

M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI Nu: 261

BÜYÜK TÜRK BİLGİNİ
İMÂM MÂTÜRÎDÎ
VE MÂTÜRÎDİLİK

Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı

22 - 24 Mayıs 2009 İstanbul



İstanbul 2012

22. TEBLİĞ

**MÂTÜRÎDÎ KELÂMI ve HANEFÎ FIKHI:
MÂTÜRÎDİLİĞİN ÂLEM ANLAYIŞININ HANEFÎ FIKHIYLA İLİŞKİSİ**

Doç. Dr. Hasan Hacak

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Bu tebliğin ele alacağı soru şudur: Genel anlamda bir fakihin ürettiği fıkıh ile bu fakihin benimsediği kelâmî doktrin arasında bir ilişki var mıdır; özel olarak da fakihin belirli bir kelâmî doktrin içinde benimsediği âlem anlayışının onun fıkhi faaliyetini üzerinde nasıl bir etkisi vardır? Bu sorular daha çok Mâtürîdî kelâmı ve Hanefî fıkıhı özel bağlamında cevaplanmaya çalışılacaktır.

Her ilmî, edebî ve sanatsal faaliyetin, bu faaliyette bulunan zihnin benimsediği dünya görüşü ve âlem/evren anlayışı tarafından bilinçli ya da bilinçdışı yollardan belirlenmesi doğal bir durumdur. İslâm kültürü bakımından bu dünya görüşü ve evren anlayışının altyapısını oluşturan ana kaynağın “Kelâm (ilmi)” olduğu söylenebilir. Nitekim klasik literatürde Kelâm ilmi, usûl-i fıkhi besleyen ilim branşlardan biri olarak görülür ve hukuku temellendiren ve ona göre “asıl” kabul edilen bir ilim olarak değerlendirilir. Bu doğrultuda fıkıh usûlünde ele alınan pek çok konu başlığı kelâm ilmi ile irtibatlıdır: Meselâ, iyi ve kötünün kaynağının ne olduğu; eşyanın asli bir özellik olarak iyi ya da kötü olarak nitelenebilecek vasıflar taşıyıp taşımadığı (Hüsün-kubuh problemi) ya da daha genel bir problem olarak tabiatı bir kanunun bulunup bulunmadığı (tabiat düşüncesi); Şârinin hükümlerinin bir illete/gerekçeye bağlı olup olmadığı (ta’lîl problemi) vb. konular usûl-i fıkıh kitaplarında ele alınan kelâm kökenli mes’elelerdir.

Klasik literatürde kelâm ile fıkıh arasında bir ilişkinin varlığına ve nasıf bir mekanizmaya sahip olduğuna dair bazı ipuçları bulmak mümkün olsa da bu konu açık ve teorik olarak ortaya konulmuş değildir.

Burada sözü edilen ipuçlarından iki tanesini kısaca belirtilebilir: İlk olarak Şatibi ortaya koyacağı maslahat ve makasid teorisinin, Eş’arîlikte bilinen ve Râzî tarafından ifade edilen husun kubuh ve ta’lîl modeli içerisinde kalarak temellendirilmesinin zorluğunu belirtmiş ve kendi teorisini ortaya koyabilmek için Eş’arî kelâmının kalıplarının dışına çıkılması gerektiğini ifade etmiştir.

İkinci örneğimiz ise Zencânî'ye aittir. Zencânî, Şâfiî ve Hanefî mezhep imam-larının özellikle hüsun-kubuh (iyi/kötü) konusundaki kelâmî ilkelerinin sonucunda Şâfiîlerin daha çok "taabbüd"e, Hanefîlerin ise daha çok ta'lile meyilli bir hukuk ürettiklerini ifade eder. Başka bir deyişle, Hanefîlerin illet kavramıyla ilgili kelâmî doktrinlerinin buna müsait olması sebebiyle nihâyetinde illete bağlı olarak yapılan kıyası daha rahat kullandıkları, Şâfiîlerin ise kıyası o kadar rahat kullanamadıkları ve bu sebeple ürettikleri fikhın "taabbüd" ağırlıklı olduğunu ifade etmektedir.

Burada Zencânî'nin yaklaşımı ufuk açıcıdır. Bizim de kanaatimiz olduğu üzere kelâm ile fikh arasındaki ilişki bir belirleme ilişkisi olup Kelâmî doktrinler fakihin faaliyet tarzı ve bilgi üretmesini derinden etkilemektedir. Tabii bu etkileşim usûl-i fikhî da dikkate aldığımızda karşılıklı bir etkileşim olup tümüyle tek taraflı değildir. Bu doğrultuda meselâ re'yi ve kıyası rahatlıkla kullanan Hanefî bir fakihin, husun ve kubhun akli olmadığını savunan ve tabiat görüşünü tümüyle inkâr eden bir kelâmî doktrini benimsemesi çok zordur. Zirâ tabiatta yerleşik bazı özellikler olmalıdır ki, eşyanın iyi ya da kötü özellikleri olsun ve yine fakih bu iyi ya da kötüyü yakalayabilmek için akıl yürütme yöntemini rahatlıkla kullanabilsin. Zâten İslâm tarihi boyunca Mu'tezile ve Mâtürîdîlik doktrinleriyle Hanefîliğin genel olarak uyum içinde olduğu; Eş'arîliğin ise daha çok Şâfiîlik ile uyumlu olduğu görünmektedir.

Bu genel girişten sonra tebliğimizin ana konusu olan Mâtürîdîlikteki evren anlayışı ile Hanefî fikhî ilişkisine geçebiliriz.

İkinci hicri yüzyıldan itibaren Müslümanların alternatif iki temel evren anlayışıyla karşılaştıkları anlaşılmaktadır. Bunların ilki özellikle Aristoteles felsefesinde temsil edilen madde-sûret (heyûlâ-sûret) kavramlarını temel alan doktrindir. Diğeri ise Grek kültüründe madde-sûret doktrinine alternatif ve onunla mücadele içinde olan ve ayrıca Hint kültüründe de benzer versiyonları bulunan atomcu evren modelidir.

Kelâmcıların İslâm inançlarını savunacak şekilde atomcu evren modelini dönüştürdüklerini ve bu modelin zâten dönüştürülmeye diğerinden daha uygun olduğu söylenebilir. İslâm kültüründe, çok erken bir dönemden itibaren atomcu evren modelinin temel terimleri olan cevher ve araz kelimeleri etrafında yeni bir âlem âlem anlayışları şekillenmeye başlamıştır.

Atomcu evren ve eşya anlayışının İslâm Dünyası'nda olgun ve etraflı bir teori olarak belirmesinden hemen önce atomculukla irtibatlı ancak teknik anlamda klasik kelâm atomculuğundan farklı bazı doktrin ve ekoller ortaya çıkmıştır. Bunların ilki: Araz taraftarları; diğeri ise Arazları İnkâr Edenler'dir (nufâtü'l-a'râz).

Bu iki görüşün dışında kelâmcıların hemen hemen tamamı ise atomcu evren modelini benimserler. Bilindiği kadarıyla evrenin cevher ve arazlardan kurulu olduğu görüşünü açıkça benimseyen ilk kelâmcılar daha hicri birinci yüzyılın sonu ve ikinci yüzyılın başlarında yaşamış olan Ca'd bin Dirhem ve onun öğrencisi sayabileceğimiz Cehm b. Safvân'dır. Bu doktrinin gerçek kurucusu ve temsilcisi olarak ise Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 226/849) gösterilmektedir. Bundan sonra Mu'tezile'nin bilinen hemen hemen bütün simaları bu evren anlayışını benimsemiştir.

Eş'arilikte de özellikle İbn Fûrek ve Bâkılânî'den itibaren atomcu anlayış Eş'arî kelâm düşüncesinin temeline yerleşmiştir. Özellikle Gazzâlî ve sonrasında Râzî ile Aristo mantığının İslâm kültürü içine resmen sokulması yoluyla Eş'arîlik ontolojik olarak atomcu; epistemolojik olarak Aristocu karma bir görünüm arzemiştir ki, aynı karma durum Mu'tezile ve Mâtürîdîlik için geçerli değildir.

Diğer yandan Mâtürîdîlik, de kurucusu Ebû Mansûr Mâtürîdî'den (ö. 333/944) itibaren atomcu evren anlayışını benimsemiş ve kelâmda etkin ve fonksiyonel bir şekilde kullanılmıştır. Ebû'l-Yûsuf el-Pezdevî, Mezheb'in büyük teorisyenlerinden Ebû'l-Mu'în en-Neseî, Necmüddin en-Neseî, Nûreddin es-Sâbûnî, Habbâzî ve İbn Hümâm dahil hemen bütün teorisyenleri atomcu evren anlayışı içinde hareket etmişlerdir.

Atomcu âlem anlayışının ana özelliklerini şu dört madde yoluyla ortaya koyabiliriz:

1. Cevher-i ferd (Atom) Vardır ve Tüm Atomlar Aynı Cinstendir.

Kelâmcılar evreni oluşturan bütün cisimlerin son derece küçük olmalarından dolayı daha fazla bölünmeyi kabul etmeyen parçalardan oluştuğunu varsayarlar. Zirâ maddenin sonsuza kadar bölünebilmesi maddenin kadîm olduğu düşüncesine kapı aralayacaktır. Eğer madde zaman bakımından sonsuzdan geliyorsa yani kadim ise aynı şekilde madde bakımından da sonsuzca bölünmesi mümkün olmalıdır. Oysa bu mümkün olmayıp madde hem zaman hem de parça bakımından sonludur.

2. Evrende Cevher ve Arazların Dışında Hiçbir Şey Yoktur.

Cevher, parçalanması mümkün olmayan ayn ya da dış dünyada (şâhit) bulunan, araz kabul eden mütehayyiz ve ma'kûl bir varlıktır. Arazlar ise cevher ve cisimlerde bulunan bir takım nitelikler (mânalar) ve sıfatlardır.

3. Arazlar Cevherler Üzerinde Varlığa Gelirler ve Onlardan Ayrı Olarak Varlığa Gelemezler.

4. Bir Araz İki Ayrı Zamanda Varlığını Sürdüremez.

Kelâmcılar atomcu evren anlayışını benimseyerek Aristocu felsefedeki âlemin kıdemine karşılık, hudusu; madde surete karşılık cevher ve arazi; tabiat kanunu yerine genelde tabiatın reddini; âlemdeki sonsuzluk yerine sonluluğu; süreklilik yerine ise süreksizliği esas alan bir âlem anlayışı benimsemişlerdir. Âlemin hadis olduğu şeklindeki en temel kelâmî önermeler hep atomculuk ekseninde ispatlanmıştır. Atomcu evren modeli aralarında bazı farklılıklar olsa da Mu‘tezile, Mâtürîdî ve Eş‘arî kelâmının kalbidir denilebilir.

Buradan tebliğimizin özünü oluşturan kısma, yani atomculuk ile fıkıh; özelden de atomculuğun Mâtürîdîlikteki görünümüyle Hanefî fıkıhı arasındaki ilişkiye geçmek istiyoruz.

Kanaatimizce atomculuk kelâmdaki düşünce sisteminin merkezinde yer aldığı gibi İslâm hukukunda da en önemli belirleyici kalıp ve model konumunda görülebilir. İslâm hukuku eşyayı, varlığı ve daha genel bir ifadeyle hukukî evreni algılama noktasında atomcu kavramları doğrudan kullanır. Buna göre İslâm hukukunda temelde “ayn” ve “menfaat” terimleriyle ifadesini bulan iki varlık kategorisi vardır. Bunlardan ayn terimi kelâmda kullanılan ayn ve cevherin; menfaat ise arazın karşılığıdır. Cevherin ayn, menfaatin ise arazın karşılığı olduğu eldeki ilk metinlerden itibaren kabul edilen bir husustur.

‘Ayn-Menfaat Ayırımı ve Cevher-Araz Ayırımıyla İlgisi

Atomcu evren görüşünde evrende cevher ve arazlardan başka bir şey “var” olmadığı gibi fıkıh açısından da fıkıh evreninde sadece cevher ve arazlar vardır. Bir eşya, hayvan ya da insanın maddî yapısı, hukukî arazlarından soyutlanmış hali cevher anlamında ayn terimiyle ifade edilir. Buna göre ayn terimi dış dünyada mevcut bir eşyanın somut varlığını ifade eder.

Menfaat kavramı ise en genel anlamıyla bir ayn’dan (mal ya da şahıs) istifade etmek ya da onu kullanmak demektir. Menfaatler nihâyetinde ayn’lardan istifade eden şahısların o ayn’dan elde etmek istediği gaye doğrultusunda ayn üzerinde yaptığı fiil ve hareketlerden ibarettir. Ata binmek, evde oturmak, birisi için iş yapmak vb. istifade etkinlikleri bir hareket ve fiil gerektirmektedir. Kısaca menfaat fiildir ve evrendeki bütün fiiller gibi varlık olarak araz kategorisinde yer alır. Başta ve öncelikle Hanefîler olmak üzere tüm İslâm hukukçularının menfaat kavramına yaklaşımlarının bütünüyle bu varlık algılayışından hareketle şekillendiği söylenebilir.

Menfaatlerle ilgili bu tasarım tüm menfaat türlerini içine alır. Buna göre fık-
hın algılayışında, kiralık elbiseyi giymek, kiralanan evde oturmak gibi malların
menfaati; evlilik içinde erkeğin kadından cinsel olarak istifade etmesi anlamına
bud' menfaati; ve hür bir kişinin akit yoluyla bir hizmet görmesi hep menfaat
kategorisinde değerlendirilir. Fıkıhçılar ayn gibi menfaati de müstakil bir varlık
kategorisi olarak değerlendirmiş ve menfaate ayn'dan ayrı bir varlık atfetmiştir.

'Ayn menfaat ayırımı İslâm eşyâ ve borçlar hukukunun olduğu kadar genel
olarak tüm fikhin en önemli kavram ayırımlarından biridir. Öyle ki, varlık katego-
risi olarak cevher asıl; araz ise ona tabi ve bağlı olduğu için 'ayn asıl menfaatler
ise tâbi'dir. Bu doğrultuda 'ayn üzerinde gerçekleşen temel akit olan satım akdi
İslâm hukukunda en temel akit türü olup diğer tüm akitlerin aslı, prototipi ve esa-
sıdır. Menfaatler de 'ayn'a bağlı olduğu için menfaat üzerinde gerçekleşen temel
akit türü olan kira akdi de satım akdinin bir ferî ve türevi olarak düşünülür.

Atomcu evren anlayışının fıkihtaki tesirlerinin en net olarak göreceğimiz
kavramlardan biri menfaat terimi olduğu için menfaat terimiyle ilgili görüşlerin
araz teriminin kelâmdaki özelliklerini ne şekilde yansıttığı hususuna biraz daha
açıklık getirmekte fayda vardır. Bu noktada İslâm hukukçularının menfaatlerin
araz olmasına bağladıkları bazı sonuçları ortaya koyabiliriz:

a. Konusu menfaat olan bir akitte, menfaatlerin akit ânında ma'dûm'dur.
Meselâ, bir ev kirası akdinin konusu menfaattir ki, bu menfaat kiracının evde
oturma fiilidir. Akit anında henüz kiracı daha evde oturmaya başlamadığı için akit
aşlında henüz mevcut bulunmayan bir ma'dum üzerinde yapılmaktadır. Bu bakış
tarzı özellikle Hanefilerin kira akdine bakışını derinden etkilemiştir.

b. Menfaatler Ardışık İki Anda Varlıkta Kalamazlar: Kelâmda fiil ve ha-
reket arazi varlığa geldiklerinin bir sonraki anında yok olup yeniden yaratılmakta
olduğu gibi, menfaatler de bu şekilde var edildikleri anın hemen akabinde yok
olup sonraki anda da yeniden yaratılmaktadırlar.

Menfaatle ilgili sözlerimizi Hanefilerin menfaat kavramının araz terimiyle
ne ölçüde 'aynileştirdiğini bir örnekle sunmak istiyoruz. Buna göre konusu men-
faat olan akitlerin prototipi olan kira akdini Hanefiler şöyle tasarlar:

Hanefilere göre kira akdinin hükmü kiralayanın menfaate kiraya verenin de
ücrete an be an malik olmasıdır. Zirâ kiralayan kişi menfaatleri an be an elde eder.
Bundan dolayı kiralayan menfaatleri elde ettikçe, yani meselâ, bir binek hayvanı-
nı kiralayan, bu hayvan her bir adım attıkça, hayvan sahibine bunun kira bedelini
aynı şekilde an be an vermesi gerekmektedir. Bu "kıyas"ın gerektirdiği hükümdür.

Ancak kira bedelinin bu şekilde an be an verilmesi pratik hayatta (âdet) mümkün olmadığından kira süresi dolduğunda vermesine istihsanen karar verilmiştir. Ayrıca menfaatlerin bir an elde edildikten sonra yok olmaları ve tekrar yaratılmaları dolayısıyla kira akdi de araz olan menfaatlerin var olduğu anlarda söz konusu olmakta, bir sonraki anda yok olduklarında ise kira akdi de ortadan kalkmaktadır. Başka bir deyişle kira akdi her bir menfaat arazi için yenileniyor gibidir. Bu süre içinde menfaatler, ‘ayn’a malik olan kişinin malvarlığına dahil olarak ortaya çıkmakta ve o da bu menfaatleri adeta her an kiraya vermektedir. Bundan dolayı kira akdi menfaatlerin her varlığa gelişinde yeniden inikat eden “sürekli yenilenen bir akit zinciri” şeklinde tasavvur edilmiştir.

c. Menfaatlerin Değeri Yoktur: Yukarıda ortaya konulan ilkelerle irtibatlı olarak Hanefî doktrininde menfaatlerin mali bir değer taşımadığı, mütekavvim olmadığı ilkesi kabul edilir. Yine Menfaatlerin gaspı ve tazmini hususunda da Hanefîlerin yaklaşımı oldukça ilginç ve katı atomcudur. Buna göre Bir nesnenin “mal” olma ve mali değer özelliği (maliyet) o nesnenin varlığından (vücûd) önce söz konusu olamaz... İşin esasında ardışık iki anda varlıklarını sürdürmeyen menfaatlerde var olma noktasındaki eksiklik yüzünden itlaf ve gasp zâten hiç meydana gelmez. Zirâ ma’dûm bir “şey” değildir ve bu yüzden onun üzerinde (gasp ve itlaf gibi) bir fiilin meydana gelmesi imkânsızdır. Bu fiiller var olur olmaz ortadan kalkar. Ortadan kalktıklarında ise menfaatler üzerinde gasp ve itlaf tasarruf olunamaz.”

Burada Hanefîlerin ma’dûmu Mu’tezile ile aynı anlamda, yani henüz mevcut olmayan anlamında kullandıkları, ancak ma’dûmun bir “şey” olmadığı görüşüyle Mu’tezile’den ayrıldıklarını belirtmeliyiz. Zirâ Mu’tezile’ye göre ma’dûm bir şeydir.

‘Ayn-menfaat ayırımı gibi fihhın belkemiğini oluşturan ikinci bir ayırım daha vardırki bu ayırım özellikle borçlar hukukunun üzerine oturduğu ana ayırım olan ‘ayn-deyn ayırımıdır. Bu ayırımı ortaya çıkan deyn terimi de karşımızda yeni bir varlık kategorisi olarak belirir.

Yukarıda incelediğimiz ‘ayn-menfaat ayırımı varlık ile ilgili ana ayırım olmakla birlikte hukukî hayattaki tüm varlıkları bu kavramlarla izah etmek yetersizdir. Borç ilişkisi söz konusu olduğu durumda ‘ayn ve menfaate yeni bir terim olan deyn kavramı da eklenmekte ve ‘ayn-deyn ayırımı ortaya çıkmaktadır. ‘ayn-deyn ayırımında ‘ayn fert olarak belirli bir ‘ayn’ı (eşyâ ya da kişi); deyn ise fert olarak belirlenmeyip cins olarak belirlenmiş bir varlığı veya bu varlığın teslimini ifade eder.

İslâm hukukçuları “borç” doğuran sözleşmelerin sürekli olarak bir “varlık” üzerinde ya da bir varlıkla ilgili teminat vb. hususlarda gerçekleşebileceğini kabul eder ve her akdin konusunu (mevzû, ma’kûd aleyh) ya da o akitle ilgili olan varlığı belirlemeye özel önem gösterirler. Bu doğrultuda “deyn” bir tür “varlık” olarak algılanmış ve sözleşmelerde kural olarak akdin konusunun “varlık” alanının dışında bir şey olması kabul edilmemiştir. O halde deyn ne tür bir varlıktır.

Ebû Hanîfe’ye göre deyn bir “fiil” olup muâmelât alanında, bir malın temliki ve teslimi fiilidir. Satım akdi bağlamında, satıcının vasıflarını belli olan bir malı, teslim vaktinde alıcıya (deyn sahibine, alacaklıya) teslim etmesi fiilinin adıdır. Dolayısıyla deyn bir “fiil”dir ve gerçek ve hakiki anlamda bir varlığa sahiptir. Nitekim Hanefiler özellikle Ebû Hanîfe’ye dayanan bu anlayışta deyn’in “hakiki bir varlığı” olduğunu özellikle vurgulamaktadırlar. Elbette deynin bir fiil olması onun araz kategorisinde olması anlamına gelir ve deyn ile ilgili arazlarla ilgili genel kurallar işletilir.

Başka bazı yorumlarda deyn eşyaya ait ya da borçluya ait bir sıfat olarak değerlendirilir ki, deynin bu şekilde bir sıfat olarak nitelenmesi ona hakiki bir varlık atfetme ile ilgili bir tavidir. Zirâ sıfat denilen şey arazlardır. Bilindiği gibi İslâm kültüründe ilk dönemlerde cevher terimi, ‘ayn ile; araz ise sıfat terimiyle karşılanmıştır.

Deyn kavramının araz niteliğinde görülmesinin bir takım sonuçları vardır. Bunlardan birini örnek olarak sunmamız konuyu aydınlatacaktır. Şöyle ki: Birçok İslâm hukukçusu deyn’lerin taksimi kabul etmediği görüşündedir. Zirâ deyn bir fiil ya da sıfat olması bakımından araz kategorisinde bir varlıktır ve arazların bölünmesi mümkün değildir. Zirâ bölünme, cüzlere ve parçalara ayrılma ancak cevherlerde tasavvur edilebilir. Cevher olmayan bir şeyin bölünmesi, artması eksilmesi, parçalarının olduğundan bahsedilmesi ise mümkün değildir.

Atomcu evren anlayışının İslâm hukuku üzerindeki en açık ve güçlü etkilerinden birinin de aile hukuku alanında söz konusu olduğu söylenebilir. Aile hukuku, “muâmelât” alanının bir parçasıdır ve tümüyle özellikle eşya ve borçlar hukuku alanlarında oluşturulan hukuk dili üzerine kurulmuştur.

Hukuk doktrinleri aile kurumunu kuran evlilik (nikâh) akdini tahlil ederken onun varlık alanındaki konusundan hareket ederler. Buna göre nikâh akdinin gerçek konusu yaygın kanaate göre, eşlerin birbirinden ve özellikle erkeğin kadından cinsel olarak istifade fiili olarak tanımlanmıştır. Fiiller de araz grubundan olduğu için doğrudan doğruya bu akdin konusu araz olan “menfaatler”dir. Nikâh akdi aile müesseseni kuran

ve bu spesifik konunun dışında pek çok ek yükümlülük ve hakları beraberinde getiren bir kurum olmasına rağmen İslâm hukukçularının bu akitle ilgili tasarımı bu anlamın dışına çıkmaz. Aile hukuku eşya-borçlar hukuku terimleri üzerine kuruludur ve bu alanlarda sosyal mülahazalar hukukî teknik bakımından devre dışındadır.

İslâm hukukçuları genel olarak nikâh akdini, konusu menfaat olan akitlerin ana modeli olan kira akdine benzetirler. Nikâh akdinin konusu olan menfaat kira akdindeki menfaat ile aynı türdendir. Kira akdi bir eşyanın menfaati üzerinde milk nitelikli bir yetki sağlarken nikâh akdi de cinsel istifade anlamındaki menfaat üzerinde milk nitelikli yetkiler sağlar (milku'l-muta, milku'l-intifâ). Bu noktada aile hukuku konuları eşya ve borçlar hukuku konusu olarak ele alınır. Zirâ bir kira akdi ile nikâh akdi varlık kategorisi olarak aynı konu üzerinde gerçekleşir. Bu da klasik fıkıh teorilerinin öncelikle kendi üzerine kuruldukları fizik ve evren anlayışlarını takip ettikleri, sosyal mülahazaları ise bu yapının dayattığı temel çerçevede içerisinde sokabildiklerini göstermektedir.

Atomcu Varlık Anlayışı ve Fıkıhın Genel Karakteristikleri

Atomcu evren anlayışının İslâm hukukunun bazı genel karakteristikleri üzerinde de etkileri vardır. Bu noktada fıkıhtaki düşünce biçimi ve akıl yürütme yöntemleriyle atomculuk arasında önemli bir ilişki vardır.

Hanefiler hukukî düşünüş içinde esas alınan varlık anlayışı ve akıl yürütme yöntemlerinin kendiliğinden hazır ilkelerini genellikle “kıyas” olarak nitelemektedirler. Kıyas bu anlamıyla âdetâ fakihin akıl yürütmesine gerek kalmadan esas alınan evren anlayışının, sistemin, dayattığı sonuçlardır.

Atomcu varlık anlayışının fıkıhın bütünü üzerindeki en önemli etkilerinden biri de bu varlık anlayışının getirdiği epistemolojinin temel bazı ilkeleridir. Buna göre atomcu evren modeli üzerine kurulu fıkıh içinde, tümel kavramı, mahiyet terimi ve zihni varlık anlayışının ya görülmemiş ya da yeterince gelişmemiş olduğu söylenebilir.

Kelâmın varlık anlayışı atomcu ve süreksiz bir evren modeli içinde şekillenmiş ve eşyanın yerleşik tabiatları kısmen ya da tamamen reddedilmiştir. Aynı şekilde nedenselliğin de inkâr edildiği ortamda cevherler tamamıyla aynı cinsten olup, cevherlerin birbirinden farklı özelliklerde bulunmaları arazlar sayesinde olmaktadır. Arazlar da süreklilik arz eden bir varlığa sahip olmayıp her an yeniden yaratılmaktadır. Bu sebeple böyle bir evren anlayışında eşyanın sabit bir takım niteliklerinin bulunduğu söylemek zorlaşır. Ayrıca varlıkla ilgili vurgu sürekli

cevhere yönelik olduğu için, fertlerinin dışında zihni bir varlığı olan mahiyet düşüncesi ortaya çıkmamış ya da yeterince gelişmemiştir. Mâhiyet düşüncesinin gelişmemesinin fıkıh üzerinde ciddi epistemolojik etkilerinin olduğu söylenebilir.

Aristoteles mantığı, tanım mahiyet üzerinden yapmaktadır. Aristoteles mantığı varlık anlayışı üzerine kurulu bir mantık görünümünde olup varlık mâhiyet ve somut varlık olmak üzere iki asıldan meydana gelir. Mâhiyetler türlerle ait tümel nitelikler görünümündedir. Mâhiyet tümel bir kavramın, dış dünyadaki değil de yalnız zihindeki fertleridir. Dolayısıyla tanım tûmeller vasıtasıyla yapılır. Tümel (külli) kavramını esas almaksızın mahiyet terimine ulaşmanın mümkün olmadığı söylenebilir.

İslâm kültüründe özellikle Mâtürîdî-Hanefî çizgide ise, fıkıh, kelâm ve dil çalışmalarında tanım, tanımlanacak şeyin mâhiyeti yani işlemi değil de fertleri yani “kaplamı (mâ sadak)” üzerinden yapılır. Ortada tanım yapılacak küllî kavramlardan ziyâde “fertler” ve bu fertlerle ilgili bir takım hükümler vardır ve tanımlar da daha çok bunları esas alarak yapılacaktır.

Bazı Hanefî-Mâtürîdî müellifler de Aristoteles mantığının içerik olarak birbiriyle bağlantılı bir şekilde madde-suret anlayışı, âlemin kıdemi, tabiat düşüncesi ve zorunlu nedensellik esası üzerine kurulduğunu ileri sürerek Aristoteles mantığının gereksizliği bir tarafa haramlığını öne sürmüştür. Bu noktadaki vurgular bize fıkıh alanında kullanılan düşünce mekanizmasının birçok bakımdan Aristoteles mantığından farklı bir sistem olduğunun erken dönemlerden itibaren bilinmekte olduğu ve bununla da kalmayıp iki ayrı mantık sisteminin (epistemoloji) iki ayrı evren anlayışıyla (ontoloji) irtibatlı olduğunun da açık bir şekilde fark edilmiş olduğudur. Mâtürîdîlik bu sebeple atomcu esaslarla olan ilişkisi noktasında Eş’arîlikten çok Mu‘tezile’ye yakındır. Eş’arîlikte bilgi anlayışı Aristoculuğu benimsemesine rağmen Mu‘tezile ve Mâtürîdî doktrinleri Aristoculuğa bu şekilde yakınlaşmamış, atomculukla uyumlu bir epistemoloji benimsemişlerdir.

Yine bu özelliğin bir sonucu olarak, nedenselliği zorunlu bir ilişki olarak görme-
yen, tümel kavramını ve mâhiyet kavramını kullanmayan bir evren modelinde tümevarım ve tûmdengelim yönteminin rahat bir şekilde kullanmasının zorluğu ortadadır. Bundan dolayı fıkıhta ana düşünce mekanizmasının “kıyas” yani analoji kapsamında değerlendirilebilecek bir akıl yürütme olması da doğal bir durumdur.

Tanımların fertler esas alınarak yapıldığı, akıl yürütme ve hukukî çözümlemenin de fertler üzerinden gerçekleştirildiği bir fikhî ortamda hukuk yazımı ve hukukî düşünüş de fertleri esas aldığı için ortaya çıkan hukukî yapının kazüistik (mes’eleci) özellikler arz etmesi de bu bakımdan anlaşılabilir bir durumdur.