanmış olan, eşyaların oluşturduğu bütüne, Heidegger dünya diyor. Dünya içerisinde yani bu dünyada var olmak demek bu dünyada olan şeylerin tanımlarını anlamak demek. Bunu İmam Ebû Hanîfe’nin tanımıyla birlikte düşündüğümüzde, burada şöyle bir şey karşımıza çıkıyor. İmam Ebû Hanîfe, kendisinden önce oluşturulmuş ve onun üstlendiği bir dünyanın içinde doğmuştur. Bu dünyanın içerisinde mü’min olarak varoluşunu sürdürmenin, varlığını devam ettirmenin ön şartı, kendisinden önce o dünyayı ona öğretmiş olanların öğrettiklerini anlamaktır. Sabahleyin de ifade edilen şeylerden bazıları şuydu, İmam Ebû Hanîfe’nin işte “selefe yönelik” ve “selefi” “selefliliğini sürdürmeyi düşündüğü” vs. gibi ifadeler. Şimdi başta söylediğim gibi İmam Ebû Hanîfe’nin, bu İmam Şâfiî için de geçerli, burada anti-parantez şunu da söyleyeyim, Hanefî âlimlerinin büyüklerinden birisidir benim görebildiğim kadarıyla İmam Şâfiî. Yani İmam Şâfiî’nin kendisi Şâfiî değildir. O, Hanefî imamların büyüklerindendir. Bunu uzun uzun konuşmak lâzım tabi niye böyle. Şimdi öyle olunca bir defa tayin edici olan, yani o ilimde tayin edici olan sürekliliktir ve sürekliliğin başladığı yer Peygamber Efendimizin sünnetidir. Peygamber Efendimizin sünneti olduğu için yani başlangıç noktası sünnet; Kur’ân-ı Kerîm’i de içinde taşıyacak bir şekilde, ümmetin, İslâm toplumunun dünyasının adıdır. Öyle olunca “Marifetü’n-nefsi mâ lehâ ve mâ aleyhâ” sünnet içerisinde ki bu sünnet esas itibarıyla tevatüren gelen ve meselâ İmam Ebû Hanîfe’nin kullandığı şeylerden bir tanesi bir âlimde mutlaka olması gereken, olmazsa olmaz ön şartlardan birisi, ümmetin ittifak ettiği ve ihtilâf ettiği şeyleri bilmek. Bu İmam Şâfiî’de de aynen var. Yani eğer ittifak edilen şeyleri bilip, orada ihtilâf çıkarmamaya özen göstermiyorsanız, ihtilâf edilen şeyleri bilerek o ihtilâfları ittifaka dönüştürmek için gayret sarf etmiyorsanız, o zaman mâ lehâ ve mâ aleyhâ’yı bilme konusunda yeterli gayret göstermiyorsanız demektir. Şimdi bunları belki çok daha uzun bir şekilde ele almak mümkün. Tebliğimde bunları oldukça uzun bir şekilde açıkladım. Buraya gönderebildiğim

kısım oldukça özet, yani oldukça uzun bir tebliğ hazırladım. Zaten işin doğrusu, özellikle İslâm toplumunun veya İslâm medeniyetinin gelişiminin bir aşamasını ifade ediyor bu tanım, böyle bir tanım olduğu için de söz konusu aşama içerisinde bunu temsil eden bir tanım olarak görmek ve onu bu kontekste anlamak gerekiyor. Bundan dolayı bu aynı zamanda İslâm toplumunun, İslâm medeniyetinin oluşum-gelişim sürecinin ele alındığı diyelim bir kitabın da parçası olarak düşünüldüğü için, geniş olarak hazırladım. İnşallah metin olarak daha sonra neşredilir. O zaman daha açık daha geniş Müzakerelere konu olur. Özellikle sayın başkanın sabrından dolayı, müsamahasından dolayı çok teşekkür ediyorum. Hürmetlerimi belirtiyorum efendim.

Müzakere

Şükrü ÖZEN

TDV İSAM

Bismillâhirrahmânirrahîm.

Selâmün Aleyküm.

Tahsin Görgün Beyin tebliği, bir tebliğin taşınması gereken şekli şartlar açısından incelendiğinde kendisinin burada bir tez ileri sürdüğünü ve bu tezin etrafında örülmüş bir fikir yumağı oluşturduğu söylemek mümkündür. Ben onun tezini “Ebû Hanîfe’nin söz konusu fıkıh tanımı, - kendi ifadeleriyle - İslâm toplumunun gelişim sürecini anlatan bir tanımdır” şeklinde anlıyorum. Bu tanımı açabilmek için tebliğ sahibi zamanımızın çok meşhur bir filozofunun benzer bir kavramından (*Verstehen*) yola çıkıyor. Fakat tanımda kullanılan ifadelerin, tanımdan tabi ki daha açık olması şartı aranır. Heidegger’in “*Verstehen*” ile ilgili söyledikleri, *Verstehen* kavramı ve bunun altındaki felsefe, tarihî gelişim, sosyal yapı vs. bunlar bir kere bilinmiş varsayılıyor. Bu bilinmiş varsayılan kavramdan hareketle bir fikir, bir başka kavram izaha çalışılıyor.

Tebliğin içeriğine gelince, benim yine tebliğcinin sunumundan anladığım, burada yapılan fıkıh tanımı, yani Ebû Hanîfe’ye nispet edilen fıkıh tanımı, fıkıh ilmi tanımı değildir. Bir kere bunu tespit etmemiz gerekiyor. Zaten bu sebeple burada daha başka bir anlam aranıyor tebliğci tarafından. Ebû Hanîfe bu tanımıyla nasıl bir kavramsal düzey belirliyor veya kendisi kendi geçmişiyle geleceği arasında köprü kurarken bu tanımı nasıl ifade etmiş, yani varoluş sürecinde bu tanım nasıl ortaya çıkmış bunu irdelemeye çalışıyor. Benim de katıldığım aslında fıkıh tanımı olarak Ebû Hanîfe’ye nispet edilen tanımın gerçekten bir fıkıh ilmi tanımı olmadığıdır. Bunu bir-iki noktayla - tebliğ sahibi değinmediği için - açmak istiyorum. Söz konusu tanım neden fıkıh ilminin tanımı değil? Bir kere bu tanım fıkıh ilmi tanımı olarak daima problemler taşıyor. O bakımdan, bu tanım üzerinde konuşan âlimler zaman içerisinde eklemeler yapmak ihtiyacını hissetmişler. Meselâ tanıma “amelen” kaydı getirilerek fıkıh ilminin tanımına dönüştürülmek istenmiştir. Öte yandan Hanefî âlimler bu tanımı zikretmekle birlikte, usûl-i fıkıh kitaplarında fıkıh için başka tanımlar getirme gayreti içerisinde bulunmuşlardır. Eğer bu tanım gerçekten fıkıh ilmini bir ilim olarak tanımlamakta yeterli olsaydı böyle bir gayret içerisinde olmalarına gerek kalmazdı. Nitekim Sadruşşerâf, *et-Tavzîh* adlı eserinin girişinde İmâm-ı A’zam’ın tanımını zikrediyor, fakat aslında fıkıh ilminin tanımı olarak yetersiz bulduğu bu tanımı tashih etmeksizin bir bakıma eleştiriyor, kendisi yeni bir tanım getiriyor, o tanımla ilgili açıklamalar ortaya koyuyor ve ardından başka tanımların problemlerini ifade ediyor. Aslında problem şuradan kaynaklanıyor. Eğer biz bu tanımı fıkıh ilminin tanımı olarak ele alırsak, burada problem var. Çünkü fıkıh ilminden daha fazlasını tanımlıyor. Yani fıkıh ilmi de dâhil olmak üzere daha fazlasını tanımın kapsamına

alıyor. Daha fazlasını tanımladığına göre, Ebû Hanîfe fıkıh derken neyi kastediyor bunu irdelemek gerekir. Gerçekten tebliğ sahibi bunun şuurunda olarak bu konuyu güzel bir şekilde bize takdim ettiler.

Ayrıca burada İmam Mâtürîdî'nin bir fıkıh tanımından söz ederek bir hususa değinmek istiyorum. İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî fıkıhı "Bir şeyi başkasına delâlet eden mânasıyla bilmektir" diye tanımlar. Bu tanım Ebû Hanîfe'nin fıkıh tanımından oldukça farklıdır. Oysa klasik kaynaklarda İmam Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe'ye hem itikat, hem de usûl, fûrû konularında çok bağlı bir insan olduğu belirtilir. Fakat ben *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ı baştan sona taramış olmama rağmen, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen böyle bir tanım görmedim. Herhalde Mâtürîdî böyle bir tanımları tanımlıyor. Çünkü tanımlı olsaydı başka tanımları zikrettiği gibi kendi imamının tanımını - fıkıh ilminin tanımı olmaksızın Kur'ân-ı Kerîm'de geçen fıkıh kelimesini izah ederken - herhalde vermesi beklenirdi. Bu açıklamayı sadece dikkat çekmek üzere yapıyorum, yoksa tanımın Ebû Hanîfe'ye aidiyetini inkâr etmek anlamında söylemiyorum. Ebû Hanîfe'nin söz konusu tanımı çağdaş araştırmalarda en erken VIII. yüzyıl başlarına kadar götürülebilmekte iken bizim tespitlerimize göre tanıma yer veren en erken kaynak hicrî VI. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Ebû İshâk İbrahim b. İsmâil el-Buhârî es-Saffâr (ö. 26 Rebiülevvel 534 / 20 Kasım 1139) olmuştur.¹ Ancak bu durum tanımın daha erken dönemde bulunmadığı, hatta bizzat Ebû Hanîfe'ye nispet edilemeyeceği anlamına gelmez.

Konuşma sırasında bir şey dikkatimi çekti: "İmam Şâfiî Hanefîlerin büyüklerindendir" ifadesi. İmâm-ı A'zam'dan sonra İmâm-ı A'zam'dan istifade eden herkes Hanefî'dir diye düşünürsek İmam Şâfiî de Hanefî'dir diyebiliriz. Fakat araştırmalarımız hem usûl konusunda hem fûrû konusunda İmâm-ı A'zam'la İmam Şâfiî arasında ciddi farklılıkların olduğunu gösteriyor. Ben bilhassa bu sempozyum için hazırlamış olduğum tebliğim münasebetiyle tekrar konuları gözden geçirdiğimde, İmâm-ı A'zam'ın esas aldığı asıllar ve usûlü olarak ortaya koymaya çalıştığım konuların hemen hepsinde İmam Şâfiî muhalif kalıyor. Bunu söyleyenler işte Debûsî, Serahsî, Pezdevî gibi büyük fakihler. Bu iddiaya genel manada yani Ebû Hanîfe'den istifade edilmiş manasında katılıyorum. Ebû Hanîfe'nin çalışmalarından İmam Şâfiî elbette istifade etmiştir. Fakat mezhebe dâhil

¹ Ebû İshâk İbrahim b. İsmâil el-Buhârî es-Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, Atıf Efendi Ktp., nr. 1220, vr. 10a, 138b. Rivayete göre Ebû Hanîfe'ye fıkıh nedir diye sorulunca: "Nefsin lehinde ve aleyhinde olanları bilmesidir. O ancak Allah'ın kalplere bir dokunuşudur" (*el-Fikhu ma'rifetü'n-nefsi mâ lehâ ve mâ aleyhâ; innemâ hüve meshatüllâhi fî'l-kulûb*) diye cevap verdi. Saffâr buradaki ifadeleri şöyle yorumlar: "*Ma'rifetü'n-nefs*" (nefsin bilmesi) tevhid ilmiyle ilişkilidir; çünkü doğrultulduğu, düzeltildiği ve biçimlendirildiği üzere nefsin bilen kimse nefsinin, hiçbir şeye benzemeyen ve kendisine de hiçbir şeyin benzemediği bir yaratıcısı bulunduğunu bilir. "*Mâ lehâ ve mâ aleyhâ*" (lehine ve aleyhine olanlar) ifadesi de helâl ve haram ilmiyle ilişkilidir. "*Meshatüllâhi fî'l-kulûb*" (Allah'ın kalplere dokunuşu) ise kalbe bıraktığı nurla kalpten şüphe ve cehâleti gidermesidir. Burada (vr. 10a) Saffâr'ın Ebû Hanîfe'den naklettiği "Dinde fıkıh, ilimde fıkıhtan daha üstündür" şeklindeki bir açıklama da imamın fıkıh terimini ne kadar şümüllü ele aldığının bir başka göstergesidir. Bu son açıklama için ayrıca bk. Ebû Hanîfe, *el-Fikhu'l-ebsat* (nşr. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde), İstanbul 1981, s. 36.

olmasını, herhalde konuşmacının değindiği ittifâk ve ihtilâfları bilmek konusunda ikisi de aynı kanaati benimsiyorlar gibi birkaç hususla geçiştiremeyiz diye düşünüyorum.

Yine konuşma esnasında bir başka husus dikkatimi çekti. “Ebû Hanîfe’nin akidevî görüşleri” ifadesini evet hepimiz kullanıyoruz. Burada belki bir kavram kargaşası var. Yani “Allah vardır”, “Peygamber Hz. Muhammed’dir (s.a.v.)”, “Kur’ân Allah’ın kelâmıdır” gibi ifadeler akidemizin esasını oluşturur; fakat İmâm-ı A’zam’ın kelâm ilmi alanında söylediği her şey de akide olarak herhalde benimsenemez. Birkaç örnek vermek istiyorum. İstitâat fiilden önce gelir veya sonradır yahut birlikte tartışmasında İmâm-ı A’zam’ın ititâat fiille birlikte ve Kur’ân’ın mahlûk olup olmadığı tartışmasında mahlûk değildir şeklindeki görüşlerini akide olarak görebilir miyiz? Yoksa akideyi ve kelâmî görüşleri birbirinden ayırt etmemiz gerekiyor mu? Belki ifadeyi akidevî görüşten çok kelâmî görüş şeklinde düzeltmek tebliğ sahibinin anlatmak istediğini daha iyi ifade edecektir.

Efendim, sabrınızı fazla istismar etmeyeceğim. Aslında söyleyecek başka şeyler olsa da daha fazla uzatmamak için burada sözlerimi bağlamak istiyorum. Saygılarımla.

Cevap

Tahsin GÖRGÜN

TDV İSAM

Şükrü Beye katkılarından dolayı teşekkür ederim. Öyle gözüktüyor ki tebliğde takip ettiğim yöntem konusunda bazı noktaları biraz daha netleştirmek; belki konuyu biraz daha geniş olarak ele almak gerekiyor. Şükrü Beyin Müzakeresinde dile getirdiği eleştiri noktası, “bir şeyi, kendisinden daha az bilinen bir şeyle açıklamak” olarak ifade edilebilir. Bu sebeple, burada Heidegger ve “Verstehen” kavramına tekrar kısa bir atıfta da bulunmakla birlikte, aynı “hatayı” tekrar ederek, bu tanımı anlamaya yönelik faydalı olacağını düşündüğüm bir iki hususu daha eklemek istiyorum. Burada zikredeceğim örnekler yine Batı’dan ve Batı’lı düşünürlerden olacak. Ancak şunu ifade etmem gerekiyor: Şu anda canlı olan ve etkin olan medeniyet Batı medeniyeti olduğu için, canlı ve etkin bir medeniyet olmanın ne demek olduğu hususunda bizim ilk elden bilgi sahibi olabildiğimiz en yakın tecrübe olarak, kendi geçmişimizi anlarken, Batı’nın belli ölçüde dikkate alınmasının uygun hatta zaman zaman gerekli olduğu söylenebilir. Aksi takdirde İmam Ebû Hanîfe ile günümüzdeki mahalle camii imamı X hoca arasındaki farkı fark etme imkânını hepten yitiririz. Hâlbuki bunlar arasında, *toplumsal konum ve etkin olma açısından*, esaslı bir fark olduğunu, hatta bunların konum ve etkinliklerinin tam da birbirine zıt bir durum gösterdiğini söyleyebiliriz. Bu yönden Alman düşüncesinde “anlama” (Verstehen) kavramının belli ölçüde bizdeki “fıkıh” kavramı ile benzerlik gösterdiğini; bu iki kavramın, İmamEbûHanîfe ve Heidegger’deki kullanım şekilleri dikkate alındığında, dar anlamı ile bir disiplini ifade etmekten çok, “varoluş şartları ile bir irtibat şekli” ifade ettiğini söyleyebiliriz. Benim dile getirmeye çalıştığım nokta budur. Müzakeresinde Şükrü Beyin eleştirel bir şekilde dikkat çektiği husus, “Verstehen” kavramının bizim tarafımızdan “Fıkıh” kadar bilinmediği; bu sebeple bu kavram ile irtibatlandırılarak yapılacak açıklamaların, açıklama olmaktan çok, anlaşılır olanın daha az anlaşılır bir hâle getirilmesini intac edeceği gibi gözükmektedir. Bu noktada ben Şükrü Beye, yukarıda işaret ettiğim gerekçeyle, iştirak edemiyorum. Aksine mevcut canlı bir medeniyette işlerin nasıl yürüdüğü konusunda bir tasavvur edinmeden, geçmişte kalmış ve muhtelif sebeplerle, neredeyse yazılı metinlerden başka bir şeyin kalmadığı bir medeniyeti anlama imkanının epeyce ortadan kalkacağını düşünüyorum. Bu tavrın da, yeterince dikkatli davranılmazsa, kendi içinde bir çok sıkıntıyı da içinde taşıdığını, ama her şeye rağmen bu sıkıntıları aşmanın mümkün olduğunu ve bunun görebildiğim en kestirme yolunun *benzerliklerden çok farklılıkları anlamaya ve açıklamaya yönelmek* olduğunu söyleyebilirim. Bu yönden ben İmam Ebû Hanîfe’nin “fıkıh” tanımını, tanımın yapıldığı dönemdeki anlamı ile, kavramak gerektiğinde, “verstehen” kavramına veya -burada yapmamakla birlikt- “rasyonalite” kavramına bakarak, daha kolay anlayabileceğimizi düşünüyorum.

Bu çerçevede ben bir iki misal daha vermek istiyorum. İlk olarak XX. yüzyılın önde gelen bilim felsefecilerinden Karl Popper'ın bütün eserlerinin bir şekilde yok olduğunu ama ondan bilimsellik ile ilgili tanımın nakledildiğini varsayalım. Bu tanım “Bir ifadeyi bilimsel kılan, onun yanlışlanabilir olmasıdır” şeklindedir. Yani bir iddianın bilimsel olması için yanlışlanabilir olması lâzım. Şimdi Karl Popper'ın bütün eserleri yok olmuş olsa, elimize gelmemiş olsa ve sadece bu tanım elimize ulaşmış olsa, bunu sadece dört veya beş kelimeden oluşan bir söz olarak düşünemeyiz. Popper'ın XX. yüzyıldaki bilim felsefesi alanındaki etkilerini dikkate aldığımızda, o konteks içerisinde, o konteksten hareketle Popper'ın bu tanımının neye delâlet ettiğini çok daha net olarak görme imkânımız var. Eğer biz mantıkçı pozitivismi ve bundan önce de pozitivismi, bunlar arasındaki muhtelif Müzakere ve münakaşaları biliyorsak ve özellikle de bilimselliğin o dönemde neye tekabül ettiğini, ne gibi bir fonksiyon icra ettiğini biliyorsak, sadece bu tanımdan hareketle Popper'ın bütün bir bilim felsefesini, aslına benzer bir şekilde, yeniden inşa edebiliriz. Bu epey bir ölçüde bizim bu sözlerin söylendiği “hâli”, bu sözleri söyleyen düşünürün ait olduğu “medeniyetin” hangi aşamada bulunduğunu bilmemize bağlıdır.

Bunun örneklerini arttırabiliriz. Meselâ “anamlı olmak doğrulanmış olmaktır” ifadesi. Bu ifade, ilk bakışta “anlam”ı tanımlama iddiasında gibi gözükse de, sadece bir tanım olmayıp, bir dönem, Batı medeniyetinde hakim bir zihniyetin dile gelmesi, dolayısı ile Batı medeniyetinin bir “aşamasına” tekabül eden ve bu aşamayı ifade eden daha esaslı bir şey olduğu fark edildiğinde anlaşılmaya başlanmıştır. Bu çerçevede “anamlı olmak, doğrulanmış olmaktır” sözünün tartışılması, sadece tanımlardan bir tanımın tartışılması olmayıp, daha esaslı bir dönemin, bir zihniyetin tartışılması anlamına gelmektedir. Bu ifade mantıkçı pozitivistlerin bir dönemde yaptıkları ve bir amaca matuf olarak yaptıkları bir anlam ve anlamlılık tanımıdır. Mantıkçı pozitivistlerin, diyelim ki Wittgenstein'in veya Alfred Jules Ayer'in veya Rudolf Carnap'ın, yani bu tanımı yapanların bütün eserlerinin kaybolduğunu varsayarsak, bu dönemi inceleyerek bu tanımdan ne kastedildiğini net olarak görmek mümkündür.

İmam Ebû Hanîfe'nin tanımı ile bağlantılı olarak da şunu söyleyebiliriz; İmam Ebû Hanîfe'nin tanımı İslâm medeniyetinin bir aşamasını dile getiriyor. Aşama, İslâm medeniyetini on beş katlı bir bina olduğunu ve her bir katın da bir aşamaya tekabül ettiğini düşünürseniz, medeniyetin ikinci katına tekabül etmektedir. Bu ikinci katı, şimdi biz on beşinci katında bulunuyoruz. (Buradaki “kat” ifadesini daha farklı düşünerek, daha farklı “aşama”lar yoluyla da mesele ele alınabilir. Burada sadece ifadesi daha kolay olduğu için böyle demeyi tercih ediyorum). On beşinci katımızı anlayabilmemiz için ikinci katı bilmek zorundayız. İkinci kat birinci katın devamı olmakla birlikte aynı değil; üçüncü kat da ikinci katın devamı olmakla birlikte aynı değil. İlh. Onun için Hanefî uleması diyelim hicrî ikinci asırdan sonra İmam Ebû Hanîfe'nin tanımını zikretmekle birlikte, yeterli bulmuyorlar, Şükrü Beyin işaret ettiği nokta da tam burası. Çünkü oraya “amelen” kaydını ekliyorlar. Bu kaydın eklendiği kat veya aşama, medeniyetin hali icabı bunu gerektirdiği

gibi, daha sonra bu da yeterli olmuyor; daha sonraki asırlarda, yani aşama ve katlarda, daha da bir teferruatlandırma gerekli hale geliyor: fıkıh söz konusu olduğunda vicdanî olanı, amelî olanı ve itikadî olanı birbirinden ayırıyorlar. Bu fıkıh tanımının, mutlak olması hasebiyle, üçünü birden içerdığını açıkça söylüyorlar. Yani bu tanım, daha sonraki dönemlerde yapılması gerekli olan ve beklenen teknik anlamda bir fıkıh tanımı değil. Bu sadece şunu gösterir: İmam Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde teknik anlamda bir fıkıh tanımı yapma ihtiyacı olmadığı gibi imkânı da yoktu. Daha sonraki dönemlerde bildiğimiz anlamda, usûlî, fîrû'u, kavâid ve mekâsıdı birbirinden tefrik edilmiş bir fıkıh zaten yoktu. Ancak bunların hepsi ve daha fazlası, küllî bir şekilde mevcuttu ve buna "fıkıh" deniliyordu. Ve bu fıkıh "nefsin lehinde ve aleyhinde olanı bilmesi" idi.

Bu tanımın önemi de burada ortaya çıkmaktadır. Bir alanı sistematik bir şekilde ele almak, mevzu, mesail, vesail ve mekasıd cihetlerini tefrik etmek; belki bunlardan daha fazla ciheti dikkate alarak işlemek, zannedildiği veya ilk bakışta görüldüğü kadar kolay değildir. Bugün geriye doğru baktığımızda, o gün henüz isimlendirilmemiş olmakla birlikte, daha sonra "isim verilmiş" olan bazı "hakikat" mertebelerini biliyoruz; bu bilgi bize bu konular hakkında daha sistematik ve anlaşılır bir şekilde konuşma imkânını vermektedir. O dönem söz konusu olduğunda meselâ üzerinde uzunca durmamız gereken noktalardan birisi şudur: *merâtibü'l-hakâik* denen şeyi bizim yeniden keşfetmemiz, yani aklî, lügavî, örfî, şer'î hakikat seviyelerini tekrar hatırlamamız gerekiyor. Ve o dönemde örfî hakikat denilen ulûm-ı diniyyenin henüz teşekkül döneminde olduğunu ve bu aynı zamanda ulûm-ı diniyyenin teşekkülünün ön şartının, toplumun kendi varoluş ilkelerine şuuru olduğunu hatırlamak gerekiyor. Bu çerçevede İmam Ebû Hanîfe'nin bu tanımının İslâm toplumunun kendi varoluş ilkeleri ile zihni bir irtibat kurduğu ve bu irtibatın şuurlu haline gelmesini ifade ettiğini görmek gerekiyor. Bunu gördükten sonra, İmam Ebû Hanîfe'nin bu tanımı ulûm-ı diniyyenin ortaya çıkmasının zeminini teşkil ettiğini de anlarız. Bu, İmam Ebû Hanîfe'nin şahsının başarısı olarak ta gösterilemez. İmam Ebû Hanîfe'nin bir adım öncesine baktığınızda, İbn Şihâb ez-Zühri gibi Hasan-ı Basrî gibi çok sayıda âlim tâbiî büyüğünün bu süreçte etkin olduğunu görürsünüz. Aynı şekilde İmam Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde de çok sayıda alim, dini ilimleri teşkil eden sürece iştirak etmiştir; onlar din değil, dîni ilimleri geliştirmişlerdir.

Bunu biz biraz da insanın dil bilgisi ile mukayese ederek daha iyi görebiliriz. En büyük edebiyatçılar, en büyük dil bilimciler bile, dil bilgilerini genellikle ne edebiyatçı ne de dil bilimci olan, belki okula bile gitmemiş olan annelerinden öğrenmişlerdir; bu öğrendikleri dil ile geliştirdikleri bilim veya yazdıkları eserler arasında önemli bir irtibat vardır: Dil bilimci annesinden öğrendiği dilin kurallarını tespit ederken, edebiyatçı da muhtemelen yüzde sekseni veya yüzde doksanını annesinden öğrendiği kelimeleri kullanarak eserini telif eder. İkisinin de yaptığıın zeminin annelerinden öğrendikleri dil teşkil eder; dil bilimci yeni bir dil vazetmediği gibi edebiyatçı da annesinden öğrendiği kelimeleri terk edemez; sadece onu zemin ve dayanak olarak kullanır, onunla yaparlar, ne yapacaklarsa.

“Din” ile “dinî ilim” arasındaki irtibat ta benzer bir irtibattır. Unutulmaması gereken nokta alimlerin din icat etmeyip, dine ittiba ettikleridir. Bu ise, daha önce ittiba edenlerin ittiba şekli üzerinde düşünerek ve sistematize edilerek gerçekleşir. Bu husus insanın leh ve aleyhinde olanı tayin şuru ile yapılırsa, buna fıkıh denir; bu çerçevede fıkıhın “anlamak” demek olduğunu ve bu anlamının konusunun da, ilk elden Kur’an veya Hadisler olmayıp, Kur’ân ve Hadislerin tecessüm ettiği islam toplumu olduğunu; Kur’ân ve Hadis’in öncelikle bu toplumun varlığının esası, aslı olarak söz konusu oluşunu hatırd tutmak gerekmektedir.

Bütün bunlar akli, lugavî ve şer’înin üstünde, bunları içinde taşıyan ve bunlar üzerinde düşünme ile ortaya çıkan örfî hakîkati anlamamıza yönelik olarak anlamlıdır. Bu hususta meselâ Mâverî’nin meseleyi nasıl açıkladığını dikkate alacak olursak, örfün önemli bir kısmı demek olan dinî ilimlerin oluşmasında İmâm-ı A’zam’dan nakledilen fıkıh tanımı kadar bu tanımı yapanın ait olduğu neslin nerede durduğu; nereden başladığı; öncekilere nelerini borçlu olduğu ve kendisinden sonrakilerin onlara neler borçlu olduğunu; bunları terk etmenin mümkün olup olmaması bir tarafa, unutmamanın bedelinin ne olacağı hususunda yeniden düşünmemiz gerektiğini söylemek isterim.

En azından eksik kalan hususları tashih etmeye imkân verdiği için sayın başkana ve Şükrü Beye teşekkür ediyorum.



İsmail Hakkı ÜNAL
AÜ İlâhiyat Fakültesi

Ebû Hanîfe’nin fıkıh tanımını felsefî tahlillerle zenginleştirdiği için Tahsin Beye teşekkür ediyoruz. Aslında gönderdiği özeti okusaydı on dakika kazanırdık. Ama böyle yapması daha iyi anlaşılabilmesi açısından faydalı oldu. Şimdi Mehmet Şener Bey tebliğlerini sunacaklar. Buyurun efendim.