



**T.C.  
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**PSİKO-SOSYAL GERÇEKLİĞİN FIKHÎ AHKÂMIN  
İNŞÂINDAKİ ROLÜ**

**Doktora Tezi**

**NAİL ÇAM**

**İZMİR-2023**

T.C.  
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

PSİKO-SOSYAL GERÇEKLiĞİN FIKHÎ AHKÂMIN  
İNŞÂINDAKİ ROLÜ

Doktora Tezi

NAİL ÇAM

DANIŞMAN: PROF. DR. SAFFET KÖSE

İZMİR-2023

## YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “*Psiko-Sosyal Gerçekliğin Fikhî Ahkâmın İnşâındaki Rolü*” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden olduğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

12/07/2023

Nail ÇAM

# ÖZET

Doktora Tezi

PSİKO-SOSYAL GERÇEKLIĞİN FIKHÎ AHKÂMİN İNŞÂINDAKİ ROLÜ

Nail ÇAM

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Fikhî ahkâmın inşâı, süreç içerisinde, yatay ve dikey ilişkiler neticesi ilâhî irâdeyle beraber sosyal bir varlık olan insan tarafından farklı zaman ve mekân dilimlerinde meydana getirilmiş ve ahkâmda ekol, siyâset, iktisâd gibi beşerî ve içtimâî unsurlar da etkili olmuştur.

Bir Müslümanın ibâdet hayatından bireysel ve toplumsal ilişkilerine kadar hayatının her aşamasında yaşamına rehberlik eden fıkıh ilminin verdiği hükümler arasında dînin asılları olan Kur'ân ve Sünnetten gelen ana ilkeler olduğu gibi târihi süreçte bu bilgiler üzerine inşâ edilmiş yorumlar, kültürel öğeler ve toplumun ortak aklının ürünü sonuçlar da vardır. Bu gerekçe ve gerçeklik ekseninde, son tahlilde fikhî ahkâmın inşâında psiko-sosyal gerçekliğin tek başına olmasa da büyük oranda belirleyici olduğunu; İslâm Hukûkunu, ilâhî irâdeye uygun hükmü bulmak, ideali yakalamak, insan ve toplumun yararını temin etmek için metafizik ve fizik âlemin naklî ve aklî verileri doğrultusunda târihi süreç içerisinde meydana getirilmiş normlar bütünü olarak tanımlamanın daha isâbetli olacağını tespit ettik.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm hukûku, fıkıh, psiko-sosyal gerçeklik, fikhî ahkâm, ahkâm inşâı

# **ABSTRACT**

**Doctoral Thesis**

**The Role Of Psycho-Social Reality in The Construction of The Fiqir Judgment**

**Nail ÇAM**

**İzmir Kâtip Çelebi University**

**Graduate School of Social Sciences**

**Department of Basic Islamic sciences**

The construction of fiqh rules was created in different time and space periods by human, who is a social being together with divine will, as a result of horizontal and vertical relations, and human and social elements such as school, politics, and economics were also effective in the rules.

Among the provisions given by the science of fiqh, which guides a Muslim's life at every stage of his life, from his life of worship to his individual and social relations, there are the main principles coming from the Qur'an and Sunnah, which are the origins of the religion, as well as the interpretations built on this information in the historical process, cultural elements and the results of the collective mind of the society. There is also. In the axis of this justification and reality, in the final analysis, psycho-social reality is largely, if not alone, determinant in the construction of fiqh rules; We have determined that it would be more appropriate to define Islamic Law as a set of norms that were created in the historical process in line with the transmitted and mental data of the metaphysical and physical world in order to find the ruling in accordance with the divine will, to achieve the ideal, and to ensure the benefit of human and society.

**Keywords:**Islamic law, fiqh, psycho-social reality, jurisprudence, jurisprudence construction

## İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ.....	ii
ÖZET .....	iii
ABSTRACT .....	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
KISALTMALAR .....	ix
ÖNSÖZ .....	xiii
GİRİŞ.....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### FIKHÎ AHKÂM İNŞÂINDA PSİKO-SOSYAL FAKTÖRLER

1. 1. DIŞ ÇEVRENİN HÜKÜMLERE ETKİSİ.....	15
1. 2. FAKÎHİN ZİHNİYET VE KİŞİLİĞİNİN (İÇ ÇEVRE) OLUŞUMU VE HÜKÜMLERE ETKİSİ.....	19
1. 3. NASSLARIN MUTLAK VEYA MUKAYYEDLİĞİNİN HÜKÜMLERE ETKİSİ .....	32
1. 4. MAHKÛMUN ALEYHİN HÂLLERİNİN ÇEŞİTLİLİĞİNİN HÜKÜMLERE ETKİSİ .....	37
1. 5. DİL VE YORUM ÇEŞİTLİLİĞİNİN HÜKÜMLERE ETKİSİ .....	39
1. 6. DEĞERLENDİRME .....	47

### İKİNCİ BÖLÜM

#### FIKHÎ AHKÂM İNŞÂINDA KULLANILAN PSİKO-SOSYAL YÖNTEMLER

2. 1. HÜKMÜN TA'LİL EDİLMESİ.....	51
2. 2. NESH .....	54
2. 3. AHLÂKÎ DURUMA İTİBÂR ETMEK.....	61

2. 4. ŞEHİR AMELİ VE ŞAZ GÖRÜŞLE AMEL .....	67
2. 5. HİLE-İ ŞER'ÎYYE .....	70
2. 6. SİVİL VE RESMÎ ÇABALAR.....	74
2. 7. SİYÂSET-İ ŞER'ÎYYE .....	77
2. 7. 1. SİYÂSETEN VERİLEN HÜKÜMLERİN ÇEŞİTLERİ .....	81
2. 7. 2. ÂMME VELÂYETİNİN SORUMLULUK ALANININ GENİŞLETİLMESİ.....	83
2. 7. 3. TENFİZ VE TANZİME YÖNELİK DÜZENLEMELERİN YAPILMASI.....	83
2. 8. HÜKÜMLERDE TAHFÎF VE TESKÎL .....	84
2. 8. 1. KOLAYLAŞTIRMA/TAHFÎF .....	85
2. 8. 1. 1. Mekkûhun Mubâha Dönüşmesi.....	88
2. 8. 1. 2. Bazı Cezâların Iskatı veya Durdurulması.....	89
2. 8. 2. ZORLAŞTIRMA/TESKÎL .....	89
2. 8. 2. 1. Mubâhların Kısıtlanması/Takyîdu'l-İbâha.....	90
2. 8. 2. 2. Aslî Hükümden Ayrılarak Aşırı Tedbirlere Başvurmak.....	91
2. 8. 2. 3. Mevcut Cezâ Hadlerinin Artırılması .....	92
2. 9. BİD'ATLERLE MÜCADELE .....	94
2. 10. ESTETİK VE SANATTA İSLÂMÎ KİMLİK.....	96
2. 11. ZARÛRET DURUMUNA VE UMÛMU'L-BELVÂYA İTİBÂR....	99
2. 12. TEDRÎCİLİK.....	107
2. 13. DİĞER YÖNTEMLER.....	113
2. 13. 1. DİYÂNÎ-KAZÂÎ HÜKÛM, FETVÂ-TAKVÂ AYIRIMI .....	113
2. 13. 2. EHEM-MÛHİM/EFDALÎ TA'YİN/EHVEN-İ ŞERREYN .....	116
2. 14. DEĞERLENDİRME .....	123

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### TARİHSEL DÖNEMLERDE İSLÂM HUKÛKU AHKÂMINDA PSİKO-SOSYAL GERÇEKLİK

##### 3. 1. VAHİY DÖNEMİ AHKÂMINDA PSİKO-SOSYAL GERÇEKLİK

.....	128
-------	-----

3. 1. 1. KUR'ÂN AHKÂMINDA PSİKO-SOSYAL GERÇEKLİK.....	128
3. 1. 1. 1. İslâm Öncesi İctimâî Yapının ve Sosyal Olgunun Nass ve Hükümlere Etkisi.....	128
3. 1. 1. 2. Kur'ân'da İnsan Psikolojisi.....	133
3. 1. 1. 3. Kur'ân'ın Hüküm İnşâındaki Metodu.....	134
3. 1. 1. 3. 1. Hukûkî Âyetlerin Miktarı .....	142
3. 1. 1. 3. 2. Kânûn Boşluğu (Meskûtun anh).....	144
3. 1. 2. SÜNNET AHKÂMINDA PSİKO-SOSYAL GERÇEKLİK .....	147
3. 1. 2. 1. Sünnette Teşrî Yöntemi .....	148
3. 1. 2. 2. Sünnet Ahkâmında Bağlam.....	159
3. 1. 2. 3. Zamanın Örf ve Âdetlerine Bağlı Olarak Vârid Olan Hadîsler .....	164
3. 1. 2. 4. Hz. Peygamberin Teşrîinin Bağlayıcılığı .....	168
3. 1. 2. 5. Hz. Peygamber Devrinde Ashâbın İctihatları .....	173
<b>3. 2. VAHİY DÖNEMİ SONRASI DÖNEMLER AHKÂMINDA PSİKO-SOSYAL GERÇEKLİK .....</b>	<b>178</b>
3. 2. 1. SAHÂBE DÖNEMİ TEŞRÎİNDE PSİKO-SOSYAL GERÇEKLİK .....	178
3. 2. 2. TÂBÎÛN DÖNEMİ TEŞRÎİNDE PSİKO-SOSYAL GERÇEKLİK.....	184
3. 2. 2. 1. Tâbiûn Döneminde Siyâsî ve İctimâî Yapı.....	184
4. 2. 2. 2. Tâbiûn Döneminde İhtilâf Dairesinin Genişlemesi .....	189
4. 2. 3. ETBEU'T-TÂBÎİN VE MÜÇTEHİD İMÂMLAR DÖNEMLERİ TEŞRÎİNDE PSİKO-SOSYAL GERÇEKLİK .....	191
4. 2. 3. 1. İslâmî İlimleri Tedvîn İhtiyâcının Ortaya Çıkışı .....	193
4. 2. 3. 2. Mezheblerin Teşekkülü ve Görüşlerin Yayılması .....	196
4. 2. 4. TAKLİD VE DONUKLUK DÖNEMİ TEŞRÎİNDE PSİKO-SOSYAL GERÇEKLİK .....	204
4. 2. 4. 1. Fikrî Donukluğun ve Taklîdin Sebepleri.....	206
4. 2. 4. 2. Fikrî Donukluğun ve Mezhebî Taklîdin Neticeleri/Etkileri ....	211
4. 2. 5. GÜNÜMÜZ TEŞRÎİNDE PSİKO-SOSYAL GERÇEKLİK .....	219
4. 2. 5. 1. Kânûnlaştırma Çalışmaları .....	221



<i>4. 2. 5. 2. Küresel Dünyada Hüküm Teşri ve Fıkıh Öğretimi Nasıl Olmalıdır.....</i>	<i>224</i>
<b>3. 3. DEĞERLENDİRME .....</b>	<b>232</b>
<b>SONUÇ .....</b>	<b>236</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>243</b>

## KISALTMALAR

<b>b.</b>	bin
<b>bkz.</b>	Bakınız
<b>bs.</b>	Baskı
<b>c.</b>	Cilt
<b>çev.</b>	Çeviri
<b>DİA.</b>	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
<b>DİBY.</b>	Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
<b>ed.</b>	Editör
<b>Hız.</b>	Hazreti
<b>İSAM</b>	Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
<b>nşr.</b>	Neşreden
<b>ö.</b>	Ölüm
<b>s.</b>	Sayfa No
<b>sad.</b>	Sadeleştiren
<b>ss.</b>	Sayfalar
<b>TDV.</b>	Türkiye Diyanet Vakfı
<b>thk.</b>	Tahkik
<b>trc.</b>	Terceme
<b>ty.</b>	Tarih yok
<b>yy.</b>	Yayın yeri yok

## ÖNSÖZ

İslam hukûku, kaynağı itibariyle ilâhî karakterli olsa da inşâında beşerî özellikler de taşımaktadır. Bu yönüyle de hukûkun oluşumunda toplumsal dinamiklerin ve insan psikolojisinin etkisini gözlemlemek mümkündür. Bu hususun araştırılmayı hak eden bir tarafı vardır

Öncelikle belirtmek gerekir ki, fıkıh usûlünde insanın psikolojik yönden tanınmasına ve fikhî ahkâmda psiko-sosyal gerçekliğin rolüne yönelik müstakîl bir bölümün olmaması bir eksikliktir. Fakat bu, fikhî ahkâmda insan psikolojisine dikkat edilmediği anlamına gelmez. Aksine İslâmî çalışmalardaki Kur'ân-Sünnet, hukûk ve âdâbla ilgili üç farklı literatürde yer alan antropolojik içerik insanla ilgili önemli veriler sunmaktadır. Kur'ân ve Sünnet literatürü, normatif; hukûkî literatür, tanımlayıcı; âdâb/beşerî çalışmalar ise spekülatifdir.<sup>1</sup> Zaten çalışmamızın amacı da bu dağınık meselelerde bulunan verileri açığa çıkarmaktır.

Bir ön kabul olarak, fikhî ahkâmın ilâhî irâdeyle farklı zaman ve mekân dilimlerinde insan tarafından gerçekleştiğini; ahkâma ekol, siyâset, iktisâd gibi beşerî ve içtimâî değişkenlerin daha çok etki yaptığını; ahkâmın içeriğinin de tamamen insana yönelik dikey ve yatay hükümlerden müteşekkil olduğunu belirtmek istiyoruz.

Bu temelde çalışmamız, fikhî ahkâmın psiko-sosyal gerçeklikle veya değişkenlerle ilişkisini zaman, mekân, şartlar ve zihniyetler bağlamında psikoloji, sosyoloji, antropoloji, tarih, coğrafya, felsefe ve ahlâk gibi disiplinlerden, Kur'ân, Sünnet, fıkıh kaynakları, tarih ve makaleler gibi literatürlerden yararlanarak incelemeyi hedeflemektedir.

Tezimiz, giriş ve sonuç bölümleri hariç üç bölümden oluşmaktadır. Birinci ve ikinci bölümlerde fikhî ahkâmın inşâında ve yürürlüğünün sağlanmasında rol oynayan psiko-sosyal değişkenleri ve yöntemleri ele aldık. Üçüncü bölümde ise psiko-sosyal gerçekliğin tarihsel dönemlerdeki ve furû-ı fıkhîdaki etkisini incelemeye çalıştık.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında gerek ders döneminde gerekse tez konusunun belirlenmesinden tamamlanmasına kadar geçen süre zarfında ilgi ve katkılarını

---

<sup>1</sup> Saibo Mohamed Mauroof, "İslami Bir Antropolojinin unsurları", (çev. Sinan Yılmaz), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 40 (2011/1), s. 237.

esirgemeyerek yönlendirmelerde bulunan ve düşüncelerimi tashih ederek en büyük katkıyı sunan hocam Prof. Dr. Saffet KÖSE'ye müteşekkirim. Ayrıca tez çalışmam süresince teşvikleriyle beni devamlı surette güdüleyen Prof. Dr. Mehmet DİRİK'e ve maddî-manevî desteğini esirgemeyen eşim Op. Dr. Halise BABAYİĞİT ÇAM'a teşekkürlerimi sunuyorum.

Nail ÇAM  
İZMİR 2023

## GİRİŞ

“Psiko-sosyal gerçekliğin fikhî ahkâmın inşâındaki rolü” isimli bu tez çalışmamız, usûl-i fıkıh ilminin ana bahisleri olan hâkim, hüküm, mahkûmun aleyh ve mahkûmun fihle ilgilidir.<sup>2</sup> Binaenaleyh çalışmamızda cevaplarını bulmaya çalışacağımız amelî ahkâmı kim, kim için, ne/neyi, niçin, nasıl, nerede ve ne zaman düzenlemiştir? sorusunun cevabını: “Hâkim (hüküm kendisinden sâdır olan Şârî veya müctehîd), yeryüzünün muhtelif yerlerinde ve zamanlarında yaşayan mükelleflerin (mahkûmun aleyh) dünyevî amellerinin ibâha, vücûb ve tahrîm (mahkûmun fih) gibi hükümlerini, maslahatları celb ve mefsedetleri def için nakîl veya akıl rehberliğinde, düzenlemiştir” cümlesiyle bu dört bâbı kapsayacak şekilde vermemiz mümkün olacaktır.

Böyle bir cevap, hem fikhın ve ahkâmın mâhiyetini, teşrîde bulunanın kimliğini; hüküm, hüküm koyan ve hakkında hüküm inşâ olunan arasındaki diyalektik ilişkiyi tespit edecek hem de ahkâm inşâ edilirken etkili olan sebeplerin ve amaçların tespiti ile de amelî ahkâmın gerekçeli kararlarının, dînî değerlerinin ve bağlayıcılıklarının anlaşılmasını sağlayacaktır. Binaenaleyh acaba fıkıh ilmi, nasıl ortaya çıkmıştır? Onun doğumunu gerektiren sebepler nelerdir? Yaşam serüveni hangi saiklere bağlıdır? Psiko-sosyal hayatla ne kadar ilişkili ve psiko-sosyal gerçekliği hangi oranda hesaba katmıştır ve katmaktadır? gibi sorulara verilecek cevaplar da fikhî ahkâmın inşâındaki psiko-sosyal realiteyi, gözetilen hikmetleri, ahkâm ile birey ve sosyo-kültürel fenomen arasındaki ilişkiyi, ahkâmdaki kültürel değişimin etkisini ve değişimi etkileyen kişilikler ile bireysel ve sosyal süreçleri gözler önüne serecektir.

---

<sup>2</sup> Abdulvehhâb Hallâf, *İlmu Usûli'l-Fıkıh*, Kahire: yy., 1361/1942, s. 77; Mahkûmun aleyh, mükellefi ifâde eder. Bu kavram ile sadece müslüman mükellefi anlamamak isabetli olur diye düşünüyoruz. Zira fikhî ahkâm içerisinde müslüman olmayan unsurlara yönelik düzenlemeler mevcuttur. Mahkûmun fih, vâciplik, mendûpluk, helâllik ve harâmlık bakımından mükellefin fiilleridir.

Psikoloji ve sosyal kelimelerinin birleşiminden meydana gelen psiko-sosyal kavramındaki ilk unsur ile hem rûhî ve zihnî özelliklere sahip olan hüküm verici hem de hakkında hüküm verilen mahkûmun aleyh kastedilmektedir. Sosyal faktör de denilen sosyal unsur ile ise toplu yaşamdan doğan, toplu yaşayışı mümkün kılan ve inkârı mümkün olmayan hukûk, din, dil, ahlâk, örf, gelenek, teâmül ve kurumlar gibi maddî ve manevî sosyal olgular kastedilmektedir.<sup>3</sup> Binaenaleyh fikhî ahkâmın inşâında psiko-sosyal gerçekliğin rolü denilince de hem nasların rehberliği ve aklın çabasıyla farklı zaman dilimlerinde ve coğrafyalarda şartlara ve ihtiyaçlara göre insan ve toplumun hayatını tanzim etmek için oluşturulan ahkâm (sonuç) hem de insanın ve toplumun düşüncesinin, kültürünün, sosyal yapısının ve değer yargılarının hüküm koyucuya etkisinin (sebeup) tespit edilmeye çalışılması kastedilmektedir.

Özellikle ve öncelikle ifâde etmeliyiz ki, fıkıh ilminin ortaya çıkması ve ele aldığı konular psiko-sosyal gerçeklikten kaynaklanmıştır. Şöyle ki, Ebû Hanîfe'nin yapmış olduğu fıkıh tanımı, “kişinin, lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesi”<sup>4</sup> şeklindedir. Lehe olan şeyler, haklar ve menfaatlerdir; aleyhe olan şeyler ise vazîfeler ve mefsedetlerdir. Kişinin leh ve aleyhine olanı bilmesi şeklindeki bu fıkıh tanımına sadece hukûkî hak ve vazifeler değil, itikâdı ve ahlâkı ilgilendiren haklar ve vazifeler de dahildir.<sup>5</sup> Binaenaleyh Ebû Hanîfe, el-fıkhü'l-ekber ve fıkhü'l-ahkâm (el-fikh fi'd-din ve el-fikh fi'l-ahkâm) tabirlerini kullanarak inanç ve amel mevzularının her ikisini de fıkıh kavramı ile ifade etmiş, fakat din konusunda bilgi sahibi olmanın amelî ahkâm konusunda bilgi sahibi olmaktan daha iyi olduğunu söylemiştir.<sup>6</sup>

Fakat hayatın problemlerinin karmaşıklaşması, ilimlerde branşlaşmanın ortaya çıkması, devlet haline gelme neticesi insanların birbirleriyle, devletle ve devletlerin

---

<sup>3</sup> Hasan Çelikkaya, *Fonksiyonel Eğitim Sosyolojisi*, İstanbul: Alfa, 1996, s. 27; R.H. Tohouless, *Dinin Psikolojik Temelleri*, (çev. M. Naci Kula), Uludağ Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, Sayı 3, Cilt 3, Yıl 3, 1991, s. 294; Ersin Afacan, *Psikososyal (Psikolojik ve Sosyolojik) Beceri Antrenmanı: Bir Kavramsallaştırma Denemesi*, Multi Sportif Araştırmalar-3 Spor Bilimleri Alanında Farklı Yaklaşımlar, Editörler: Ali Tekin, Yalın Aygün, Ankara: Gazi Kitabevi, 2021, s. 38.

<sup>4</sup> Muhammed b. A'la b. Ali et-Tehânevî (ö. 1158), *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998, c. 1, ss. 41-42.

<sup>5</sup> Abdulkerim Zeydân, *el-Medhal li-Diraseti's-Şeriatî'l-İslâmiyye*, İskenderiyye: Daru Ömer b. el-Hattab, ty., s. 62; Saffet Köse, *İslâm Hukûkuna Giriş*, 7. bs., İstanbul: Hikmetevi, 2016, s. 23.

<sup>6</sup> Nu'man b. Sabit Ebû Hanîfe, (ö. 150), *el-Fıkhü'l-Ekber* (Muhammed b. Abdîrrahman'ın Şerhu Muyesseri içinde), Mektebetü'l-Furkan-el-İmaratü'l-Arabiyye, 1419/1999, s. 82; Ebû Hanîfe, *Fıkhü'l-Ebsat*, (Thk. ve trc. Mustafa Öz), “İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri”, İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002, s. 1.

birbirleriyle karşılıklı hak ve görevlerinin belirlenmesi, nizâmın ve objektifliğin sağlanması amaçlarının ortaya çıkması gibi nedenlerle fıkıh sadece aklın ve rey'in kullanılması ile hukûkî muâmeleleri ele alan daha dar ve özel bir ilim dalına dönüşmüştür.<sup>7</sup> Bu son durumda, sonraki dönem Hanefiler İmâmı Azam'ın tanımına, *amelen* kaydını düşerek fikhî, “*İlm-i fikh, mesâil-i şer’iyye-i amelîyeyi bilmek*”<sup>8</sup> olarak tanımlamışlardır. Şâfiîler de fikhî, “*tafsîlî delillerden elde edilen şer’î amelî hükümlerin bilinmesi*”<sup>9</sup> şeklinde tarif etmişlerdir. Lafzî açıdan bu tanımdan farklı görünse de mana olarak aynı anlama gelen, ‘İçtihâd yoluyla elde edilen şer’î hükümlerin bilinmesidir’<sup>10</sup> veya ‘İstidlâl yoluyla elde edilen şer’î hükümlerin bilinmesidir’<sup>11</sup> şeklinde de tanımlanmıştır.

Netice itibariyle de fıkıh insan ve toplumun hayatını tanzim etmek için, temizlik ve temizlenme yolları, ibâdetler, alış-veriş, akitler, kiralama, rehin, ortaklıklar, muhâkeme, hacr, ikrâh, ikrâr, şâhitlik, vekâlet, kefâlet, havâle, sulh, mudârebe, emânet, bulunmuş mal, kaybolmuş koca, çifte cinsiyetlilik, vakıf, hibe, âriyet, gasb, ölü arazinin ihyası, suda ortaklık, zirâi ortaklık, nikâh, süt emme, boşama, ricât, îlâ, hul’, zihâr, liân, iddet, nafaka, çocuğun bakım ve terbiyesi, köle ve cariye, yeminler, hadler, uluslararası ilişkiler, devlet başkanının nasıl seçileceği, toplumu nasıl yöneteceği, hakları ve sorumlulukları, helâl ve harâmlar, karaborsacılık, yarışma ve müsabakalar, kazânç yolları, giyim-kuşam, avlanma, kurban, diyet, fâili meçhul cinâyet, vasiyet ve mîrâs ahkâmı gibi hayatın bütün safhalarına el atmış ve yol göstermiştir.<sup>12</sup>

---

<sup>7</sup> Ahmed Hassan, *İslâm Hukûkunun Doğuşu ve Gelişimi*, (trc. Ali Hakan Çavuşoğlu, Hüseyin Esen), İstanbul: İz Yayıncılık, 1999, s. 26, 29.

<sup>8</sup> Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye), (haz. Ali Himmət Berki), Ankara: Güzel İstanbul Matbaası, 1959, md. 1.

<sup>9</sup> Ömer Süleymân Eşkar, *Târihu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, 1. bs., Kuveyt: Mektebetu'l-Fellâh, 1402/1982, ss. 16-17; Sadeddin et-Teftâzânî (ö. 792), *et-Telvih ale't-Tavdih*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1377/1957, c. 1, s. 12; Kadî'l-Kudât Tacuddin es-Subkî (ö. 771), *Cem'u'l-Cevâmi' fi Usûli'l-Fikh*, 2. bs., (Thk. Abdulmin'im Halil İbrahim), Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002, s. 13.

<sup>10</sup> İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478), *el-Varakât*, (Thk. Sâre Şafi), Beyrût: Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, 2005, s. 81.

<sup>11</sup> Ebu'l-Hasen Seyyiduddin Ali b. Ebî Ali Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631), *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, (Thk. Abdurrezzâk Afifi), Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî, 1982, c. 1, ss. 6-8.

<sup>12</sup> Hayreddin Karaman, *İslâm Hukûk Târîhi*, 6. bs., İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, ss. 24-26.

Fıkıh ilmi bu konuları ele alırken hem ilâhî hem de ilâhî olmayan kaynaklara dayanmakta<sup>13</sup> ve muhtevâsında, mükellef ile Allah arasındaki dikey ilişkileri düzenleyen ibâdet ahkâmı ile insan ve toplum arasındaki yatay muâmeleleri düzenleyen beşerî-içtimâî ahkâm barındırmaktadır. Gaye olarak, ferdî ve içtimâî kontrol ile fertlerin ve toplumun hak ve vazifelerini belirleyen bir sistem hedeflemektedir.<sup>14</sup> Bu bağlamda sosyal insanın davranış, gelişim ve değişim yasası olan hukûkun, hem sosyal bir olgu<sup>15</sup>, hem de toplumsal bir gerçeklik olarak<sup>16</sup>, içinde doğduğu toplumsal gerçekliğin tüm özelliklerini yansıttığını söylemek mümkün gözükmemektedir.<sup>17</sup>

Fıkıh ve fikhî ahkâm denilince zihinde oluşan ilk düşünce, konusu insan ve toplum olan diğer ilimlerde olduğu gibi hem bu ilim inşâ edilirken hem de inşâ edilen hükümlerin yürürlüğünün sağlanmasında insan ve toplumun en önemli unsurlar olduğudur. Gerçekten de vahyin ilk inmeye başladığı ândan itibaren mevcut insan ve toplumun hem zihnî ve inanç yapısıyla hem de pratik hayatıyla Kur'ân ve Sünnet nasslarıyla diyalektik bir ilişki kurulduğuna ve aynı ilişkinin sonraki süreçte de gerek ferdî ve sivil gerekse kurumsal ve resmî ictihâdlarda devam ettirildiğine az bir çalışma ile şahit olunabilmektedir. Ancak kanaatimizce İmâm Şâfiî ve onun gibi düşünen bazı âlimlerin, İslam Hukukunun mâhiyeti ile ilgili düşünceleri<sup>18</sup>; bu ilmin

---

<sup>13</sup> Karaman, *İslâm Hukûk Târîhi*, s. 24.

<sup>14</sup> Ahmet Yaman, Halit Çalış, *İslâm Hukûkuna Giriş*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2012, s. 20.

<sup>15</sup> Olgü, toplum tarafından benimsenmiş, uzun ömürlü hale getirilmiş hatta kurumsallaştırılmış olan toplumsal olay çeşitleridir. (Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004, ss. 233-234)

<sup>16</sup> A. Şeref Gözübüyük, *Hukûka Giriş ve Hukûkun Temel Kavramları*, Ankara: Turhan Yayıncılık, 2000, s. 18.

<sup>17</sup> Bahir Güneş Türközer, *Hukûk Toplumsal Bir Gerçekliktir*, Türkiye Barolar Birliği Dergisi, Sayı 62, 2006, s. 85; Ülker Gürkan, *Hukûk Sosyolojisine Giriş*, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2011, s. 14.

<sup>18</sup> İmâm Şâfiî, dinin kapsamına *aslî-itikâdî ve ahlâkî* hükümlerin yanında *fer'î-amelî* hükümleri de dâhil ettiğinden Onun kurduğu fıkıh ilmi, 'ilmü's-şer' olarak adlandırılmış ve bu ilmin, aklın önceliğini savunan ehl-i re'ye muhâlif bir ilim olduğu belirtilmiştir. İmâm Şâfiî'ye göre usûl-i fikh, Allah'ın emir ve yasaklarının incelenmesi olduğundan fikh, Allah'ın emirleri ve yasakları anlamına gelmektedir. (Ebû Abdîllah Muhammed b. İdris (ö. 204), *er-Risâle*, (Thk. Ahmed Şâkir), Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940, s. 13; George Makdisî (1920/2002), "Şâfiî'nin Hukûki Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fikh'm Kökenleri ve Önemi", (çev. Sami Erdem), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 13-14-15, İstanbul 1997, s. 20, 205; Şâfiî, *Risâle*, ss. 56-57). Cessâs da şöyle demektedir: "Bütün müctehîdler fikir birliği etmiştir ki: Allah, ictihâdla varılan hükümle amel etmeyi farz kılmıştır. Bu sebeple ictihâdî hükümlerle amel eden, Allah'ın farz kıldığı amellerle amel etmiş olur. Her müctehîd vardığı sonuçla amel etmek durumunda olduğuna göre, amel ettiği husus onun için dindir." (Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs (ö. 370), *el-*



kaynak, metod ve hedef yönleriyle ilâhî bir mâhiyette algılanmasına sebep olmuştur.<sup>19</sup> Bu algı neticesi, fikhî ahkâmın yukarıdan aşağıya dikey bir ilişki sonucu meydana getirildiği, dolayısıyla İslâm Hukûkunun insan ve toplumun ihtiyaçlarını gözetmek gibi bir gayesinin olmadığı ve bu hukûkun önem verdiği tek hedefin ilâhî emirleri uygulamak olduğu kanâati hâkim olmuştur.<sup>20</sup> Bu görüşün, hukûkun kökeni ile ilgili olarak tabîi hukuk ekolünün teorisi<sup>21</sup> ile örtüşüğünü söylemek mümkün gözükmemektedir.

Fakat hem Ebû Hanîfe ve İmâm Mâtûrîdî'nin din ve şerîati farklı kavramlar olarak tanımlamaları<sup>22</sup> hem de hukukun kökeni ile ilgili olarak söylenen diğer

---

*Fusûl fi'l-Usûl*, Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414/1994, c. 4, s. 372). Kadı Abdulcebâr da kıyâsın/akıl mutlak anlamda din olarak isimlendirilebileceğini söylerken Cübbâi ise, vâcib kıyâsı mendûb kıyâsı birbirinden ayırarak vâcib kıyâsı din olarak nitelendirmekte mendûb kıyâsı ise din olarak nitelendirmemektedir. (Ebû'l-Hasen Seyyiduddin Ali b. Ebî Ali Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631), *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, (thk. Abdurrezzâk Affî), Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî, 1982, c. 4, s. 68).

<sup>19</sup> Yusuf Karadâvî, *İslâm Hukûku Evrensellik-Süreklilik*, (trc. Yûsuf Işıcık, Ahmet Yaman), İstanbul: Marifet Yayınları, 1999, ss. 32-33; *Hasâisu'l-Âmme li'l-İslâm*, Beyrût: 1985, s. 9.

<sup>20</sup> Saffet Köse, "İslam Hukûkunun Statik Olduğu İddiasının Tahlili", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1996, Sayı: 6, ss. 255-261.

<sup>21</sup> Tabîi hukûk ekolüne göre, hukûkun kökeni etik değerler olup tabîi hukuk pozitif hukûkun üzerinde ve onu yönlendiren, onun adâlete uygunluğunu denetleyen manevî bir hukûk düşüncesidir. Tabîi hukûk ekolü, yasalarının ezeli, evrensel, değişmez ve hukûku oluşturanların irâde ve arzularından bağımsız bir objektiviteye sahip olduğunu kabul etmektedir. (Orhan Münir Çağıl, *Hukûk ve Hukûk İlmine Giriş*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1966, s. 407; Vecdi Aral, *Hukûk ve Hukûk Bilimi Üzerine*, 6. baskı, İstanbul: Filiz Kitabevi, 1991, s. 45; Abdülhak Kemal Yörük, *Hukûk Başlangıcı Dersleri*, İstanbul: Tan Matbaası, 1946, s. 80).

<sup>22</sup> Ebû Hanîfe ve İmâm Mâtûrîdî'ye göre din, insanın zihnî ve kalbî bir eylemidir; amelî değildir. Peygamberlerin hepsi tevhid dînine mensup olup aynı dînî tebliğ etmişler; fakat farklı şerîatler getirmişlerdir. Hiçbir Peygamber kendinden önceki dînî terk edilmesini istemediği halde insanları kendi şerîatine davet etmiş, fakat önceki Peygamberlerin şerîatlerine uymayı yasaklamıştır. Dinde nesh olmazken; Peygamberin geldiği dönem şartlarına ve toplumsal maslahatâ göre oluşan şerîatlerde nesh olabilmektedir. (Ebû Mansûr Muhammed Mâtûrîdî (ö. 333/944), *Te'vilâtu'l-Kur'an*, (ed. Bekir Topaloğlu), İstanbul: Mîzân Yayınları, 2004-2010, c. 1/198-202, 257-258, c. 2, ss. 349-350, 4/217-225, 246, c. 5, s. 137, 258, c. 6/383-396, c. 8/106, 174 vd., 9/271-272; 13/174-175; c. 13, ss.174-175; *Kitâbu't-Tevhîd*, (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2009, s. 480, 492, 519; Recep Önal, "İmam Mâtûrîdî Teolojisinden Semantik Analizler: 'Din ve Şeriat ve Hak Din ve İslâm' Kavramları Örneği", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, (Haziran 2015), s. 65; Hanifi Özcan, *Mâtûrîdî'de Dînî Çoğulculuk*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995, ss. 54-92). Allah, bütün Peygamberlerine tek dinden ayrılmamalarını ve o dîni yaşatmalarını emretmiştir. Nitekim şerîatlar, farz kılınan şeylerdir. Allah bazı şeyleri, bazılarını helâl kılarken, diğer bazılarını da harâm kılmıştır. Allah'ın emrettiği veya yasakladığı şeyler, din değildir. Şâyet emir ve yasak şeklindeki talepler, şerîat değil de din olsaydı, bu talepleri yerine getirmeyenler, dîni terk ettikleri için kâfir olurlardı. Eğer talepler iman olsaydı, o talepler yerine getirilmediği müddetçe kimse mü'min olarak isimlendirilmezdi. (Nu'man b. Sâbit Ebû Hanîfe (ö. 150), *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Müteallim*, (Thk. ve trc. Mustafa Öz, "İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri", İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002, s. 16; Ebû Hanîfe, *el-Fikhu'l-Ebsat*, 1).

teoriler<sup>23</sup> dikkate alınırsa fıkıh ilminin ve fikhî ahkâmın kökeninin sadece ilâhî irâde olduğunu söylemek yerine onu, ilâhî irâdeye uygun hükmü bulmak, ideali yakalamak, insan ve toplumun yararını temin etmek için metafizik ve fizik aleminin naklî ve aklî verileri doğrultusunda târihi süreç içerisinde meydana getirilmiş normlar bütünü olarak tanımlamak daha isâbetli görünmektedir. Şayet İslâm Hukûkunun ilâhîliğinden bahsedilecekse bu, din ile hukûku/şerîati aynıleştirerek veya kaynağı metodu ve amacı itibâriyle değil, konuları itibâri ile olmalıdır. Zira içerisinde, beşerî hukûkların hiçbirinin ele almadığı imân ve ibâdet mevzuları bulunmaktadır.

Toplumsal etkileşim mantığı açısından ele alındığında da hukûk, bir yandan somut toplum hayatının sonucu, diğer yandan da toplum hayatının düzenleyicisi, yani sebebidir. Binaenaleyh hukûkun sosyal düzeni sağlama amacını gerçekleştirebilmesi için oluşturmuş olduğu kurallar ile psiko-sosyal realite arasında kopukluk olmaması bir zorunluluktur.<sup>24</sup> Bu nedenle İslâm Hukûkunun insan ve toplumun ihtiyaçlarını karşılamak gibi bir amacının olamayacağı iddiasının kabulü

---

<sup>23</sup> Pozitivist ekole göre, hukûkun kaynağı, metafizik bir temele dayanan inançlar değil bilimsel bilgidir. (Orhan Münir Çağıl, *Hukûk Başlangıcı Dersleri*, 2. baskı, Birinci Kitap, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1963, s. 311 vd.). Normatistlere göre hukûkun ne olduğu ve nasıl oluştuğu önemlidir, ne olması gerektiğinin önemi yoktur. Bunlara göre hukûk, normlar bütünüdür. (Niyazi Öktem, *Sosyoloji ve Felsefenin Verileriyle Devlet ve Hukûk Felsefesi Akımları*, 2. baskı, İstanbul: Der Yayınları, 1995, s. 335). Târihçi ekole göre hukûk, halkın târih içerisinde nesilden nesile aktararak oluşturduğu ve geliştirdiği bir olgudur. Hukûkçunun görevi onu toplumdan ve târihî mirâsından bulup çıkarmaktır. Hukûk kuralları, millî rûhu yansıtmakta ve zaman içerisinde değişebilmektedir. (Tevhit Ayengin, *İslâm Hukûkunun Kökeni Üzerine Bazı Düşünceler*, Usul, 2005, Cilt 4, Sayı. 4, s. 102-103). Yararcı hukûk ekolü, tabîi hukûktaki akıl ve vicdan referanslı “iyi”, “güzel” kavramlarının yerine somut ve realiteye dayanan yarar ilkesini esas kabul etmiştir. Adnan Güriz, *Hukûk Felsefesi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1985, s. 255; Öktem, *Devlet ve Hukûk Felsefesi Akımları*, s. 262). Sosyolojik hukûk ekolüne göre ise hukûkun kökeni, insanların bir arada yaşamalarıdır, başka bir ifade ile sosyal hayatın zorunluluğudur. (Aral, *Hukûk Felsefesinin Temel Sorunları*, s. 142). Hukûkun kaynağı ile ilgili bu teorilerden târihi ekole benzeyen bir teori daha vardır ki ona, bio-sosyolojik teori denmektedir. Bu teoriye göre hukûk, kânûn yapıcının veya devletlerin irâdesinin sonucu değil, sosyal yaşamın bir sonucu olarak inşâ olunmuştur. (Kamuran Reçber, *Uluslararası Hukûk*, Bursa: Dora Yayınları, 2018, s. 25; Bio-Sosyolojik Kuram İtibarıyla Avrupa Birliği Hukûkunun Değerlendirilmesi, Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi, Cilt: 18, No: 2 (Yıl: 2019), s. 537). Başka bir ifade ile hukûku oluşturan, otorite olan devlet veya kânûn yapıcılar değil, toplum halinde yaşayan insanların birbirine olan bağımlılığı ve dayanışmasıdır. Kânûn koyucunun yaptığı insanlar arasında var olan hukûku ortaya çıkarmaktan ibarettir. (Edip F. Çelik, *Milletlerarası Hukûk, Birinci Kitap*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1984, ss. 22-25; Seha L. Meray, *Devletler Hukûkuna Giriş*, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1960, s. 76; Kamuran Reçber, Bio-Sosyolojik Kuram İtibarıyla Avrupa Birliği Hukûkunun Değerlendirilmesi, Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi, Cilt 18, No 2 2019, s. 538; *Uluslararası Hukûk*, ss. 25-26).

<sup>24</sup> Ayhan Ak, *İslâm Hukûk Felsefesi (Köken ve Uyum Odaklı Analiz)*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014, s. 191.

mümkün gözükmemektedir. Zira hukûk sosyolojisine göre, bir toplumun sosyal yapısına ve kültürüne uygun düşmeyen hukûk, ölü bir hukûk olacaktır. Bu durumda onun yaşayan bir hukûk haline gelmesi için ya zor kullanılarak toplum değişime zorlanacak ya da hukûk, toplumdaki gelen talep neticesi toplumsal gerçeklikle uzlaşmak zorunda kalacaktır ki, artık bu orijinal bir hukûk sistemi olmayıp toplumsal yapıya uyumlu hale getirilmiş bir hukûk olacaktır.<sup>25</sup> Binaenaleyh azîmetten ruhsata geçişler ve kıyâsın terkedilerek istihsânen verilen istisnâî hükümler, psiko-sosyal gerçekliğin gözetilmesinin bir neticesi olarak bazen idael olandan vazgeçilerek reel olanın esas alınması<sup>26</sup> şeklinde yorumlanabilecektir.

Beşerî hayatta devamlılık olduğundan sahip olunan bazı şeyler, öncekilerin kalıntılarıdır. Her ne kadar bir kültür yok olup gitse de çoğu defa kültür objeleri nesnelleşmiş şekliyle bâkî kalmakta<sup>27</sup>, sadece en güçlü olan düşünce yaşamını sürdürmekte<sup>28</sup> ve eski inanç ve pratikler, özgün bağlamlarını yitirdikten sonra da varlıklarını yeni biçimlerle kaynaşarak sürdürmektedir.<sup>29</sup> İnsanlık, yaşayanlardan oluştuğu gibi ölenlerden de ibarettir; fiziksel varlığımız, düşünce gücümüz, ürettiğimiz ürünler, dil yapımız, beceri ve sanat eserlerimiz, bizden önceki kuşakların birikimleri ve kalıntıları üzerinde oluşmuştur. Her kuşak, bir önceki kuşaktan devraldığı topluluğun ortak eserlerini, birikim ve değerlerini koruyarak ve geliştirerek bir sonraki kuşağa devretmektedir.<sup>30</sup>

Bu söylenenlere göre de fikhî hükümlerin, İslâm coğrafyasının tüm zaman ve mekânlarında Müslümanlar marifetiyle hatta diğer ümmet ve milletlerin de katkısıyla meydana getirilmiş olan bir kültürel birikimi yansıttığını söylememiz mümkün hâle gelmektedir. Zira dünyanın büyük bir kısmına hükmetmiş, kişiler ve topluluklar arasındaki ilişkileri düzenlemiş olan bir hukûkun, başkalarını etkilemesinin mümkün olması gibi başkalarının etkisinden uzak kalması da mümkün değildir. Buna göre,

---

<sup>25</sup> Kadir Canatan, “Kur’ân Hükümlerinin Sosyolojisi”, *Eskiyeni* 27/Güz 2013, s. 56.

<sup>26</sup> Türközer, *agm.*, s. 85.

<sup>27</sup> Zeki Arslantürk ve M. Tayfun Amman, *Sosyoloji*, 9. bs, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013, ss. 231-232; Mu’tezile mezhebinin yaşayan bir mezheb olmamasına rağmen, günümüzde görüşlerinin farklı ekollerde yaşaması gibi.

<sup>28</sup> Christoph Wulf, *Tarihsel Kültürel Antropoloji*, (çev. Özgür Dünya Sarısoy), 2. bs., Ankara: Dipnot Yayınları, 2015, s. 120.

<sup>29</sup> Sibel Özbudun vd., *Antropoloji-Kuramlar Kuramcılar-*, 6. bs., Ankara: Dipnot Yayınları, 2019, s. 66.

<sup>30</sup> Türközer, *agm.*, s. 87.

fikhın kaynakları arasına nakîl ve akıl yanında fikh havzalarındaki kültürler de dâhil olmaktadır.<sup>31</sup> Bunda yadırganacak bir durum da yoktur; zira örfü ve şer'u men kablenâyı kaynak olarak kabul etmesinin yanında evrensellik ve ebedilik iddiasında olan bir hukûk sisteminin öncekilerin güzel uygulamalarını almasından daha doğal bir şey olmayacaktır.

Hayata rehberlik edecek nassların sınırlı, sosyal hayata ilişkin olayların ise sınırsız<sup>32</sup> olması nedeniyle sınırlı nassların, sınırsız hayatın tamamını tafsîlatlı bir şekilde ihâta etmesi mümkün olmadığından hükümlerin ekseriyeti, beşer kaynaklı oluşmuş olmaktadır. Klasik dönem fikh literatürü ile nevâzil literatüründe herhangi bir konuda tek bir görüş bulunduğunu tespit etmenin neredeyse imkânsız olması; fikhî ahkâm ile ilâhî fakat muharref şerîatler veya beşerî kânûnlar arasında birçok ortak noktaya şahit olunabilmesi, hüküm inşâında ve ahkâmın yürürlüğünün sağlanmasında insan, zaman ve mekân gibi farklı faktörlerin devreye girdiğinin ve farklı kültürlerin birbirini etkilediğinin göstergesi gibi durmaktadır.

Bu bağlamda fikhın, toplumsal gerçekliğe duyarlılığı konusunda teslimiyetçi bir tutuma sahip olduğu eleştirisi bile yapılabilmektedir. Sözelimi kölelik konusunda fikhın fazla uzlaşmacı olduğu iddia edilmiştir. Halbuki fikhın bu gibi reel olgulara getirdiği anlık ya da konjonktürel çözümlerle, toplumu değiştirmeye yönelik yapısal gayeleri arasında bir ayırım yapılması durumunda; reel çözümlerin mevcut durumu ıslâh etmeye, yapısal gayelerin ise mevcut durumu kökten değiştirmeye yönelik olduğu anlaşılmış olacaktır.<sup>33</sup> Bu bağlamda İslam Hukûkunun, mevcûda müdâhalesi İslâmî değerler ve dünya görüşü doğrultusunda özüne uygun olanları ibkâ etmek, İslâmî kıstas ve değerlere aykırı olanları da ortadan kaldırarak ihtiyaca göre yenilerini koymak şeklinde olmuştur.<sup>34</sup>

Fikhî ahkâmın psiko-sosyal gerçekliğe duyarlılığı noktasında söylenebilecek olan başka bir husus da risâlet zamanından uzaklaşıldıkça karşılaşılan yeni

---

<sup>31</sup> Zeydân, *Medhal*, s. 19; Karaman, *İslâm Hukûk Târîhi*, s. 48-49; Köse, *İslâm Hukûkuna Giriş*, s. 260 vd.

<sup>32</sup> Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed Alaaddin el-Buhârî (ö. 730), *Keşfu'l-Esrar Şerhu Usûli'l-Bezdevî*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ty., c. 3, s. 271.

<sup>33</sup> Canatan, agm., s. 77.

<sup>34</sup> Muhammed Müctehid Şebusterî, *Hermenötik, Kur'ân ve Sünnet*, 2. bs., (çev. Abuzer Dişkaya), İstanbul: Mana Yayınları, 2017, s. 89-91.

meselelere çözüm üretmek için ortaya konan yöntemlerdir. Hukûk teorisi, bir toplumda var olan hukûk düzeninden doğduğu için kaynaklar oluşturulurken toplumsal hayatla ve ilmî birikimle irtibatlı olarak farklı yöntemler kullanılmıştır. Bunlardan ilki fukahâ metodu olarak isimlendirilmektedir ki, fıkıhçının usûl veya esas ayırımına gitmeden oluşturduğu bilgileri nasıl keşfettiği ve bu esnada zihninin hangi yollardan yürüdüğü usûlcü tarafından ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.<sup>35</sup> Netice itibârî ile bu metotta, mevcut hükümlerden fıkıhçının hüküm istinbâtında başvurduğu esasların tespit edilerek, bunların yeni olaylara uygulaması şeklinde cüzden (fer) küle (usûl) giden (tümevarım) bir usûl benimsenmiş olmaktadır. Daha çok Hanefiler'in kullandığı bu yöntemde furû, usûle etki etmiş ve onu yönlendirmiştir.

Diğer bir yöntem de mütekellim metodudur ki, bu metod süreç içerisinde ilim çevrelerinde ehl-i hadîs ile Eş'ârîler tarafından Sünnî itikâdî ilkelerin büyük ölçüde tesbit edilmesi neticesi birçoğu kelâm ilkeleriyle yakından alâkalı olan fıkıh usûlü ilkelerinin gözden geçirilmesi ve usûl konularıyla kelâmî ilke ve görüşler arasında ilgi kurulması lüzûmu duyulmasıyla oluşmaya başlamıştır. Bu metotta, usûl kâidelerinin belirlenerek bu kâidelerin yeni olaylara uygulanması (tumdengelim) yapılmıştır. Böylece bu metotla, usûl ilkeleri, furûya etki etmiş ve onu yönlendirmiş olmaktadır. Adı geçen metot daha çok Hanefiler dışındaki usûlcüler tarafından kullanılmıştır.<sup>36</sup> Üçüncü metod ise karma metod olup bunun temel özelliği, fıkıh usûlünün incelediği meseleleri pratik sonuçlarından tecrit edecek şekilde ele almak ve usûl-i fikhî teorik yönü ağır basan bir ilim haline getirmeye çalışmaktır.<sup>37</sup>

Psiko-sosyal gerçekliğin fıkıh etkisinin en bâriz görüldüğü alanlardan birisi de usûl kâidelerinin tespitindeki siyâsî grupların ve ekollerin yöntemleridir. Nasıl ki, sünnî kelâm ekolü mütekellim metodunu üretmişse iktidar çekişmelerinin ürünü olan Şîî, Mu'tezîlî, Hâricî-İbâdî karakterli hukûk anlayışları da bağlı buldukları siyâsî

---

<sup>35</sup> İlyas Çelebi-Hayrettin N. Güdekli "Kelâm İlminin Teşekkülü ve diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi", İslâmî İlimlerde Metodoloji-IV Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri, (ed., İlyas Çelebi), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014, s. 389.

<sup>36</sup> Asım Cüneyd Köksal, İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", İstanbul: DİA., 2012, c. 42, ss. 203-206.

<sup>37</sup> Ferhat Koca, "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fıkıhın Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi", İslâmî İlimlerde Metodoloji-VI İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi, (ed. İlyas Çelebi, Mehmet Bulgen), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016, s. 211.

görüşün rengini taşımaktadır. Zira her bir grup diğèrinin bilgi kaynağını kabul etmemiş veya te'vil etmiştir. Neticede usûlde benimsenen yöntem, furû'ya da etki etmiştir. Örneğin Şîi-Ca'ferî usûlüne göre, icma'nın muteberliği, görüş birliğine varan âlimlerin Şîi olup olmadığına bağlıdır. Bir kısım usûlcü ise, Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonraki süreçte meydana geldiği iddia edilen icmâları kabul etmemiştir. Hâriciler, hakem olayını kabullenen her iki taraftan gelen rivâyetleri kabul etmemişlerdir. Bu nedenle Hâriciler, Kur'ân'da olmadığı için, recmi kabul etmemiş, vârise vasiyyeti câiz görmüş, süt emme ile evlenilmesi harâm olanları sütanne ve süt kardeşle sınırlandırmıştır.

Amel-i ehli Medîne'nin, İmâm Mâlik nazarında ayrı bir öneme hâiz olmasının nedeninin, siyâsî yozlaşmalar ile Ümeyye oğullarının dine duyarlı olmayan tutumlarının olduğu iddia edilmiştir. Ayrıca Hz. Osman'ın hilafetinin son yıllarında başlayan ve Hz. Ali ile Muâviye arasındaki çekişme nedeniyle ivme kazanan fitne dönemlerinde çok hadîs uydurulması hadîsin kaynak görülüp görülmemesine etki ettiği gibi<sup>38</sup>; yöneticilerin bazılarının, uygulamalarına karşı çıkılmaması için yaptıkları şeylerle ilgili müftî ve fakîhlerden fetvâ isteyerek uygulamalarına dînî bir içerik kazandırmaya çalışmaları da Kur'ân ve Sünnette fetvâya dayanak olacak bir şey bulamayan fakîhin kıyâs ve istihsân gibi ilkelerle hükümlerine dînî bir renk vermesine neden olmuştur.<sup>39</sup> Netice itibâriyle fıkıh usulü ilminin doğuş ve gelişmesi, Müslümanların amelî hayatındaki fikhî birikimi metodolojik bir zemine oturtma, mevcut fikhî birikimi koruma, selefîn ictihâd usûlünü öğretme, müctehîd yetiştirme ve müctehîdleri kontrol etme<sup>40</sup> gibi gayelerle olmuştur.

Necmuddin Tûfî'nin sayısını on dokuz<sup>41</sup> olarak belirlediği şerî delilleri ele alan usûl-i fıkıhın varlık sebebi, nasslarla çözüm getirilemeyen beşerî ve içtimâî hayatın problemlerine çözüm üretmektir. Psiko-sosyal realitenin zorlaması, naklî kaynaklar hâricinde hüküm ile psiko-sosyal gerçeklik arasında köprü vazifesi gören kıyâs,

---

<sup>38</sup> Ahmet Yaman, *Siyaset ve Fıkıh*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015, s. 43-49.

<sup>39</sup> Şebusterî, age., s. 326.

<sup>40</sup> Hayreddin Karaman, *İslâm Hukûkunda İctihad*, 3. bs., Ankara: DİB. Yayınları, 1985, s. 201.

<sup>41</sup> Bunlar: Kitap, Sünnet, ümmetin İcmâ'ı, Medînelilerin icmâi, kıyâs, sahâbî görüşü, mürsel maslahat, istishâb, berâat-i asliyye, âdetler, istikra, sedd-i zerâi, istidlâl, istihsân, söylenilenlerin en asgarisini kabul etmek (ahz bi'l-ehaff), ismet, Küfeliler'in icmâ'ı, ehl-i beytin icmâ'ı (Şîilere göre) ve dört halîfenin icmâ'ıdır. (Ebû'r-Rebi Necmeddin et-Tûfî (ö. 716/1316), *et-Ta'yîn fî Şerhi'l-Erbain*, (thk. Ahmed Hâc Muhammed Osmân), Beyrût/Mekke: 1419/1991, s. 237).

istihsân, istislâh, sedd-i zerîa ve örf gibi aklî ve beşerî kaynakların üretilmesine; umûmu'l-belvâ ve zarûret durumu gibi sosyal şartların dikkate alınmasına sebep olmuştur.<sup>42</sup>

Hüküm istinbâtında naklî/ilâhî/aslî kaynaklar yanında pek çok aklî-beşerî-fer'î delîlin üretilmesi, çözüm odaklı düşüncenin, İslâm Hukûk teorisinin esnekliğinin, akla verilen değer ve olayların fukahânın evrensel bakış açısıyla değerlendirilmesinin göstergesi gibi görünmektedir. Ayrıca bu kaynakların her birinin, hükümleri psiko-sosyal gerçeklikle ilişkilendirme, olaylar karşısında adaptasyonu sağlama ve yeni problemlerin çözümünü sağlayacak formül elde etme gibi görevleri de bulunmaktadır.<sup>43</sup> Usûl kâideleri, bilgi elde ederken gözlem yapma, analitik düşünme, meselenin çözümünde farklı yönleri göz önünde bulundurma ve alternatifler sunma gibi bir rehberlik hizmeti de sunmaktadır. Zira fıkıh usûlünün, hükümlerin dînin asıllarıyla irtibatını sağlama ve bunun nasıl bir metodoloji içinde yapıldığını gösterme işlevinin yanında hayatın devamlı değişen olgu ve ihtiyaçlarına çözümler üretecek metodolojik zihniyeti oluşturma hedefi de bulunmaktadır.<sup>44</sup>

Fıkıh usûlü, benimsediği ilkelerle dünya ve âhirette kaliteli ve huzurlu bir yaşamı sağlayacak evrensel esaslar getirmeye çalışmıştır. Örneğin berâet-i zimmet yani insanın temelde suçsuz sayılması, aksine bir delîl olmadıkça önceki halin devamının (ıstîshâb) esas kabul edilmesi, zamanların değişmesiyle hükümlerin değişebileceği, istihsânen hüküm verilebileceği, def'i mefâsid'in celbi menâfiden evlâ olması, zararın izâle edilmesi<sup>45</sup> gibi ilkeler bunlardandır.

Delîllerin mâhiyetine gelince; delîller nakle ve re'ye dayanmaları bakımından naklî ve aklî delîller olarak iki kısma ayrılmıştır. Aslî naklî delîller, Kitap ve Sünnettir. Fakat icma, sahâbe kavli ve şer'u men kablennâ'yı delîl ve teşrî kaynağı olarak kabul edenlere göre bunlar da naklî delîllere ilhâk olunmuştur. Bunlara naklî

---

<sup>42</sup> Ak, age., s. 186; Zahid Aksu, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite: Hukûki Ayetler ve İçtihadî Kaynaklar*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005, s. 25; Ali Bakkal, *İslâm Hukûkunda Hikmet, İllet ve İctimâî Vâkıa Münasebetlerinin Hukûki Neticeleri*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1986, ss. 253-437; Vejdi Bilgin, *Fakîh ve Toplum: Osmanlı'da Sosyal Yapı ve Fıkıh*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003, ss. 48-49.

<sup>43</sup> Muhammed Hâşim Kemâlî, "Fıkıh ve Sosyal Realiteye Uyum", *Anadolu Kültür ve Eğitim Vakfı Akademi Dergisi*, (ed. Tevhid Ayengin, Nevzat Tartı), Cilt 2, Sayı 1, 1999, s. 91.

<sup>44</sup> Ali Bardakoğlu, "Fıkıh Sorun mu Üretir, Çözüm mü?", *Eskiyeni* 29/Güz 2014, ss. 175-176.

<sup>45</sup> Mecelle, md. 8, 20, 30, 39.

denilmesinin sebebi, bunlarda hiçbir kimsenin görüş ve düşüncesinin payı bulunmadan Şârî'den nakledilmiş bir keyfiyette itaat etme esasına dayanmalarındandır.

Aklî deliller ise, görüş ve düşünceye dayanan kıyâstan ibarettir. İstihsân, mesâlih-i mürsele, ıstîshâb ve sedd-i zerîa kıyâsa ilhâk olunmaktadır. Bu deliller, Şârî'den nakl olunmaya değil, görüşe ve düşünceye dayandığından aklî sayılmışlardır. İcmâ, kıyâs, istihsân, ıstislâh, ıstîshâb, örf ve sedd-i zerîa gibi deliller, içtihad kapsamında olup zaman ve şartların gelişmesiyle birer yardımcı malzeme olarak ortaya çıkmış ve İslâm hukûkuna yürürlüğünü sağlamışlardır. İcma ve örf, ortak akılla yürürlüğün sağlanması iken diğerleri bireysel içtihad formlarıdır. Şer'î hükme delil getirmek bakımından her iki tür de birbirine muhtaçtır. Çünkü naklî bir delili anlamlandırmak için aklın kullanılması mutlak olarak lazımdır. Aynı şekilde nakle istinad etmedikçe rey de sıhhatli ve muteber olmaz.<sup>46</sup>

Müctehidlerin, kendi usûl ve yöntemlerini ortaya koymalarını sağlayan güdü, kendi akılları, beklentileri, kişilikleri ve aidiyetleri gibi sâiklerin olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Ortaya koydukları delillerin hepsi netice ve çözüm odaklı aklî kaynaklardır. Kâidelerinden kimisi genişletici yorum getirmiş, kimisi daraltmıştır. Kıyâs, genişletirken; icmâ daraltmıştır. İstîshâb mevcut durumu korurken, istihsân genişletmiştir; delilsizlik durumunda ıstîshâb, örf, teâmül ve şer'u men kablênâ devreye sokulmuştur; ahlâkın bozulması nedeniyle veya inisiyatifi insanlara bırakmamak adına sedd-i zerîa prensibi uygulanmıştır. Konulmuş olan ilkeler çözümsüzlük üretince istisnâî hükümler getirilmiş veya hileye başvurulmuştur. Kriz anında zarûret ilkesi kurtarıcı görülmüştür. Aynı mevzuda görüşler çoğalıp ihtilâflar artınca uygulama birliğini sağlamak adına icmâ kâidesi yanında telfik, tercih kâideleri ve nesh teorisi geliştirilmiş veya devlet eliyle kânûnlaştırmaya gidilmiştir.

Fakihlerin, kişilerden ve toplumlardan talep edilen eylemlerin bağlayıcılık bakımından aynı kesinlikte ve önemde olmadığını göstermek için koymuş olduğu ölçütler olan ve Şâfiilerce mubâh, mendûb, mekrûh, vâcib ve harâm şeklinde ifade

---

<sup>46</sup> Ebû İshak İbrâhim b. Musa eş-Şâtîbî (ö. 790), *el-Muvâfakât fi Usûli'sh-Şeria*, (thk. Abdullah Dıraz), Kahire, ty, c. 3, s. 41; Abdülkerim Zeydân, *Fıkıh Usûlü*, (trc. Ruhi Özcan), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993, s. 140.



edilen teklîfi hükümlerin bu tasnifinde de psiko-sosyal gerçekliğin gözetilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Psiko-sosyal gerçekliğin mükellefin davranışının hükmüyle ilgili bu kavramların oluşumunda nasıl etkili olduğunu göstermek açısından sadece farz-1 ayn ve farz-1 kifâye ayrımını örnek olarak zikretmek istiyoruz.

Allah'ın teşrî kıldığı her hükmün hikmetinde iki şey bulunmaktadır: Biri, tüm beşeriyetin terbiyesi; diğeri de beşeriyet arasında adâleti sağlamaktır. Terbiye, şahsî ve zâtî bir iş olup onu bir insanın başkası yerine yapması uygun olmayacağından mükelleflerden her birinin teşrî olunan şeyleri kendisine ilzâm etmesi ile gerçekleşir. Adâlet ve maslahatı temin etmek ise, herkesin değil de bazılarının yapması ile gerçekleşir. Çünkü bunlarda gaye, nev'î olup şahsî değildir. Bu nedenle vâcibât iki kısma taksim edilmiştir. Terbiye ile ilgili olanlar, farz-1 ayn olarak; tüm toplumun adâlet ve maslahatını sağlama yönüyle alakalı olanlar da farz-1 kifâye olarak tabir edilmiştir. Farz-1 ayn derecesindeki yükümlülükler, ferd olarak tek tek herkesin yerine getirmesi gereken görevleri ifade etmektedir. Farz-1 kifaye ise tüm topluma ait yükümlülükler olup ihtiyaca göre bir kişi ya da grubun ifası ile diğerlerinden sorumluluğun kalktığı görevleri belirlemektedir.

Her ne kadar Allah, böyle bir taksim yapmayı mutlak olarak emretmiş olsa da fukahânın taleplerdeki sîğalardan hareketle<sup>47</sup> bu şekilde taksîmatta bulunması mantıklı ve zarûrîdir. Çünkü, toplumun maslahatı çok ve çeşitlidir. Her bir mükellefin, ilim, kazâ, cihad ve zenaat gibi, uğraşlarının tamamını yapması mümkün değildir. Eğer onlara bunlar farz-1 ayn olsaydı, güç yetirilemeyecek bir talep olurdu. Sonra onların tamamının tüm mükelleflere teklîfi, hikmet dışına çıkmak olurdu. Çünkü bu tüm insanları, âlim, fizikçi, kimyacı yapmak gibi bir sonuç ortaya çıkarırdı. Bu da abes olurdu.<sup>48</sup> Ancak farzların bu şekilde iki kısımda ele alınması, bilhassa farz-1 kifâyelerin farz-1 aynlardan daha düşük olduğunu veya farz-1 aynların kifayelerden üstün olduğunu ortaya koymak için yapılmamıştır. Bu taksimattaki amaç, sadece nelerin ferdi ilgilendireceği nelerin de toplumu ilgilendireceği tespitini yapmaktır.

---

<sup>47</sup> Sizden hayra çağıran, iyiliği emreden... gibi; 3/ Âl-i İmran 104.

<sup>48</sup> Abdulâlî Muhammed b. Nizâmuddin el-Leknevî (1225/1810), *Fevâtihu'r-Rahamût fi Şerhi Müslim*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, (tash. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002, c. 1, s. 63.

İmâm Gazzâlî, kendi döneminde eğitim görenlerin çoğunun fıkıh ve benzeri ilimlere yönelmesi nedeniyle Müslümanları eleştirmiştir. O dönemde Müslüman memleketlerde sadece Yahûdi ve Hristiyan doktorlar bulunduğundan Müslüman kadın ve erkeklerin tedâvisi onlara teslim edilmiş, mahremiyetler onların önüne açılmış; oruç tutanın orucunu bozması, yaralının teyemmüm yapması gibi dîni işlerle ilgili hükümler onlardan alınır olmuştur.<sup>49</sup> Binaenaleyh tedâvî yapacak doktorun vasıflarıyla ilgili olarak söylenenlerin, farz-ı kifâye kabul edilen tıp alanında yetişmiş eleman yokluğu nedeniyle soruna çözüm bulmak amacıyla olduğunu düşündürmektedir. Zira yeteri kadar müslüman kadın veya erkek doktor bulunmuş olsa idi örneğin örneğin yapay döllemede, kadının avret mahalline sadece güvenilir ve uzman müslüman bir kadın doktor, mümkün değilse gayr-i müslim bir kadın doktor, bu da mümkün değilse müslüman bir erkek doktor ve nihâyet bunun da mümkün olmaması durumunda gayr-i müslim bir erkek doktor zarûret miktarınca bakmalıdır<sup>50</sup> şeklindeki bir hüküm belki de ortaya konmayacaktı.

Fakat müslümanlar kendi kendine yetemediğinde zarureten dolayı başkalarının ürettiğini kullanacaktır. Zira zarûret durumunda canı korumak, dîni korumaktan önceliklidir. Harâm kılınan maddelerle tedâviyle ilgili olarak zikredilen; harâm kılınan maddelerle tedavi câiz değildir<sup>51</sup>, şifa vereceği kesin olarak biliniyorsa harâm kılınan şeylerle tedâvi câizdir; bilinmiyorsa mubâh değildir<sup>52</sup> gibi hükümlerin mübâh yollarla tedâviyi mümkün kılan ilaç bulunamaması nedeniyle verildiği aşikârdır. Asıl olan başkalarına muhtaç olmamak, ümmeti başkalarının inisiyatifine mahkûm etmemektir. Farz-ı kifayelerle ilgilenmenin önemi ve değeri buradan kaynaklanmaktadır.

---

<sup>49</sup> Yûsuf Karadâvî, *Öncelikler Fıkhi*, (trc. Abdullah Kahraman), İstanbul: İz Yayıncılık 2007, ss. 28.

<sup>50</sup> Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl Şemsu'l-Eimme es-Serahsi (ö. 483), *Mebûsûl*, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1414/1993, c. 10, s. 156, Muhammed Emîn İbn Âbidîn (ö. 1252), *Reddu'l-Muhtâr ala'd-Durri'l-Muhtâr*, 1. bs., Beyrût: Daru'l-Fikr, 1412/1992, c. 5, s. 237.

<sup>51</sup> Ebû Muhammed Abdullah İbn Kudâme (ö. 620), *el-Muğni*, Kahire: Mektebetu Kahire, 1388/1968, c. 9, s. 337.

<sup>52</sup> Ebû Bekir b. Mes'ud b. Ahmed Kâsânî (ö. 587), *Bedâi'u's-Sanâi fî Tertibi's-Şerâi*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986, c. 1, ss. 61-62.

## **BİRİNCİ BÖLÜM**

### **FIKHÎ AHKÂM İNŞÂINDA PSİKO-SOSYAL FAKTÖRLER**

Fikhî ahkâm, vahiy döneminden günümüze kadar nasslar ve nassların rehberliğinde aklın işletilmesi neticesi çeşitli zaman ve mekânlarda; farklı zihniyet, kişilik ve ekol gibi değişkenlere bağlı olarak inşâ ve işlevsel olduğundan tezimizin bu ilk bölümünü hem tezimizin esas unsuru olan psiko-sosyal gerçekliğin hüküm inşâındaki rolünün anlaşılmasını sağlayacağı hem de daha sonraki bölümlerde ele alınacak olan mevzular için esas oldukları için psiko-sosyal faktörlere/değişkenlere ve yöntemlere ayırdık.

İnsana ve dolayısıyla hükümlere etki eden değişkenlere çevre denilmiş olup; çevre, dış ve iç çevre olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. İç çevrenin kökeni her ne kadar sosyal olsa da en son kararı kişi kendi irâdesi ile verdiği için, yani kişi kendi kendini yönlendirdiği için bu iç dünyasında aldığı karara iç çevre veya iç faktör denilmektedir.<sup>53</sup> İç çevreye, irâde, ihtiyâr, niyet, zihniyet/düşünce, taassup ve menfaat gibi psikolojik etmenler girmektedir. Dış çevre ise, biyolojik, coğrafik, ekonomik, kültür, grup, dil, devlet ve eğitim gibi faktörlerdir.<sup>54</sup> Binâenaleyh dış çevre değişkenliği ile alakalı olarak söylenecek olanları, zaman-mekân unsuru, coğrafi faktör, târihî unsur veya ortam değişimi olarak da anlamak mümkündür.

#### **1. 1. DIŞ ÇEVRENİN HÜKÜMLERE ETKİSİ**

Târihçiler, fikirleri yazılı geleneklere bakarak açıklarken antropologlar sosyal yapıyı gözlemlemeye dayalı bir yaklaşım tarzı geliştirmişlerdir ki bu, fikrin doğduğu ortam ve şartları dikkate almak şeklindedir. Antropologlar bir toplumu incelerken fikirlerin çeşitli ortamlar ve değişik şartlarda günlük hayatlarına ne oranda yansındığını göz önünde bulundurarak incelerler. Gerçekten antropologların incelediği

---

<sup>53</sup> Çelikkaya, *age.*, s. 70.

<sup>54</sup> Wulf, *age.*, s. 97.

fikir ve ideoloji, emrolan değil yaşanan veya uygulanan bir kültürdür.<sup>55</sup> Antropologların yaptığı işleme vaka çalışmaları veya âlimin yaşam tecrübesi denen katılımcı gözlem yöntemi denmektedir.<sup>56</sup>

Sosyal yapı, görüşlere etki eden unsurlardan biridir. Sosyal yapının önemi bilindiği için örf, İslâm Hukûkunun kaynaklarından biri kabul edilmiştir. Bu nedenle görüşlerin, sosyal yapı perspektifinden incelenmesi hükümleri anlamak için önemlidir. Sosyal yapı perspektifi, görüşler oluşturulurken usûl kâideleri yanı sıra hangi sosyal verilerin dikkate alındığını ve nasıl bir kültürel arka plana yaslanıldığını anlamak için bir araçtır. Görüşler, içinde doğdukları siyâsî, ictimâî, dînî, târihî ve kültürel sebeplerle beraber değerlendirilmeli; hangi ortamda, nasıl ve niçin ortaya çıktıkları ortaya konmalıdır. Zira İslâm toplumlarının sosyal ve siyâsal düzeni, İslâm toplumunun sosyal bilimi demek olan fıkıh ilmiyle çift yönlü bir etkileşim içinde olagelmıştır. Fikhî görüşler, teşekkül ederken ve yayılırken hem toplumdan etkilenmiş hem de toplumu dönüştürmüştür.

Müslüman toplum, müslümanlar ve gayr-ı müslimler olmak üzere iki büyük ana gruba bölünürken; bunlar da kendi aralarında farklı gruplara ayrılmaktadır. Târihi süreçte müslüman bir devletin hudutları içerisinde; devletin en üst tabakasını oluşturan halifeler, komutanlar, aristokratlar ve ilim adamlarından meydana gelen Müslümanlar; Müslüman olup, Arap olmayan Fars, Türk, Berberî veya başka ırktan olan Mevâlî; Köleler ve câriyeler; çölde oturan Araplar ya da bedevîler; Hıristiyanlar, Yahûdîler, Mecûsîler ve Sâbiîler<sup>57</sup> gibi zümreler yaşamıştır.

Bu nüfus unsurlarından oluşan toplumun bünyesinde âdetleri ve yaşantısıyla elit zümreye kaynaklık eden avâm ve avâmı yönlendiren ve biçimlendiren elit zümre vardır. Bu iki temel zümrenin düşünce ve yaşantıları, büyük gelenek ve küçük gelenek isimleriyle ikili ayrımla ifade edilmiştir. Her medeniyette, düşünen bir azınlığın büyük geleneği ile büyük oranda düşünmeyen bir çoğunluğun küçük gelenekleri bulunmaktadır. Büyük gelenek okullarda ve mâbedlerde kitâbî ve resmî

---

<sup>55</sup> Ali Murat Yel, “İslâm’da Büyük ve Küçük Gelenekler ya da İslâm Din Antropolojisinde Yüksek Kültür ve Halk Kültürü”, (çev. Ali Coşkun), Bilgi ve Hikmet, Bahar 95, Sayı 10, ss. 40-41.

<sup>56</sup> Wulf, age., s. 127.

<sup>57</sup> Philip Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslâm Târihi*, (çev. Salih Tuğ), İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989, c. 1, ss. 363-364.

olarak oluşturulurken; küçük gelenek daha çok küçük köy toplumlarında yerleşik bulunan eğitim görmemişlerin hayatlarında gayr-i resmî ve şifâhî olarak oluşturulmuştur. Halk, çoğu kere hukûki düzenlemelerden önde gidebildiği için hukûkun inşâının müsebbipleri ve aynı zamanda da tüketicileridir. Küçük gelenek mensupları, ibadetlerini öncekilerden ve okumuşlardan devralır. Onların yaşayışları, teoriden daha çok pratiğe dayalıdır.<sup>58</sup>

Her büyük geleneğin kendi öğreticileri, siyasal, ekonomik, sosyal, entelektüel ve estetik faaliyetleriyle söz konusu geleneğin normalarına müracaat etmek suretiyle çalışan ve üreten kurumları vardır. Kırsal kesime ve oralarda yaşayan halka ilim, öğretmen ve imâm gibi okumuşlar eliyle taşındığı gibi; üretici durumda olan köylülerin ürettiklerini pazarlamaları için gittikleri şehirlere transferi şeklinde de olmaktadır. Bir fikir, bir yerden başka bir yere transfer edildiğinde yeni mahallinde farklı bir mahiyet alır. Zira yeni mahallin kültürü, yaşantısı, anlayış ve birikimleri mahalli bir özellik taşıdığından yeni fikri kendilerine mâl etmeye çalışanlar ona ilaveler ve eksiltmeler yapacaktır. Dolayısı ile orijinal fikir ile fikrin aldığı son şekil arasında farklar olacaktır. Bu da yeni fikri yorumlayan ve anlamlandıranlar ile onu yaşayanlar arasında bir farklılaşmanın ortaya çıkması demektir. İşte seçkinlerin ve avâmın fikhî; başka bir ifade ile ideal ve reel fıkıh farkı bu şekilde ortaya çıkmaktadır.<sup>59</sup>

Dış çevrenin fakîhin görüşlerini etkilediğini gösteren pek çok veri bulunmaktadır ki, birkaç tanesini örnek olarak zikredeceğiz.

İmâm Şâfî'nin Bağdat'tan Kâhire'ye intikâl ettikten sonra belli meselelerde kavli-i kadîm denilen önceki görüşlerinden vazgeçerek kavli-i cedîd diye isimlendirilen yeni görüşler benimsemesi, hatta usûlde bile er-risâletu'l-kadîme ve er-risâletu'l-cedîde olmak üzere iki usûl oluşturması metot ve bilgi farklılığı yanında değişen çevre faktörüyle izah edilebilir.<sup>60</sup> Prensip olarak, bir yer mescid yapılıyorsa altının ve üstünün o hükmü alacağı ifade edilmiştir. Binâenaleyh bir kimse, alt katını

---

<sup>58</sup> Yel, agm., s. 45.

<sup>59</sup> Yel, agm., s. 47-48.

<sup>60</sup> Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukûkunda Ahkâmın Değişmesi*, 5. bs., İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007, s. 234; Ahmet Yaman, *Fetva Usûlü ve Adâbı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017, s. 211.

ya da üst katını ev olarak kullanmak kaydı ile bir mescid yapsa, burası mescid olamaz. Ancak Ebû Yûsuf, Bağdata geldiğinde konut sıkıntısını görmüş ve alt katı ev, üst katı cami veya alt katı cami üst katı ev olacak şekilde her iki duruma da cevâz vermiştir.<sup>61</sup>

Ebû Hanîfeye göre müşterinin bir odanın zâhirîni görmesi hıyâr-ı ru'yeti düşürmesi için kâfidir. Sahibeyne göre ise hıyâr-ı ru'yet, bu zâhirî ru'yet ile düşmez. İhtilafın dayanağı, İmâm Ebû Hanîfe döneminde evler tek düzende ve basitti. Odaları dışından görmek, içindekini görmeye delâlet ediyordu. Fakat sâhibeyn zamanında durum değişmiştir. Evlerin sistem ve düzeni farklılaşmıştır. Bu da hıyâr-ı ru'yeti düşürmeye menat olmuştur.<sup>62</sup>

Çevre, zaman ve mekân değişimine bağlı olarak genel ahlâkın bozulması anlamındaki fesâdu'z-zaman kavramı, kadîm hüküm ve muahhar hüküm uygulamasını ortaya çıkarmıştır.<sup>63</sup> Öncekinden farklı hüküm verilmesi Mecelle'de, "muâmele-i asriyyeye muvâfık", "fi zamaninâ cereyân eden ahz ve i'tâ...", "ihtiyâcât-ı zamana evfak", "fi zemâninâ pek ziyâde tekessür ederek", "nâsa erfak ve maslahat-ı asra evfak" gibi kavramlarla ifade edilmiştir.<sup>64</sup> Kadîm ve muahhar hükümle ilgili birkaç örnek vermek istiyoruz.

Selef, ana-baba, kardeşler veya karı-koca gibi çok yakın akrabaların birbirine şâhitlik etmelerine izin vermekte ve insanları yalancı şâhitlikle ithâm etmemektedirler. Fakat sonraki süreçte toplumda meydana gelen bozulmalar yüzünden bu tür şâhitlikler geçerli sayılmamış ve uygulama değişmiştir.<sup>65</sup> Binaenaleyh Ebû Hanîfe kendi zamanında iyi ahlâk hâkim olduğu için adâlet konusunda sabıkasız olmayı kâfi görmüştü. Fakat İmâm Muhammed ve Ebû Yûsuf ise, kendi zamanlarında ahlâk bozulduğu için açık adâletle yetinmemiş, şâhitlerin tezkiyesine gerek duymuşlardır. Önceleri tazmîn sorumluluğu, mütesebbibe değil de

---

<sup>61</sup> Ali b. Ebî Bekr Burhanuddin Merğînânî (ö. 593), *Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mubtedî*, (thk. Talâl Yûsuf), Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts., c. 3, s. 19; Kemaluddin Muhammed b. Abdilvahid İbn Humâm (ö. 861), *Fethu'l-Kadîr*, Daru'l-Fikr, yy. ty., c. 5, s. 63.

<sup>62</sup> Ahmed el-Hacî el-Kürdî, *Buhûs fî İlmi Usûlu'l-Fıkh, Masâdiru't-Teşrî'l-İslâmîyi'l-Asliyye ve't-Tebeyye*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2004, ss. 33-47.

<sup>63</sup> Yaman, *Fetva Usûlü*, s. 206.

<sup>64</sup> Ali Haydar Emîn Efendi (ö. 1353), *Dureru'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 1411/1991, c. 1, ss. 1-8.

<sup>65</sup> Ebû Abdullah Muhammed es-Sahnûn (ö. 240/854), *el-Müdevvenetu'l-Kubrâ*, Beyrut: 1905, c. 5, s. 155.

mübâşire ait görülmüştü; fakat jurnalcilik çoğalıp bu tür kişiler birçok zulme sebep olunca sonraki Fukahâ tazmîn sorumluluğunu müteebbibin üstlenmesi gerektiğine hükmetmiştir.<sup>66</sup> Emânet eşyanın zarar görmesi halinde kâideye aykırı olarak emânet alan kişinin zararı ödemesi gerektiği hükmü verilmiştir. Bunun sebebi, insanların emânet malları koruma konusunda yeterince titizlik göstermez duruma gelmiş olmalarıdır.<sup>67</sup>

Görüldüğü üzere zaman ve mekân, kendine has kültürü, düşünce tarzı, medeniyeti ve birikimi olan farklı kimlikler inşa ettiği gibi<sup>68</sup>; farklılaşan meseleler ve ihtiyâçlar, her devrin kendi hükmünü oluşturma ve ihtiyâçlarını tanzîm etme gayreti içine girilmesini gerektirmiş, her dönemde, aynı şeyler tekrar edilmemiştir.<sup>69</sup> Bu nedenle fikirleri, ortaya çıktıkları toplum, mekân, zaman, siyâsî ve ekonomik değişkenlerle beraber değerlendirmenin gereği anlaşılmaktadır. Çünkü fikirler, bir ilişki neticesi doğmakta; sonrasında ise çeşitli etkenlere bağlı olarak ya aynen ya değişerek varlıklarını devam ettirirler ya da yok olurlar.

## 1. 2. FAKÎHİN ZİHNİYET VE KİŞİLİĞİNİN (İÇ ÇEVRE) OLUŞUMU VE HÜKÜMLERE ETKİSİ

Fikhî ahkâm Allah, Rasûlullah, sahâbe, tâbiûn, müctehîd imâmlar ve sonraki süreçte yaşayan fukahânın ürünüdür. Vahyin ortamı, Mekke ve Medîne olmak üzere ikidir. Vahiy, bu iki mekânın insanı ve problemlerine göre şekillenmiştir. İlk dönemde fıkıh ilminin ve amelî ahkâmın tesisinde etkili olan Kûfe, Şam ve Fas gibi farklı medeniyet ve kültürlerle ev sahipliği yapan şehirler ise fethedilmelerinden sonra vahiy döneminden pay alanlar tarafından inşâ ve ihyâ edilmiştir. Mekke ve Medîne’de Şârî’, Allah ve O’nun kontrolündeki Hz. Peygamber iken; diğer zamanlarda ve şehirlerde ahkâm tesis edenler, sürekli değişen müctehîdler olmuştur.

---

<sup>66</sup> Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Neşru’l-Arfî Binâi ba’di’l-Ahkâmi ale’l-Urf*, Şam 1301, c. 2, s. 125-139; Karadâvî, *Evrensellik-Süreklilik*, s. 167.

<sup>67</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm, (ö. 456), *el-Muhallâ bi’l-Âsâr*, Beyrût: Dâru’l-Fikr, ty., c. 9, s. 170.

<sup>68</sup> William A. Haviland vd., *Kültürel Antropoloji*, 1. bs., (çev. İnan Deniz, Erguvan Sarioğlu), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008, s. 141.

<sup>69</sup> Mehmet Akif Aydın, *Osmanlı Hukûk Tarihçiliği ve Problemleri, Düünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları*, (Ed. Ali Akyıldız vd), İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2007, s. 66, 70.

Diğer bir ifade ile vahiy döneminden sonra fikhî ahkâmın teşriî işi, farklı coğrafya, zaman, şart ve kültürlerde yaşayan müctehîdler kanalıyla olmuştur.

Bu nedenle insan düşüncesinin ve eylemlerinin sebebini ve hükmünü bulmaya çalışanın; fakîh kimdir? Kültür, kişilik ve zihniyet nasıl oluşur? İnsanlar, hangi karakter gruplarına ayrılırlar? Ön kabul ve beklentiler, zihnî tasarrûfları etkiler mi? Aidiyetler ve çevre, kişilik oluşumuna etki eder mi? Hatalı bilgiye sahip olmak, önyargılar ve öncelikler varılması gereken hedefte sapmaya neden olur mu? gibi sorulara cevap vermesi beklenir. Bu nedenle burada fukahânın zihniyetinin ve kişiliğinin oluşumunda etkili olan psiko-sosyal faktörleri; zihniyet ve kişiliğin, sahip olunan ön kabul, beklenti ve hatalı bilgilerin ortaya konan hükümlere etkisini ele almak istiyoruz.

Fikhın ne olduğunu anlayabilmek için fakîh'in kim olduğunu anlamak gerekir. Fakîh'in ne düşündüğünü önceleyip nasıl düşündüğünü görmezden gelmek, düşünce ve fikrini anlamanın önündeki en büyük engeldir. *Nasıl ve niçin böyle düşündüğü?* âlimin düşüncesinin aslı, *ne düşündüğü?* ise furûdudur. Binaenaleyh fikhî konular ele alınmadan önce; insan, kimdir? Özgür müdür? İctimâî yaşamda nasıl hareket eder? Belli bir yaşam tarzında hangi etken ve unsurlar insanın düşünce ve davranışını etkiler? İnsan davranışıyla sosyal koşul ve etkenler arasında nasıl bir bağ vardır? gibi soru ve mevzular yanıt bulmalıdır.

Fakîh/müctehîd, her şeyden önce bir insan olduğundan zihniyetinin oluşumuna fitrat, çevre, ideoloji, kültür, mekân ve zaman, siyâset, iktisât, şartlar, aidiyet, ihtiyaç, yaşam tecrübesi, sosyal yapıdaki konum ve rol, cinsiyet, etnik grup, birlikte yaşama, üstün olma, ideal, güven, korku, şefkat, merhamet, adâlet, cömertlik, kıskançlık, sevme, kin, nefret ve husûmet gibi gibi dâhili ve hârici etkenler etki etmektedir.<sup>70</sup>

İnsan, yaşadığı ortamın izlerini taşımaktadır. Zira yaşanılan yerin konumu, iklimi, yaşam tarzı, uğraşları ve kültürü, insanı hem fiziken hem de rûhen

---

<sup>70</sup> Sibel Ayşen Arkonaç, *Psikoloji Zihin Süreçleri Bilimi*, İstanbul: Alfa Basım Yayınları, 1998, s. 241; Feriha Baymur, *Genel Psikoloji*, İstanbul: İnkılap Yayınları, 1994, s. 67; Muhammed Osman Necati, *Kur'ân ve Psikoloji*, (çev. Hayati Aydın), Ankara: Fecr Yayınları, 1998, s. 19; Mehmet Tütüncü, "Kur'ân ve Hadislerde İnsan Psikolojisi", Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İlahiyat Fakültesi Dergisi 3, s. 193; Clifford Thomas Morgan, *Psikolojiye Giriş*, (çev. H. Arıcı vd.), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü Yayınları, 1999, s. 190; Philip K. Bock, *İnsan Davranışının Kültürel Temelleri (Psikolojik Antropoloji)*, 1. bs, (trc. N. Serpil Altuntek), Ankara: İmge Kitabevi, 2001, ss. 261-262.



etkilemekte; hayata ve olaylara bakış ile düşünce ve davranışlar çevre ve ortamdaki etkilenerek oluşmaktadır.<sup>71</sup> Görüş ve düşünceler, insanların yaşadığı mekânlarda ortaya çıktığından görüş ve anlayışın doğum yerinin tespit edilmesi, düşünce ve zihniyetin kültürel ve toplumsal arka planının anlaşılması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, *nerede* sorusu, sorulması gereken bir sorudur. ‘Her insan öznedir ve benliğe sahiptir’ denilmiş olsa da sosyal konumu ne olursa olsun, içinde bulunulan kültür, zihniyet ve çevreden bağımsız bir benlik yoktur.<sup>72</sup>

İnsanların aynı hâdise, olgu, olay veya nesnelere farklı bakış açılarıyla görmelerine sebep olan şey, çoğu kere etkisinde kaldıkları kültür ve zihniyetlerdir.<sup>73</sup> Mâtürîdî’ye göre farklılıklar, insanlar arasındaki dil, kültür, karakter, zihniyet, fizikî ve psikolojik farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Çünkü insanların ahlâk, düşünce, irâde, renk ve dilleri gibi görüş, anlayış ve inanışları da birbirinden farklı olabilmektedir.<sup>74</sup> Bu nedenlerle farklı kültürlerdeki insanların duygusal işleyişi aynı olmadığı gibi kişilik tipleri de farklılık göstermektedir.<sup>75</sup> Örneğin bazı kişilik tipleri, geleneğe yönelimli olup mevcudu koruma amacındadırlar. Bazıları, içe yönelimli olup iç sesine kulak verirler, normlara uyup uymamakta özgür davranırlar; etki altında kalmazlar. Bazıları da başkasına yönelimli yani taklitçi ve herhangi bir yol gösterici ilkeleri olmayan tiplerdir.<sup>76</sup>

Kişilik farklılıklarının sebebi ile ilgili değişik teoriler bulunmaktadır. Bunlardan biri, insanların fiziksel ve güdüsel özelliklerine göre karakterize edildiği dört büyük ırka göre yapılmıştır. Buna göre, Amerikalılar, bakır tenli, dik ve asabî; Avrupalılar, açık tenli, güçlü ve iyimser; Asyalılar, esmer, katı ve melankolik; Afrikalılar, siyah, gevşek ve vurdumduymazdır. Başka bir güdüleme kuramı, iklim ve yerleşim yerinin fizikî yapısının etkisi ile ilgilidir. Örneğin, sürekli yağış, melankolik; aşırı sıcak, tembel; ılıman iklim, yaratıcı; soğuk iklim, hareketli; arazinin dağlık ve dağınık olması, daha sert ve cesur; arazinin ova ve toplu olması da daha yumuşak ve insancıl olmalarına sebep olur denilmiştir. Bu söylenenlere göre,

---

<sup>71</sup> Niyazi Öktem, *Hukûk Felsefesi ve Hukûk Sosyolojisi*, 2. bs., İstanbul: Der Yayınları, 1985, s. 282.

<sup>72</sup> Bock, age., s. 371.

<sup>73</sup> Bedîa Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 2. bs., Ankara: Savaş Yayınları, 1984, s. 33.

<sup>74</sup> Özcan, Mâtürîdî’de Dîmî Çoğulculuk, ss. 58-67.

<sup>75</sup> Bock, age., s. 395; Lavenda, age., s. 307; Haviland, age., s. 267, 277.

<sup>76</sup> Bock, age., s. 168.

çevresel değişkenlerin bireysel motivasyon üzerinde en azından dolaylı olarak etki yaptığı veya zihniyet ve düşünce değişkenliğinin sebebini açıklamada yardımcı olduğu söylenebilir.<sup>77</sup>

Arap kültür târihçilerinden Ahmed Emin, yerleşim yeri ve çevrenin düşünce üzerindeki etkisine dair şu değerlendirmeyi yapar: "Göçebe bir toplum olan câhiliye Araplarının tabiatla iç içe yaşamalarının sonuçlarından biri, olaylar arasında sebep-sonuç ilişkisi ve mantıkî bir bağ kurmaktan yoksunluk ve olup bitenleri genellikle mitolojik tarzda kavramaktır."<sup>78</sup> Câbirî de: "Bedevî'nin dünyası, düşünsel derinliği olmayan sade bir dünyadır; sebeplilik ve kânûn fikrine yer yoktur"<sup>79</sup> demektedir. Yerleşik hayata geçmemiş kimseler, kitâbî kültürden ve sistematik düşünceden yoksun oldukları için hâdiseleri yüzeysel ve basit bir şekilde analiz ederler.<sup>80</sup> Ayrıca aralarında sürekli savaşların ve kan davalarının olması ve zor hayat şartları altında yaşamaları, bu insanları sert tabiatlı, savaşçı ve şiddet yanlısı yapmıştır<sup>81</sup> ki, bu yüzden farklı fikirlere tahammülleri yoktur ve fikirlerini argümanlarıyla savunmak yerine, şiddet ve baskı yoluyla benimsetmek, kendilerinden olmayanlara kapıları kapatmak, zor kullanmak ve tekfircilik, karakterleri olmuştur.<sup>82</sup>

Aynı şekilde köylü zihniyeti ile ilgili benzer şeyler söylenmiştir. Denilmiştir ki: "Köylülerde, yaşamdaki zenginlik, sağlık, toprak ve prestij gibi şeylerin sınırlı olduğu varsayımı vardır. Şeylerin sınırlı olduğuna inanan insanlar, sadece kendi başarılarını isterler ve başkalarına haset ederler; iş birliği gerektiren çalışma koşullarından kaçınırlar ve de mevcudu korumak için direnirler."<sup>83</sup>

Makdisî, mezheb âlim ve takipçilerinin birtakım kişilik özelliklerinden bahseder. Ona göre: "Ebû Hanîfe ekolünden olanların özellikleri, nezâketle birlikte

---

<sup>77</sup> Çelikkaya, age., s. 71; Bock, age., ss 39-40;

<sup>78</sup> Ahmed Emin b. İbrahim et-Tabbâh (ö. 1954), *Fecru'l-İslâm*, Kahire: Matbaatu Lecnetu't-Te'lif, 1945, s. 39-40, 48-49.

<sup>79</sup> M. Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, (çev. İbrahim Akbaba) 2. bs, İstanbul: Kitabevi, 2000, s. 95.

<sup>80</sup> Muhammed Ebû Zehrâ (ö. 1394/1974), *İslâm'da Siyâsî ve İtikâdî Mezhepler Târîhi*, (çev. Hasan Karakaya-Kerim Aytekin), İstanbul 1983, s. 75; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. Ethem Ruhi Fıglalı), Ankara: Umrân Yayınları, 1981, s. 24.

<sup>81</sup> Taha Akyol, *Haricilik ve Şia*, İstanbul: 1988, 124 vd; Mustafa Fayda, "Bedevî", İstanbul: DİA., 1992, c. 5, ss. 313-314.

<sup>82</sup> Fazlur Rahman, *İslâm*, (çev. Mehmet Aydın), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1981, s. 240.

<sup>83</sup> Bock, age., s. 264.

riyâset, hıfz, haşyet ve dindarlıktır. Mâlik ekolünün karakteristik özellikleri: Ağırılık, ahmaklık, diyânet ve sünnettir. Şâfiî ekolünün takipçilerinin özellikleri: İdrâk, huzursuzluk çıkarma, mertlik ve ahmâklıktır. Dâvûd'un takipçilerinin özellikleri: Büyütme, hiddet, gevezelik ve zenginliktir. Mu'tezilîlerin özellikleri: Letâfet, dirâyet, fık ve alaydır. Şiîlerin özellikleri: Buğz, fitne, zenginlik ve ündür. Ashâbu'l-Hadîs'in özellikleri: Örneklik/rol modellik, himmet, infâk ve zafer/kazânçtır.”<sup>84</sup> Her ne kadar Makdisî'nin gözlem ve tecrübelerine dayanarak verdiği bu bilgiler subjektiften uzak olmasa da yine de bir fikir vermesi açısından önemlidir. Kanaatimizce belli karakterdeki insanlar belli yapılara intisap etmekte ve de intisabından sonra belirli bir yapıya ve karaktere bürünmektedirler.

Bu sebeplerle zâhirî, muhâfazakâr ve ehl-i hadîs yorumun ortaya çıkmasının en büyük sebebi, Kur'ân ve sünnetin bedevînin sahip olduğu bu yüzeysel ve basit düşünsel yapıyla anlaşılması gösterilmiş; Şâfiî, Hanbelî, Mâlikî, Zâhirî ve Hâricî geleneğe lafız ve mana arasında ilişki kurma biçiminde dilin lafzî yönünün öncelenmesinde ve nasçılıklarında lafızcı geleneğin etkili olduğu ifade edilmiştir. Çünkü bu anlayışa göre akıl, dînî tecrübe için tehditir.<sup>85</sup>

Şehirlerin coğrafi veya kültürel nitelikleri, fakîhin kişiliği ile fikhî görüşlerinin oluşumunu etkilediği gibi bir görüşü benimseyenlerin yerleşim yeri de görüş tercihini etkilemektedir. Örneğin Şâfiî mezhebi mensuplarının, yabancı bir kadına dokunmanın ve kanın abdesti bozması örneklerinde olduğu gibi kırsal yaşama, köylülüğe, bedevîliğe daha yakın olduğu; Hanefî mezhebi mensuplarının ise şehir hayatına, medenîliğe daha yakın olduğu değerlendirilmiştir. İbn Haldûn, akılcılığı ve reyciliği, hadârî düzeyi yüksek Irak ile; eserciliği veya hadîşçiliği, bedâvet kültürünün tesirinde olan Hicaz ile ilişkilendirmiştir.<sup>86</sup> Rey ekolünün

---

<sup>84</sup> Ebû Abdillâh Muhammed Makdisî (ö. 390), *Ahsenu't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, Beyrût: Dâru Sâdir, 1411/1991, s. 41.

<sup>85</sup> Câbirî, age., s. 313.

<sup>86</sup> Abdurrahman b. Muhammed el-Mağribî İbn Haldûn (ö. 808/1406), *Kitabu'l-İber ve Dîvanu'l-Mubtedei ve'l-Haber (Mukaddime)*, (thk. Halîl Şehâde), Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1408/1988, c. 1, s. 633; Ebu'l-Mevâhib Abdulvehhâb b. Ahmed eş-Şa'rânî (ö. 973/1565), *Kitâbu'l-Mizân*, (thk. Abdurrahman Umeyre), Kâhire: Alemu'l-Kutub, 1409/1989, c. 1, s. 3, 111.

özellikle Irak'ta oluşması, çeşitli medeniyetlere ev sahipliği yapması nedeniyle karmaşık bir yapıya sahip olmasındandır.<sup>87</sup>

Basit bir hayatın olduğu göçebe veya kırsal kesim yaşantısının ihtiyaçları ile kompleks hayatın olduğu şehir hayatı ya da medenî yaşantının ihtiyaçları farklıdır. Bu nedenle sade ve basit bir hayatın ihtiyaçlarına, Medîne ekolünün sahip olduğu rivâyetler yeterli olurken; Irak gibi çeşitli kültür ve medeniyetlere beşiklik yapmış bir yerde, merviyet yanında re'ye de başvurmak gerekmiş ve yeni bir ekol doğmuştur.<sup>88</sup> Değerler ve düşünceler, aynı olaya yöreden yöreye, ülkeden ülkeye farklı tepki gösterilmesine neden olmakta, bir yerde yüz kızartıcı kabul edilen bir olay, başka bir yerde göğüs kabartıcı olabilmektedir. Bu nedenle farklı yöreye, farklı hüküm konulması ihtiyacı doğmuştur.<sup>89</sup>

Kişilik ve zihniyet oluşumu ile ilgili bu bilgiler ve değerlendirmelerden sonra bazı âlimlerin kişilik ve görüşlerinin oluşumuna etki ettiğini düşündüğümüz bazı hayat tecrübeleri ve birikimlerinden bahsetmek istiyoruz.

Tüm fakîhler gibi Ebû Hanîfe'nin kişiliğinde ve dolayısıyla fikhında fitratı, içinde bulunduğu dönem ve şartlar, ictihâd anlayışı, ilmî muhiti, ders aldığı ve görüştüğü âlimler ile uğraşısı yönlendirici olmuştur. O, hadîs ekolüyle ve hadîşçilerle de ilişki kurmuş, Mekke, Medîne ve ehl-i beyt fikhından faydalanmış, devrindeki birçok yetişkin ilim adamıyla görüş alış-verişinde bulunmuştur. Böylece İslâm ümmetinin mevcut fikhî mîrâsını değişik kanallardan özümseme, farklı temâyül ve bakış açılarını kendi şahsî birikim, metot ve kâbiliyetiyle sentezleme imkânı bulmuştur.<sup>90</sup>

Ebû Yûsuf'a söylediği, “Benden her duyduğunu yazma. Bugün bir görüşü benimser yarın terk edebilirim. Yarın bir görüşü benimseyip ertesi gün onu terk edebilirim”<sup>91</sup> sözünden anlaşıldığı üzere o, sâbit fikirler taşımayan, naslara bağlılık

---

<sup>87</sup> Subhî Mahmâsânî, *Felsefetu't-Teşrî fi'l-İslam*, Beyrût: 1980, s. 36; Muhammed Marûf Devâlibî, *el-Medhal ilâ İlmi Usûli'l-Fıkh*, yy., 1965, s. 285.

<sup>88</sup> Ahmed Emin b. İbrahim et-Tabbâh (ö. 1954), *Duha'l-İslâm*, 6. bs., Kahire: Lecnetu't-Te'lîf, ty., ss. 370-371; Zeydân, *Medhal*, s. 39.

<sup>89</sup> Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 17.

<sup>90</sup> Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, İstanbul: DİA., 1994, c. 10, s.131-138.

<sup>91</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), *Târîhu Bağdâd*, Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002, c. 12, 403; c. 22, s. 74.

çerçevesinde zaman ve şartlara göre görüşünü değiştirip geliştiren bir fakîhtir.<sup>92</sup> Ebû Hanîfe varlıklı bir aileden olup ticâretle meşgul olmuştur. Muayyen bir siyâsî görüşü vardır. Ehl-i beyte yürekten bağlı olup Şîâ imâmları ile münâsebeti iyidir. Bu yüzden takibe uğramıştır. Abbasî yönetiminin muhâliflerindedir. Fakat talebeleri Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in Abbâsî devleti ile münâsebetleri sağlamdı. Her ikisi de kadılık vazifesini kabul etmişler, üstatlarının bu devlete dokunan görüşlerini eserlerinde zikretmemişlerdir.<sup>93</sup>

İmâm Şâfiî, Kureyş'tendir, Filistin'e sığınmış fakîr bir aileye mensuptur. Yemenlilerin yaşadığı semtte oturmuştur. Mekke'de on yıl Huzeyl kabilesi içinde çölde yaşamıştır. Yemen, Medîne, Mısır ve Irak yaşadığı yerlerdendir. İmâm Mâlik'ten ve İmâm Muhammed'den dersler almıştır.<sup>94</sup> Muvatta'nın yanı sıra Mâlikî fikhını da bizzat İmâm Mâlik'ten öğrenme imkânına sahip olmuştur.<sup>95</sup> Böylece fıkıh ve hadîs müktesebâtı çerçevesinde Hicaz bölgesinin ilmî birikimine vâkıf olan İmâm Şâfiî, kendisine kadılık görevi tevdi edilince Yemen'e gitmiş ve burada ilmî tecrübesini amelî alanda tatbîk etme imkânını bulmuştur. Yemen'de Leys b. Sa'd ve İmâm Evzâi'nin fikhî görüşlerini öğrenme imkânına kavuşmuştur.<sup>96</sup>

Bağdat'ta geçirdiği süreçte, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini İmâm Muhammed'den öğrenme fırsatını elde etmiştir. Böylece ehl-i hadîsin ve ehl-i reyin fıkıh düşüncesini ictibâs eden İmâm Şâfiî, iki fıkıh sisteminin farklılıklarını değerlendirebilme imkânına sahip olmuştur.<sup>97</sup> İmâm Şâfiî, Mısır'da bulunduğu süre zarfında daha önce Hicaz ve Irak'ta muttalî olduğu ictimâî hayatın, örf ve âdetlerin bambaşka çeşitlerini görmüş, söz konusu farklılıkların bölgede müessir durumda olan Mâlikî fukahâ tarafından nasıl değerlendirildiğine şahit olmuş, özellikle Leys b. Sa'd'ın fikhından

---

<sup>92</sup> Mehmet Dirik, *Ebû Hanîfe'nin İctihad Metodunda İstihsân*, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Güz 2018, Cilt 5, Sayı 10., s. 188.

<sup>93</sup> Muhammed Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, (çev. Osman Keskiöğlü), 3. bs., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999, s. 41, ss. 18-19.

<sup>94</sup> Muhammed Ebû Zehrâ, *İmâm Şâfiî*, (trc. Osman Keskiöğlü), 4. bs., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000, ss. 22-23.

<sup>95</sup> Ebû Ömer Cemâluddîn İbn Abdilber (ö. 463), *İntikâ fî Fezâ'ili'l-Eimmeti's-Selâseti'l-Fukahâ, Mâlik, Şâfiî, Ebû Hanîfe*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty., s. 118.

<sup>96</sup> Ebû Bekr Ahmed el-Beyhakî, *Menâkibu's-Şâfiî*, (thk. Seyyid Ahmed Sakr), Kâhire: Dâru't-Turâs, 1390/1970, 1/240.

<sup>97</sup> Bilal Aybakan, *İmâm Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhebleşmesi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007, ss. 97-98.

etkilenmiş, yine dönemin Mâlikî fukahâsından olan Eşheb, Asbağ, İbn Abdilhâkem'le arasında hâsıl olan fikhî münâzaralar ile fikir ve görüş alışverişinde bulunma fırsatını elde etmiş, bütün bunlar mezhebinin gelişimi, tekâmülü ve dolayısıyla söz konusu dönüşümünde büyük bir rol oynamıştır.<sup>98</sup>

Herhangi bir şer'î hüküm istinbâtı, konuyla alakalı âyet ve rivâyetlerin içeriğine ve bağlamına dikkat edilmesi, rivâyetlerin senet ve râvilerinin incelenmesi, delillerin birbiriyle çelişip çelişmediğine bakılması, rivâyetin içerik açısından Kur'an'a uygunluğunun denetlenmesi, şer'îatin genel hüküm ve ilkelerinin rûhuna uygunluğunun göz önünde bulundurulması, konuyla ilgili başkalarının istinbât yöntemlerinin ve görüşlerinin incelenmesi gibi meselelerden meydana gelen teknik ve zahmetli bir iştir. Fakîhin, böylesine zor ve karmaşık bir ilmî faaliyeti yerine getirirken sahip olduğu zihniyet, ön kabul, beklenti ve eğilimlerin etkisi altında kalmadan objektif bir şekilde hareket etmesi ise zordur. Zaten bazılarında göre, tarafsızlık yanlış bir şeydir. Çünkü insana bakış açısı kazandıran şey, önyargılardır; yani târihsel ve toplumsal durumdur. Bu nedenle önyargılar, yorumlarda güvenilmesi gereken kaynaktır.<sup>99</sup>

Her ilmî, edebî ve sanatsal faaliyet, fâilin dünya görüşü tarafından belirlenir. Fikhî doktrinler de belirli bir dünya görüşü ve zihin tarafından üretilmiştir. Örneğin kelâmî perspektif, fikhî faaliyet tarzı üzerinde etkili olmuş; hüsun ve kubûh gibi kelâmî meselelerin neticesinde Şâfiîler fıkhîta teabbude, Hanefîler ise daha çok ta'lîle yönelmişlerdir. Bu nedenle Hanefîler illete bağlı olan kıyâsı daha çok kullanırken Şâfiîler ise kıyâsı rahat kullanamamışlardır.<sup>100</sup>

Hayatın tamamına ait sosyal, siyâsî ve iktisâdî konularda ictihâd yapan herhangi bir fakîh usûlde, diğer insanlar gibi zihni alt yapısını oluşturan bir dizi felsefî, kelâmî ve ilmî varsayım ve kabullere; günümüz tabiriyle dünya görüşüne, ideolojiye, siyâsî anlayışa, sosyal bakış açısına, önceliklere ve beklentilere sahiptir ki bunlar fakîhlerin ihtilâflarının en önde gelen sebebinin teşkil etmektedir.

---

<sup>98</sup> Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, c. 2, s. 563; Yunus Araz, "İmâm Şâfiî'nin Fıkıh Anlayışındaki Değişim", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 2, 2015, s. 36.

<sup>99</sup> John Monaghan, Peter Just, *Sosyal ve Kültürel Antropoloji*, (çev. Mehmet Doğan) Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2. bs., 2013, s. 44.

<sup>100</sup> Hasan Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslâm Hukûkuna Etkisi: Kelam-Fıkıh İlişkisine Dair Bir Analiz*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007, s. 27.

Mesela, insanların mutlak eşitliğini savunan felsefelerin etkisinde kalarak özgürlükçü bir kişiliğe sahip olan bir fakîhin, ictihâdının birinci aşamasında bu felsefeyi mümkün kılan âyet ve rivâyetlere öncelik vermesi daha olası iken; istibdât yönetiminin doğruluğunu ve meşrûluğunu savunan bir fakîh'in ise bu düşüncesine dayanak teşkil eden âyet ve rivâyetleri ictihâdına esas kabûl etmesi daha olasıdır. Eğer bir fakîh, fakîrlik ve zenginliğin varlık âlemine hâkim olan doğal düzenin bir parçası olduğuna inanıyorsa bu konudaki şer'î hükmü de bu doğrultuda koyacaktır. Böyle bir fakîh, yöneticinin gelir dengesizliğinin üstesinden gelebilmek için toplumsal yapıyı değiştirebileceğini kabûl etmeyecektir. Çünkü bu fakîhe göre, yöneticinin yapması gereken şey, doğal düzeni değiştirmek değil fakîrlere yardım etmektir. Ancak aynı fakîh, gelir dengesizliğinin sosyal ve siyâsî sistemden kaynaklandığına inanırsa bambaşka hükümler ortaya koyacaktır.<sup>101</sup>

Radikal görüşlü biri hükümde, takvâ/diyânî yönünü önceleyebilirken mütesâhil ve liberal biri fetvâ/kazâî boyutunu önceleyebilecektir. Amacı dînî veya devleti korumak olan biri teşdîdi yöntem olarak benimseyerek insanı ikinci plana atabilirken, amacı ferdî korumak olan biri, insanı yaşatmak amacıyla nassları te'vil ederek insan eksikliğini verebilecektir. Örfün, istihsânın, zarurâtın, umûm-u belvânın ve hile-i şer'îyyenin dikkate alınma ve yöntem olarak kullanılma nedeni ile nasslardaki talebin, kimilerine göre nedbe kimilerine göre de vücûba hamledilmesinin hikmetini bu noktada aramak lazımdır diye düşünüyoruz.

Zâlim idâreciden korkmak, diğer bir müctehîde duyulan hürmetten dolayı kendi görüşünü açıklamaktan utanmak ve öfke gibi insânî duygular ictihâd sürecini ve hükümleri etkileyen faktörlerdendir.<sup>102</sup> Kişi, grup veya yönetim sisteminin baskısından duyulan korku, içinde bulunduğu ortamı ya da elindeki mevcut imkânları kaybetme endişesi, toplum veya bilimsel çevre tarafından dışlanma veya yadırganma kaygısı müctehîdin ulaştığı görüşleri gizlemesine veya değiştirmesine sebep olabilir.<sup>103</sup> Bazı âlimler müctehîdin hür olması gerektiğini belirtmişlerdir. Cumhûr ise

---

<sup>101</sup> Şebusterî, age., ss. 61-62, 206-207.

<sup>102</sup> Ali Pekcan, *Klasik Usul Düşüncesinde İcmâ Doktrini*, Konya: Yediveren Kitap, 2009.

<sup>103</sup> Cemalettin Şen, "Fıkıh Psikolojisi Bağlamında Müctehid Psikolojisinin Nasların Fikhî Yorumuna Etkisi", *Dergiabant, Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz 2017, Cilt 5, Sayı 10, ss. 81-97.

bu kanaatte değildir. Fakat, kişinin irâdesinin hür olması gerektiği, ikrâh altında yapılan açıklamaların ictihâd olarak nitelenemeyeceği<sup>104</sup> belirtilmiştir.

Fukahâ'nın, sosyal yapının önemli unsurlarından biri olan umerâ ile ilişkisi de ictihâd faaliyetlerine etki yapmıştır. Umerâdan korktuğu veya onlardan dünyalık elde etmek ya da konum kazânmak için keyfî arzularına uyanlar vardır. Âlim de bir insandır. İdealleri, korkuları, beklentileri ve zaafları vardır. Müctehîdin önceki görüşünden dönmemesinin sebeplerinden biri budur. Nitekim Muaviye kendi yönetimine sempati duyan ulemaya maaş bağlamıştır. Pezdevî, teşriî faaliyetin Emevîler döneminde duraklama geçirdiğini söylemiştir. Ona göre bunun nedeni, müctehîd yokluğu değil baskılar nedeniyle âlimlerin kabuklarına çekilmesidir.<sup>105</sup>

İbnu'l-Cevzî, siyâsî otoritenin sunduğu menfaatler karşısında onların arzularını yerine getiren fakîhlerin mevudiyetine işaret ettikten sonra onları eleştirmiştir.<sup>106</sup> Örneğin Said b. Cubeyr'e, zekâtımı nereye vereyim diye sorulur. O da devletin ilgili memurlarına vermesini söyler. Meclisten ayrıldıktan sonra Said'i takip eden zat, تنها bir yerde tekrar sorar: "Sen devletin ilgili memuruna ver diyorsun, ama idâreciler zekâtı, gerçek yerlerine harcamıyorlar ki? Bunun üzerine Said b. Cubeyr, zekâtını istediğin yere ver. Bana kalabalık içinde sordun, orada gerçeği söyleyemezdim" der.<sup>107</sup>

Fakîhin dünyalık meşgalesi ve hayat tecrübesi de ictihâdlarını etkilemiştir. Örneğin, Ebû Hanîfe'nin ticarî hayatın içinde bulunarak insanların ihtiyaçlarını yakından tanınması, birçok konuda örfü ve sosyal gerçekliği esas alan yorum ve ictihâdlara ulaşmasına zemin hazırlamıştır. Onun örf ve âdeti dikkate alması, kâmû yararını gözetmesi ve istihsânı sıkça kullanması bu nedenledir.<sup>108</sup> Sulama ve haraç hukûkunun Hicaz'da değil de Irak'ta gelişmesi aynı gerekçeyle izâh edilebilir.<sup>109</sup>

Başka fakîhlere muhâlefet etme, su-i zanda bulunma ve haset etmenin de içtihatlarda ve görüşlerde farklılığa sebep olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin,

---

<sup>104</sup> Şen, agm., ss. 81-97.

<sup>104</sup> Kürdî, age., s. 111.

<sup>105</sup> Yaman, *Siyaset ve Fıkıh*, s. 105, 107, 108.

<sup>106</sup> Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnu'l-Cevzî (ö. 597), *Telbîsu İblis*, Kahire, ts., 119.

<sup>107</sup> Yaman, *Siyaset ve Fıkıh*, ss. 114-115.

<sup>108</sup> Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", c. 10, ss. 131-138.

<sup>109</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, c. 2, s. 15, 153; c. 1, s. 371.



Kindî, çağdaşı olduğu ulema için şunları söyler: “Bunlar haksız yere işgal ettikleri kürsüleri korumak için elde edemedikleri ve çok uzağında buldukları insanî faziletlere sahip olanları aşağılarlar. Amaçları riyâset ve din tacirliğidir. Oysa kendileri dinden yoksundur. Çünkü bir şeyin ticâretini yapan onu satar, sattığı ise artık kendisinin değildir. Kim de din tacirliği yaparsa onun dînî yoktur. Gerçekte varlığın hakikatının bilgisini (felsefe) edinenlere karşı çıkan ve onu küfür sayanın dinle ilişkisi yoktur.”<sup>110</sup>

Nişâbûr’da fıkıh eğitim ve öğretimi üzerinde yoğunlaşan Gazzâlî, hocası Cüveynî’nin fıkıh usûlü ile ilgili görüşlerini esas alarak bir eser telif eder ve bu eseri hocasına takdim eder. Cüveynî, “Canlı olarak beni gördün, bunu yazmak için ölmemi niçin beklemedin?” diyerek serzenişte bulunur. Cüveynî’nin eseri hoş görmeme tavrının sebebinin, ya içinde yer alan Ebû Hanîfe aleyhindeki sözlerden rahatsız olması, hatta bunların yeni bir mezheb kavgasına sebebiyet vermesinden çekinmesi, ya da kendi yapmadığı bir şeyi bir talebesinin yaparak kendi ismini gölgede bırakacağından endişelenmiş olabileceği tahmin edilmektedir.<sup>111</sup>

Hatâlı bilgiye sahip olmak da ictihâd faaliyetine ve hükme etki etmiştir. Buna dair de örnekler vermek istiyoruz. Sahâbe döneminde, cünüp olarak sabahlayan kimsenin oruç tutup tutamayacağı konusunda ihtilâf edilmiştir. Ebû Hureyre’ye göre ihtilam olan kimse bu şekilde sabahladıysa onun orucu sahîh değildir.<sup>112</sup> Fakat Ebû Hureyre, Hz. Aişe’den gelen rivâyeti<sup>113</sup> duyunca bu görüşünden dönmüştür.<sup>114</sup> Kulağın başa mı yüze mi dahil olduğuna ilişkin ihtilâf vardır. İmâm Şâfiî ise onun bağımsız olduğu şeklinde üçüncü bir görüş belirtmiş ve başın yeni bir su ile mesh

---

<sup>110</sup> Ebû Yûsuf Yakub b. İshak el-Kindî (ö. 2525/856), *Felsefî Risâleler*, (trc. Mahmut Kaya), İstanbul: İz Yayıncılık, 1994, s. 4.

<sup>111</sup> Abdülhuseyin Zerrinkub, *Medreseden Kaçış, İmâm Gazzâlî’nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*, (çev. Hikmet Gök), İstanbul: Birleşik Kitabevi, 2007, s. 54-55.

<sup>112</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel (ö. 241), *Müsnedü’l-İmam Ahmed b. Hanbel*, (thk. Şuayb Arnavud), Muessesetu’r-Risâle, 1421/2001, c. 42, s. 327 (h. no: 25509).

<sup>113</sup> Bir adam Resulullah’a dedi ki: “Ya Resulallah! Ben ihtilam olduğum hâlde sabahlar isem orucuma devam edeyim mi? Bunun üzerine Hz. Peygamber: Ben cünüp olarak sabahladığım hâlde orucuma devam ediyorum dedi. Adam da: Biz senin gibi değiliz, senin gelmiş ve gelecek günahların bağışlanmıştı deyince, Resulullah: Ben Allah’tan en çok hayret edeniniz ve takva yönünden Allah’ı en çok bileniniz olduğumu ümit ediyorum” (Müslim b. Haccâc Ebu’l-Hasen el-Kuşeyrî (ö. 261/875), *el-Musnedu’s-Sahîhu’l-Muhtasar bi Nakli’l-Adl ani’l-Adli ilâ Rasûlillah*, (thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî), Beyrût: Dâru İhyâu’t-Turâsi’l-Arabî, ty., Sıyâm 79).

<sup>114</sup> Alî el-Hafif (ö. 1978), *Esbâbu İhtilâfi’l-Fukahâ*, Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1996, ss. 33-34.

edileceğini söylemiştir. Halbuki, Hz. Peygamber “Kulaklar başa aittir” buyurarak kulakların konumunu değil ihtilâfa konu olan hükmü beyân etmiş ve doğabilecek şekki bertaraf etmişti. Kulakların boyunda veya omuzda olduğunu söyleyen bir Allah kulu olmadığını görmüyor musun?<sup>115</sup>

İbn Rüşd, aleyhte görüş belirtenler olduğu için gayr-i müslimlerin ilminden faydalanmak câiz midir? Şeklinde bir soru sorar ve şöyle cevaplar: “Şerîatte hayvanın kurban edilebilmesi için belirli özelliklere sahip bir aletten yararlanılması emredilmiştir. Bu özelliklerden birisi, hayvana eziyet vermemesi için keskin olmasıdır. Şimdi Müslüman birinin, kâfir icadı olan bıçaktan faydalanması câiz midir? Evet câizdir. Zira şerîatte bıçağın Müslümanların malı olması şart koşulmamıştır. Öyleyse Müslümanlar tarafından tedvin edilmemiş olsalar da çeşitli ilimlerden faydalanmak câizdir.”<sup>116</sup> Felsefe ve mantıktan yararlananlar, Kur’ân ve Sünnette bulunanlardan farklı sonuçlara varmaktadır, bu yüzden de hüküm elde edilmesinde bu ilimlerden istifade edilmesin diyenlere de İbn Rüşd şöyle cevap verir: “Fakîhlerin çoğu da fıkıh tahsil ettikleri için kibir, gurur ve makamperest hale gelmektedirler. Acaba bu yüzden fıkıh tahsil etmenin harâm olduğunu mu söylemek gerekir?”<sup>117</sup>

En uzun hamilelik süresi, İmâm Mâlîke göre beş veya yedi yıl; Şâfiî’ye göre dört yıl, Hanefî ve Hanbelîlere göre iki yıl, Zâhirî Mezhebine göre dokuz aydır. Şüphesiz bu konudaki kanaatlerin dayanağı yaşanan zamandaki gözlem ve tecrübelerdir. Tıp ve ilgili ilimler, ceninin ana karnında böyle uzun süre kalabileceğini kabul etmezler. Belki bu hanımlar vehme kapılmış veya hilâf-ı hakikat söylemişlerdir. Kanaatimizce bu konuda tıp ilminin verilerini esas almak en doğru yaklaşımdır.<sup>118</sup> Ceninin kürtaji ile ilgili bir hâdise<sup>119</sup> dayanarak söylenen, 120 güne

---

<sup>115</sup> Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, s. 387.

<sup>116</sup> Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd (ö. 595), *Faslu'l-Makâl ve Takrîru mâ Beyne's-Şerîat ve'l-Hikmet mine'l-İttisal*, 2. bs., (thk. Elbir Nasrî Nâdir), Beyrût/Lübnan: Dâru'l-Meşrik, 1986, s. 31.

<sup>117</sup> Şebusterî, age., ss. 167-174.

<sup>118</sup> Geniş bilgi için bak., Nail Çam, *Oluşum Sürecindeki ve Sonrasındaki Tıbbî müdahaleler Ekseninde İslâm Hukûkunda Cenin Ahkâmı*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2018, ss. 167-169; Yûsuf Karadâvî, *Evrensellik-Süreklilik*, ss. 158-161.

<sup>119</sup> Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh el-Buhârî (ö. 256), *el-Camiu'l-Müsnedu's-Sahih el-Muhtasaru min Umuri Rasulillah ve Sunenehu ve Eyyamuhu (Sahihu'l-Buhârî)*, (Muhahhik: Muhammed Zuheyr b. Nasır en-Nasır), Dâru Tavki'n-Necât, 1422, Bed'u'l-Halk, 6; Müslim, Libâs 100;

kadar kûrtaja cevâz verilebileceği hükmü hadîsin yanlış yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Bu konuda söylenebilecek görüş, herhangi meşrû bir mazeret yoksa döllemeden itibâren harâmıdır.<sup>120</sup>

Gazzâlî'nin, Ebû Yûsuf'un zekâtı düşürmek için başvurduğunu iddia ettiği hile örneği de hatâlı bilgilerden biridir. Ona göre, "Ebû Yûsuf, zekât ödeme konusunda bir hile yapmış. Bütün servetini karısına hibe eder, zekât zamanı geldiğinde parasız durumda olduğu için de zekât ödemesi gerekmezmiş. Karısı da elindeki hibe olduğu için zekât ödemeyince mal onlarda kalırmış. Konu Ebû Hanîfe'ye anlatıldığında O: "Bu, Ebû Yûsuf'un fikhına delalettir" diyerek yapılan işlemi onaylar. İşte bu, dünyaya yönelik fıkıhtır. Ancak bunun âhiretteki zararı bütün günâhlardan daha büyük olacaktır. Buna benzer ilimler, kişiye zarar veren ilimlerdir."<sup>121</sup>

Ebû Yûsuf'un zekâtı düşürmek için hileye başvurmayı câiz gördüğü yolundaki bilgi, Hanefî âlimlerin eserlerinde de yer almaktadır. Fakat Ebû Zehrâ'nın verdiği bilgiye göre Serahsî, zâhiru'r-rivâyede geçmeyen fakat nâdiru'r-rivâyede eserlerinden olan Emâlî'deki bu rivâyeti şüpheli bularak kabul etmemiştir.<sup>122</sup> Bu nedenle Ebû Yûsuf'un zekât konusunda yaptığı iddia edilen bu tasarruf hakkındaki bu bilgilerin ihtiyâtla karşılanması ve kendi sözlerine müracaat edilmesi gerekir.<sup>123</sup> Zira Ebû Yûsuf, Kitâbu'l-Harâc adlı eserinde, Allah'a ve âhiret gününe iman etmiş hiçbir kimse için her ne şekilde ve hangi sebeple olursa olsun hileye başvurarak zekâta mani olmasının helâl olmadığını söyledikten sonra İslâmın bu konudaki tavrını ortaya koymak üzere Abdullah b. Mes'ud'un "zekât'a mani olanın müslüman olmadığı ve zekâtı ödemeyenin (cenaze) namazının kılınmayacağı", Hz. Ebû Bekir'in

---

Muhammed b. İsa b. Sevr et-Tirmizî (ö. 279), *Sunenu't-Tirmizî*, (Thk. Ahmed Muhammed Şakir, Muhammed Fuad Abdülbaki), Mısır: Şeriketu Mektebe ve Matbaa Mustafa Elbânî, 1395/1975, Kader 4.

<sup>120</sup> Geniş bilgi için bak., Çam, *Cenin Ahkâmı*, ss. 195-207.

<sup>121</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, (ö. 505), *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty., c. 1, s. 32.

<sup>122</sup> Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, s. 449-450; Saffet Köse, *İslâm Hukûkunda Kânûna Karşı Hile*, İstanbul: 1996, s. 404-405.

<sup>123</sup> Saffet Köse, Teşekkül Devrinde "Fikhın Dünyeviliği" Fikri ve Günümüzdeki Yansımaları, İLAM Araştırma Dergisi, Cilt 2, Sayı 2 (Temmuz-Aralık 1997), ss. 203-204.

de "Hz. Peygamber döneminde verdikleri bir hayvan bağına (ikfil) bile mâni olurlarsa onlarla savaş yaparım"<sup>124</sup> şeklindeki sözlerini nakletmektedir.

Ayrıca Hanefilere ait pek çok kitapta, Ebû Hanîfe'ye göre insanlara hile öğreten müftünün hacr edileceği ifade edildiği gibi<sup>125</sup> hacr edilecek hileci müftülere örnek verilirken "zekâtı düşürmek için hile öğreten müftü" zikredilmektedir.<sup>126</sup> Dolayısıyla Gazzâlî'nin hem Ebû Yûsuf'la hem de Ebû Hanîfe ile ilgili olarak verdiği bilgi onların kendi ifadeleriyle çelişmektedir.

### 1. 3. NASSLARIN MUTLAK VEYA MUKAYYEDLİĞİNİN HÜKÜMLERE ETKİSİ

Çevre değişkenleri ekseninde ahkâm, mutlak ve mukayyed olarak ikili bir taksimâtla değerlendirilmiştir. Psiko-sosyal gerçeklik açısından bu ayrımın anlamı, nasslardaki hükümlerin teşrî döneminde ve belli bir coğrafyada mı yoksa zaman ve mekân üstü olarak mı uygulanacağı; diğer bir deyişle evrensel mi yoksa yerel mi olduğu ile ilgilidir.

İbnu'l-Kayyim şöyle der: "Hükümler, zaman ve mekâna göre değişmeyen küllî teşrî ve zamana göre değişen cüz'î siyâset şeklinde ikiye ayrılır. Genel teşrî getiren hükümler, kıyâmete dek bütün ümmeti bağlar; cüz'î siyâsetle ilgili ahkâm ise maslahata tabidir, zaman ve mekâna göre maslahatı gerçekleştirecek şekilde değişiklik gösterebilir."<sup>127</sup> Buna göre zamana, mekâna ve şartlara uygun olarak teşrî olunan, sadece içinde bulunulan duruma bağlı olarak ortaya çıkan ihtiyaçlara ve dönemin sorunlarına cevap veren hükümlere ahkâm-ı vifâkiye denmiştir.<sup>128</sup> Bu tür hükümlere, 'kadâyâ a'yan' geçici, yerel ve mahallî hükümler de denilir.<sup>129</sup> İbtidâen,

---

<sup>124</sup> Yakup b. İbrahim Ebû Yûsuf (ö.182), *Kitâbu'l-Harâc*, (thk., Taha Abdurrauf Sa'd, Sa'd Hasan Muhammed), el-Mektebetu'l-Ezheriyye, ty., s. 86.

<sup>125</sup> Köse, "Fıkhun Dünyeviliği", s. 204.

<sup>126</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed Alauddin el-Haskefi (ö. 1088), *Durru'l-Muhtâr Şerhu Tenvîru'l-Ebsârve Câmiu'l-Bihâr*, (Thk. Abdulmunim Halil İbrahim), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002, c. 5, s. 93.

<sup>127</sup> Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyub İbn Kayyim (ö. 751), *et-Turuku'l-Hukmiyye fi's-Siyaseti's-Şer'iyye*, Kahire: Matbaatu'l-Âdâb, 1317, s. 18.

<sup>128</sup> Yusûf Karadâvî, *Şeriatu'l-İslâm*, Beyrût: yy., 1987, s. 152; Musa Carullah, *İslâm Şeriatinin Esasları, Değişkenler ve Sabiteler*, (haz., Hatice Görmez), Ankara: Kitâbiyât, 2002, s. 35.

<sup>129</sup> Şâtîbî, *Muvâfakât*, c. 2, s. 35, 267; c. 3, s. 260.

yani herhangi bir sebep veya sorulan bir soru üzerine değil de kendi başına müstakil bir hüküm olarak teşrî olunan hükümlere ise ahkâm-ı ibtidâiye denmiştir.<sup>130</sup>

Kur'ândaki pek çok hüküm, herhangi bir sebeple veya sorulan bir soruya cevap olarak özel hüküm olarak teşrî olunmuştur. Fakat öncelikle belirtelim ki bu durum, söz konusu hükümlerin herkes tarafından uygulanmasından alıkoyacak bir mazeret değil; sadece bunların ibtidâen nâzil olan bir hükümle aynı mertebede olmadığı bilinmesi içindir. Ayrıca mutlak hükümler, ideal insan ve toplum yapısına sahip olmak için yol gösterici mâhiyette hukûk normları iken belirli bir zaman ve mekân için oluşturulan mukayyed hükümler de yasama tekniğini göstermesi açısından evrensel bir özellik taşıyabilirler.<sup>131</sup> Örneğin kölelik ahkâmı vifâkîdir; fakat ilgili ahkâmı, zamana ve halkın durumuna göre en âdil ve makbûl çözümleri sunduğu gibi<sup>132</sup> o dönem için toplumu olumlu dönüştürücü fonksiyon da üstlenmiştir. Zira bize göre, nâzil olan her nassın belli bir bağlam içinde inmesi ve belli bir olguyla ilgisinin olması, hükmün yerelliği değil; sadece hitabın yerelliği anlamına gelmektedir.<sup>133</sup>

Nasslardaki ve ictihâdlardaki hükümlerin mutlaklığı ve mukayyedliği ayırımı, emir ve yasaklardan bir kısmının hukûkî, bir kısmının da ahlâkî olduğu yorumuna götürmüştür. (vücûb ve nedb). Hukûkîlik ve ahlâkîliğin anlamı şudur: Eğer hüküm, hukûkî olarak kabul edilirlse şer'î ve dînî yükümlülük arzederler ki bunların ihlâli günâh ve suçtur; ancak ahlâkî ve irşâdî olarak kabul edilirlse belli bir dönemde ma'ruf olan şeylere yönlendirip teşvik ederler ve bu yüzden de bunların ihlâli dînî olarak günâh, hukûkî anlamıyla da suç değildir; mükellefe seçme hakkı vardır. Ancak fakîh, hangi kıstasa göre Kur'ân ve sünnette bulunan muâmelât, siyâset, iktisât ve benzeri konulardaki emir ve nehiylerin hukûkî mi ahlâkî mi? Evrensel ve sâbit/sürekli mi; yoksa belli bir toplum, zaman ve mekâna has olan geçici ve sınırlı/yerel mi? olduğunu tespit etmektedir?

---

<sup>130</sup> Carullah, *İslâm Şeriatinin Esasları*, s. 35.

<sup>131</sup> Asma Lamrabet, *İslâmî Fenimizmler*, (der: Zahra Ali; çev: Öykü Elitez), İstanbul: İletişim, 2014, s. 57.

<sup>132</sup> Carullah, *İslâm Şeriatinin Esasları*, ss. 43-44.

<sup>133</sup> Mehmet Erdoğan, "Bağlama Bir Örnek Daha: Zihardan Taşıyıcı Anneliğe", <http://garibce.blogspot.com/2018/06/baglama-bir-ornek-dahazardan-tasyc.html> (Erişim tarihi: 02.02.2019).

Öncelikle belirtelim ki, pek çok âlime göre şerîatin evrensel ve ebedî hükümleri insan yaşamının sâbit yönüne taalluk etmektedir. Eğer insan hayatının sâbit ve değişken olmak üzere iki yönü bulunmamış olsaydı ebedî bir hüküm vazetme imkânı tamamen ortadan kalkmış olurdu. Hükmün sâbit bir konuya mı yoksa değişken bir konuya mı ait olduğu, bizzat hükmün kendisinden çıkarılamaz; konunun mâhiyet tespiti, fıkıh ve fıkıh usûlü ile değil de fakîhin ön kabulleri ve varsayımları ile mümkün olabilir. Şu hâlde fakîh, hangi yol, yöntem ve ilimleri kullanarak hükmün konusunun yani insanın bireysel ve sosyal yaşamının sâbit ve değişken yönlerini anlayabilecektir?

İnsanın bireysel ve toplumsal yaşamı hakkında yeterince bilgisi olmayan bir fakîh, hangi hükmün evrensel ve ebedî, hangisinin de geçici ve değişken olduğuna karar veremez.<sup>134</sup> Binaenaleyh eğer fakîh, “kıyamete kadarki bütün meseleler nasla sâbit olmuştur” düşüncesinde ise emir ve yasakları değişmez hukûkî metinler olarak ele alacak; fakat “emir ve yasaklar vahiy dönemi şart ve mekânıyla ilgilidir” düşüncesinde ise bunları bugün için ahlâkî ilkeler olarak değerlendirecektir. Ya da insanların dünyevî ve uhrevî maslahatlarının celbi ve zararlarının def’î kıstasına uyan hükümleri, evrensel ve ebedî; bu ihtiyaca cevap vermeyen hükümleri ise yerel ve geçici kabul edecektir. Buna göre örneğin, alış-verişin helâllığı, ribânın harâmılığı bu kıstasa uyduğu için evrensel ve sürekli bir hükümdür. Bu yüzden de insan yaşamının sürekli değişim halinde olan kısmına girmemektedir.<sup>135</sup>

Mutlak olduğu kabul edilen herhangi bir hükmün bağlayıcılığı ve değişmezliği geneldir. Ancak genelliğin belirli şehirleri kapsayan coğrafyalarda mı yoksa İslâm âleminin tamamında mı? olduğu hususu kapalıdır. Hükümlerin genel maslahat ve mefsedetle değişmesiyle değişebileceği bilgisi ve Ebû Hanîfe’nin, “dâru’l-harpte müslim ile gayr-i müslim arasında riba, kumar gibi yasaklar geçerli değildir”<sup>136</sup> görüşünden hareketle ortaya çıkan fikhî ahkâmın uygulanabilirlik alanının Dâru’l-İslâm ile sınırlı olup olmadığı ihtilâfî da buna eklenince genellik ve değişmezliğin ilgili coğrafyayla sınırlı olduğu fikri akla gelmektedir. Fakat her şeye rağmen mutlak

---

<sup>134</sup> Şebusterî, age., s. 74-75.

<sup>135</sup> Şebusterî, age., ss. 67-68; 116-117; 332-333.

<sup>136</sup> Cemaluddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed Zeylaî (ö. 762), *Nasbu’r-Râye li-Ehâdîsi’l-Hidâye*, (thk. Muhammed Avvâme) Kahire: Müessesetu’r-Rayyân, 1418/1997, c. 4, s. 44.

amel, kaynaklarda tüm bölgeler ve zamanlar için geçerli olan bir amel biçimi olarak tanımlanmaktadır.<sup>137</sup>

Belirli bir târîh ve zaman içinde oluşan hükümlerle ilgili olarak, herhangi bir topluma aynen uygulanması ya da bu hükümlerin arka planındaki gayenin araştırılarak yeni hükümler oluşturulması gibi iki farklı durum bulunmaktadır.<sup>138</sup> Öncelikle ifade edelim ki, fikhî ahkâmındaki her hükmü, zaman, mekân ve ortamı dikkate almadan, özel hükümlerle ilgili olabileceğini göz önünde bulundurmadan itibâr etmek çıkmazlara neden olabilir ve İslâm Hukûkunun ihtiyâçlar karşısında yetersiz kalmasına sebep olabilir.<sup>139</sup> Binaenaleyh eğer hükümler, farklı toplumlara aynı şekilde uygulandığında, sosyal adâlet, düzen güvenlik ve eşitliği sağlıyorsa onların aynen uygulanması; sağlamıyorsa hükmün ardında yatan sebebin bulunup hükmün yeni koşullara uygun hale getirilmesi daha doğru olacaktır.<sup>140</sup>

Topçu, bu gerçeğe dikkat çekerek şöyle ikazda bulunur: “Hakikatte beş yüz veya bin yıl önceki insanların düşüncesinin mahsûlü olan görüşleri olduğu gibi kabullenmek insanlığı bir adım bile ileriye götürmez. Hakikatlere doğru ilerleyebilmek için, kim olurlarsa olsunlar, eskilerin fikirlerini tenkît ve münâkaşa etmemiz şarttır. Her devrin görüş ve düşünceleri o devir için doğru olabilir ve kendisinde hakikat aranır. Onlar zamanla evrimlenir ve yeni görüşlere vücut ve hayat kazandırır, sonra kendileri târihe mal olurlar ve ancak târihî değer taşırlar.”<sup>141</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye de der ki: “Örf, âdet, zaman ve durumların farklılıklarına rağmen insanlara hâlâ kitaplarda nakledilen görüşlerle fetvâ veren kişi, kendisi saptığı gibi başkalarını da saptırır. Böylelerinin dine karşı işlediği cinâyet, tıp kitaplarındaki eski bilgilerle yola çıkıp insanları tedaviye kalkışan doktorun

---

<sup>137</sup> Osman Yılmaz, *Endülüs Mâliki Hukûk Geleneğinde Mezheb İçi İstidlal Yöntemi Olarak mâ Cerâ bi-hi'l-Amel Kavramı*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s. 71.

<sup>138</sup> Fazlur Rahman, "Kur'ân'ı Yorumlama", (çev. Osman Taştan), *İslâmî Araştırmalar*, Sayı: 5, 1987, s. 55.

<sup>139</sup> Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 116; İbn Âşûr, *age.*, s. 90.

<sup>140</sup> Feyza Şule Düşgün, “İslam Hukûku Açısında Sosyal Realite-Vahiy İlişkisi”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 4, Sayı 8, 2006, ss. 105-129.

<sup>141</sup> Nurettin Topçu, *İslâm ve İnsan*, İstanbul: Hareket, 1974, ss. 28-30.

cinâyetinden daha büyüktür. Cahil müftî ile cahil doktor, işte bu ikisi insanların dinleri ve bedenlerini mahvederler.”<sup>142</sup>

İbn Âbidîn de şöyle demektedir: “Müctehîdler, hükümlerini, zamanlarının örf ve âdetine dayandırmışlardır. Öyle ki aynı müctehîdler örfün değiştiği daha sonraki bir zamanda gelmiş olsalardı, değişmiş olan bu örfeye göre farklı hükümlere varacaklardı. Bu sebeple müctehîdin, yaşadığı zamanın örf ve âdetlerini iyi bilmesi gerekmektedir. Çünkü hükümlerin çoğu, zaman ve örfün değişmesiyle, bir zarûretin doğması ile, cemiyet ahlâkının bozulmasıyla değişir. Bu durumda yeni ictihâdlarla, dînîn rûhuna uygun yeni hükümler ortaya konulmazsa bundan dînîn istemediği birtakım güçlükler, krizler ve zararlar doğar.”<sup>143</sup>

Nassın realiteyi dikkate alması veya ondaki somut olayları düzeltmekle işe başlaması, nassın o dönemle sınırlı olması anlamına gelmeyip Müslümanlara yasama tekniğini ve onların zihnî yapılarını şekillendirerek yeni problemler karşısında almaları gereken tavrı öğretmesinden ibarettir. Binaenaleyh vahiy sonrası dönemlerde hüküm koymak için, nassların literal yapısı ve onların gönderiliş amacını dikkate almanın yanında, kültür ve olguyu da görmezden gelmek imkânsızdır. Bu üç (nassın yapısı, amacı ile kültür ve olgu) olgudan sadece birisini veya ikisini dikkate alan hukûk çalışması; nassların sadece literal yapısını ve/veya maksâdını gözeten anlayış toplumsal beklentilere cevap vermede yetersiz kalacak; hukûku sadece sosyolojik verilerin doğal sonucu olarak değerlendiren yaklaşım da değer yargılarından ve hukûkun toplumsal hedefinden uzak kalacaktır.<sup>144</sup>

İbn Âşûr şöyle demektedir: “Risâlet döneminde hukûkun ayrıntıya girdiği konuları araştırdım ve bunların çoğunluğunun ibâdet konularında olduğunu gördüm. Örneğin hadîs kitaplarındaki ibâdetle ilgili bölümler, muâmelâtla ilgili bölümlerden çok daha hacimlidir. Bunun nedeni, ibâdetlerin belli gayelere dayanıp ruhsat kapsamına giren bazı ender haller dışında bütün insanlık için ve her asırda sürekli ve bağlayıcı olmasında herhangi bir güçlük bulunmamasındandır. Oysa muâmelât böyle

---

<sup>142</sup> Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyub İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkûin an Rabbi'l-âlemîn*, Suûdi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423., c. 3, s. 66.

<sup>143</sup> İbn Âbidîn, *Neşru'l-Arf*, c. 2, ss. 125-131.

<sup>144</sup> Tevhîd Ayengin, “İslam, Hukûk ve Sosyal Realite”, Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi, Sayı, 24, 2012, s. 29.



değildir. Zaman ve durumların değişmesi ile muâmelâtla ilgili ayrıntı sayılan normların da değişmesine ihtiyaç vardır. Dolayısıyla muâmelâtla ilgili konularda değişmez hükümler getirmek ümmet için büyük bir zorluktur. Bu nedenle ibâdetlerde kıyâs çok nadir olmuş; kıyâsların büyük çoğunluğu muâmelâtta gerçekleşmiştir.”<sup>145</sup>

Kur’ân’da, evrensel unsurlar da vardır; ancak bunlar azdır. Bu nedenle Necmettin et-Tûfi, maslahatın nasslara takdim edilmesi gerektiğini<sup>146</sup> savunurken; Fazlur Rahman, Kur’ân ve Sünnetin sadece ‘model teşrî’ olduğunu iddia etmektedir ki, bunun anlamı İslâm hukûkçularının yapacağı iş, sadece nassların teşrî rûhundan faydalanmasıdır. Örneğin Kur’ân’ın hırsızın elinin kesilmesi talebini Fazlur Rahman, belli bir toplumsal yapının şartları içinde öngörülen bir tedbir şeklinde düşündüğünden lafzın değil de amacın ezeli olduğunu öne sürmektedir. Bu anlayışla yasama faaliyetinde bulunmak mesela hırsızlığın önlenmesi için başka tedbirlerin alınması İslâmın dışına çıkmak anlamına gelmeyecektir.<sup>147</sup>

Fazlur Rahman, Kur’ândaki teşrî nassları, yasama rûhu ile ilgili olanlar ve fiilî yasama ile ilgili olanlar şeklinde bir ayrıma tâbi tutmakta ve demektedir ki: Yasama rûhu, hürriyet ve sorumluluk gibi beşerî değerlerin her zaman yeni bir yasama biçimine bürünmesi şeklinde iken; fiili yasama o sırada mevcut olan toplumu başvurulacak bir örnek olarak kabul etmiştir. Buna rağmen İslâm hukûkçuları, Kur’ân’ın hukûki emirlerinin şartları, yapısı ve iç hayatiyeti ne olursa olsun herhangi bir topluma uygulanacağını sanmışlardır.”<sup>148</sup>

#### 1. 4. MAHKÛMUN ALEYHİN HÂLLERİNİN ÇEŞİTLİLİĞİNİN HÜKÜMLERE ETKİSİ

Usûl-i fıkıh kâidelerine ve furû-ı fıkıh ahkâmına bakıldığında kendisi için hüküm konulan hedef kitlenin değişkenliğinin, ictihâdlara ve inşâ edilen hükümlere etki eden faktörlerden olduğu görülecektir.

Hakkında hüküm inşâ edilen kitleye mahkûmûn aleyh denmektedir. Öncelikle ifade edelim ki, mahkûmûn aleyhin kimliğine ve şartlarına göre hüküm terettüp

---

<sup>145</sup> İbn Âşûr, age., s. 168.

<sup>146</sup> Necmuddin Tûfi, *er-Risâle fi'l-Maslaha el-Mürsele*, Beyrût 1324, ss. 46-48.

<sup>147</sup> Fazlur Rahman, *İslâm, Çevirenlerin Önsözü*, ss. 9-10.

<sup>148</sup> Fazlur Rahman, *İslâm*, ss. 47-48.

ettirilmesi hakkaniyete en uygun yöntemdir. Aksi durumda örneğin zekât gibi bir mâlî yükümlülüğün fakîrden de talep edilmesi ona zulmetmek anlamına gelecektir. Bu nedenle fikhin, muhâtaplarının biyolojik, fizyolojik, psikolojik durum ve ihtiyaçlarını ne kadar dikkate aldığını ve sistem içinde muhatâplarına göre nasıl çözümler ürettiğini tespit etmek gerekmektedir.

Fakîhin muhâtap aldığı insan ve toplum, filozofların zihninde yaşayan soyut varlıklar değil târih ve toplumda yaşayan somut varlıklardır. Klasik kelâmî ve felsefî bakış açısı insanı, sosyal, siyâsî, târihi, çevresel ve kültürel şartlardan bağımsız olarak sırf hakikati üzerinden ele alır. Buna karşılık bilimsel bakış açısı insanı, bütün dışsal etkenleri, sosyal ve kültürel unsurları, târihi ve çevresel etkenleri göz önünde bulundurarak anlamaya çalışmaktadır. İnsan, bu bakış açısı ile ele alınmalıdır. Çünkü kelâm ve fıkıh usûlünde söylendiği gibi hitap ve teklîfin genel şartlarından biri de insanın mükellef olduğu şeylerle amel edebilme gücüne sahip olmasıdır. Klasik felsefî ve kelâmî bakış açısından târih ve toplumda mahsûr kalmış insandan neler istenip istenilmeyeceğine karar verilemez. Dolayısıyla bir fakîh, târih ve toplumun insan üzerindeki etkilerini de göz önünde bulundurarak dış âlemde yaşayan bu insan için Kur'ân ve Sünnetten hüküm çıkarandır.<sup>149</sup>

İnsan ve toplumu tanımlama ve onları belli ideal tiplere göre tasnif etme gayretleri çerçevesinde dînî, kültürel, toplumsal, psikolojik, biyolojik, ekonomik, ideolojik, siyâsal, yönetsel, politik, târihî ve coğrafî gibi çok sayıda tasnif yapılmıştır.<sup>150</sup> Aslında toplumları belli kriterlere göre tasnif etme işi oldukça eskidir. Fârâbî, fazıl-fazıl olmayan toplum; İbn Haldun, bedevî-hadarî toplum; A. Comte, askerî, hukûkî ve sanayî toplumu; H. Bergson, açık-kapalı toplum; F. Tönnies, cemâat-cemiyet toplumu; Becker, kutsal-seküler toplum; zaman kriterine vurgu yapılarak geleneksel, modern, postmodern ve geçiş sürecindeki toplumlar şeklinde tasnifte bulunmuşlardır.<sup>151</sup> Binaenaleyh fikhî ahkâmın muhâtabı olan kitleleri bu söylenenlerden tek bir yapıya veya tasnife indirgemek mümkün değildir. Zira her bir yapıda, bu vasıfların hepsinden izler bulunmaktadır.

---

<sup>149</sup> Şebusterî, age., s. 125.

<sup>150</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, 6. bs., İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, ss. 345-372.

<sup>151</sup> Ali Coşkun, *Din Antropolojisi*, İstanbul: Kesit, 2014, ss. 84-86.

Mahkûmun aleyhin kimliğine veya psiko-sosyal durumuna bakıldığında fikhî ahkâmın kendisi için üretildiği toplumların nüfus unsurlarının şu vasıflarıyla karşılaşılmaktadır: Hayat hep normal seyrinde devam etmemekte mükellefler için kriz veya anormal durum fikhî denebilecek istisnâî veya zarûrât ahkâmı uygulamayı gerektirecek durumlar ortaya çıkabilmektedir. Eylemler kasıtlı veya kasıtsız, iyi veya kötü niyetli olarak veya hatâ, unutma ve cehl neticesi işlenebilmektedir. Hedef kitle, yerleşim yeri açısından kırsalda ve şehirde yaşayan; sosyal konum ve statü açısından efendi-köle, amir-memur, işçi-patron, yöneten-yönetilen; eğitim seviyesine göre câhil-eğitilmiş; cinsiyet açısından kadın-erkek ve ara cinsiyetli; fizyolojik ve rûhî açıdan sağlıklı, hasta ve özürlü; ekonomik seviye açısından fakîr ve zengin; yaşam evreleri açısından çocuk, yetişkin ve ihtiyar; yaşanılan ülke açısından İslâm yurdunda ve bu vasafta hâiz olmayan yerde yaşayan; İslam toplumunun içinde inanç kriterine göre yaşayan müslim ve gayr-i müslimler gibi ikili bir tasnifte görülebilecektir. Farklı kesimlerin ihtiyâçları, aklî seviyeleri, inançları, kültürleri, yaşam şartları birbirinden farklıdır. Bu nedenle tüm bu nüfus kaynakları, kendisine yönelik ahkâm terettüp ettirilmesi gereken değişkenleri oluşturmaktadır.

### 1. 5. DİL VE YORUM ÇEŞİTLİLİĞİNİN HÜKÜMLERE ETKİSİ

Fikhî ahkâmın inşâında önemli olan değişkenlerden biri, iletişim vasıtası olan dildir. Evveleminde hüküm inşâında kullanılan tek bir dil mevcutken zamanla farklı diller de bu sürece dahil olmuştur. Öncelikle belirtelim ki dil, her zaman kültürün parçasıdır; doğuştan gelmez, sonradan öğrenilir ve o dili konuşanların bağlı olduğu tüm kültürel pratikler ve düşünce ile yakından ilişkilidir.<sup>152</sup> Bu, bir metni ve düşünceyi anlamak için aynı kültürel bağlamdan yani yerel anlamlardan hareket edilmesinin<sup>153</sup> gerekliliğini ortaya koyan bir tespittir.

Bir dilin, ana dili farklı olan milletler tarafından kullanılması onu ciddi tehlikelere açık hale getirebilir.”<sup>154</sup> Aslında metnin dilini konuşan insanlarda bile dikey hareketlilik ve etki neticesi farklı yorumlar ortaya çıkması mümkün olduğu

---

<sup>152</sup> Lavenda, age., s. 64, 73.

<sup>153</sup> Lavenda, age., s. 312.

<sup>154</sup> Thomas Stearns Eliot, *Kültür Üzerine Düşünceler*, (trc. Sevim Kantarcıoğlu), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987, s. 54.

gibi bir dildeki metnin, farklı muhitlere taşınması kendisine ya lafız olarak ya da anlam olarak eklemelerde bulunulması ihtimâlini her zaman taşımaktadır. Böyle bir durumda verilecek muhtemel anlamın da geri dönüşümde metnin esas sahiplerine etki yapması mümkün hale gelmektedir. Bu, dilde yatay bir hareket ve etkidir. Bu yatay hareketlilik ve etkileşim, dildeki anlam kaymalarına paralel olarak ahkâmın da farklılaşması gerçeğini bünyesinde barındırmaktadır. Bunun farkında olan ehl-i hadîs, muhâfazakâr bir tutum takınarak dilin esnekleştirilmesine ve metinlerin dilinin yoruma açık hale getirilmesine tepki göstermişlerdir.

Aslında bir dildeki metnin, farklı bir dil konuşan insanlara taşınması, içeriğinde barındırdığı tehlikeye rağmen olumlu bir durumdur. Çünkü, “Daha az sayıda insan tarafından kullanılan bir dilin etki sahası da sınırlıdır”<sup>155</sup> sözündeki gerçekten hareket edildiğinde cihanşümül olan bir dînin, sadece sınırlı sayıda insanın konuştuğu Hicaz kültürünün dili ile ifadesi kaçınılmaz olarak o dînin yerel kalmasına yol açabilirdi.<sup>156</sup> Ayrıca fikirlerin tekerrür etmekte olduğu savı vardır. Bir kuşak tarafından terk edilen ve hatta alay konusu olan kavram ve yöntemler çoğu kez daha sonra ortaya çıkarlar.<sup>157</sup>

Beşerî bilgi ve birikim, daima değişim halinde olduğundan anlam, yorum ve ictihâd, ait olduğu zaman ve toplumun beşerî bilgi ve birikimi olmadan gerçekleşmez. Hakikati anlama uğraşısında olan insanların, metinden anladıklarının birbirinden çok farklı hakikatler olmasının sebebi, metinlerin mâhiyeti ile fakîhlerin, hüküm istinbâtı sürecinde tamamen bilinçli bir eylem olan fıkıh usûlü kurallarını tatbîk etmesi yanında önceden mevcut olup kendisinin bile farkına varamadığı, ama ictihâda yön veren beşerî fitrat, evren, bireysel ve toplumsal yaşamla ilgili ön kabullerinin farklı olmasıdır. Bu farklılaşmanın önüne geçmek için ise, söz veya mesajı anlamak isteyen kişi, kastedileni en iyi bilen mütekellim ile mesajın muhâtabı hakkında bilgiye sahip olmalı, nass ve metinlerin oluştukları târihi süreçte nasıl anlaşıldıklarına ve mesajla neyin kastedildiğine dair fikir sahibi olmalıdır. Çünkü

---

<sup>155</sup> Eliot, *age.*, s. 54.

<sup>156</sup> Çağfer Karadaş, “Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Kelâm İlminin Usûl-i Fıkıh, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi”, İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi, İslam Araştırmaları Vakfı İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usul-VI, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, 14-15 Kasım, 2015, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2016, ss. 19-67.

<sup>157</sup> Bock, *age.*, ss. 350-351.

konuşmak, irâdî ve ihtiyârî bir eylem olduğu için fâilinden bağımsız olarak hiçbir şeye delâlet etmez. Mesajın, alıcısına göre düzenlenmiş bir formu olduğu için muhâtabın da bilinmesi önemlidir. Hangi mesajın ulaştırılmak istendiğinin idrâk edilmesi de söylenen sözün anlaşıldığı anlamına gelmektedir.<sup>158</sup>

Yorum, “Nass ile amel etmek amacıyla konulan lafızların manalarını ve hükümlere delâletlerini açıklamak”<sup>159</sup> şeklinde tarif edilmiştir. Şer’î delilin sadece metninde bulunan lafızların sözlük manalarının göz önüne alınmak suretiyle anlaşılmasına ‘*lâfzî yorum*’ (literal, filolojik) denmektedir.<sup>160</sup> Hüküm inşânda bulunan kişilere, nassların lafızları ulaşmıştır. Lafız olmadan da hüküm inşâ mümkün değildir. Fakat istihsân, ıstıslâh, örf ictihâdı, makâsıd ictihâdı ve sedd-i zerîa gibi oluşturulan yöntemler, anlam için lafzın tek başına yeterli olmadığını göstergesidir.

Metinlerin anlam, yorum ve bağlam şeklinde üç boyutu vardır. Bu üç boyutun birbiriyle ilişkisi ve irtibatı önemlidir. Fakat en önemlisi de metnin anlamını, beşerî şartlar ve ihtiyâçlar ile doğrudan bağlantılı olarak belirleyen bağlamdır.<sup>161</sup> Eğer metinlerin belli bir zaman, zemin ve şartlar çerçevesinde oluştuğu göz ardı edilir ve metinler oluştuğu ortam ve bağlamından koparılarak anlaşılmaya çalışılırsa, hüküm koyucunun yapmayı amaçladığı şeyi anlayamama tehlikesi ortaya çıkacaktır. Ayrıca metinlerin lafızlarını mutlak hale getirmek hayatın getirdiği yeni problemler karşısında insanlığı çözümsüz bırakmak demek olacaktır. Bağlamın belirlenmesi, dil içi ve dil dışı karînelere mümkündür ki, bunlara aynı zamanda dilsel bağlam ve durumsal bağlam da denilebilir.<sup>162</sup> Dilsel/dil içi bağlam, daha çok metnin kendi içindeki bütünlüğü ve tutarlılığı ile ilgilidir ve bu şekilde elde edilen manayı usûlcüler metnin zâhirî manası olarak adlandırır. Durumsal/dil dışı bağlam ise, daha çok sosyal şartlar ve karakterlerle ilgilidir.<sup>163</sup> Dil dışı bağlama zamansal, kültürel,

---

<sup>158</sup> Şebusterî, age., ss. 53-59, 109-110.

<sup>159</sup> Muhammed Edib Sâlih, *Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Beyrût: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1984, c. 1, s. 59.

<sup>160</sup> Orhan Münir Çağıl, *Hukûk Metodolojisi Dersleri*, İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1962, s. 131-132.

<sup>161</sup> Sadık Kılıç, “Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 9/2, 1996, s. 107.

<sup>162</sup> Mohd Daud Bakar, “Bağlam Teorisi (İhtilafu'l-Haleyyn) ve İslâm Hukûk Teorisinde İhtilaf Problemi”, (trc. Yavuz Köktaş), *İslâm Hukûku Araştırmaları Dergisi*, 3, 2004, ss. 83-84.

<sup>163</sup> Bakar, “Bağlam Teorisi”, ss. 79-80.

sosyal, coğrafi bağlam ile beşerî, psikolojik ve siyâsî bağlam da dâhil edilebilir.<sup>164</sup> Metne bağlı kalmaksızın tamamen serbest bir şekilde yorum yapmaya ise ‘*serbest yorum*’ metodu denilmektedir.<sup>165</sup>

Hüküm koyucunun hükmü koyarken güttüğü gayeyi araştırarak anlamı tesbit etmeye ‘*târihi yorum*’ denmiştir. Târihi yorum metodunun iki veçhesi bulunmaktadır: Eğer metod, hüküm koyucunun hükmünü koyarken sahip olduğu irâdesini ve amacını tespit etmeyi hedefliyorsa bu yorum metoduna “*sübjektif tarihi yorum*” denmiştir. Bu metotta, sonraki değişiklikler göz önüne alınmaz. Çünkü önemli olan hüküm koyucunun o andaki irâdesi ve hangi ihtiyâçları dikkate aldığıdır.<sup>166</sup> Fakat metod, hüküm koyucunun irâdesi ile normun ortaya konuş anındaki anlamı tespiti çalışılırsa bu yorum metoduna “*objektif tarihi metod*” denmiştir. Bu metotta kânûn koyucunun sadece sübjektif irâdesi değil, zamanın politik, ideolojik, sosyal ve ekonomik durumu göz önünde tutulur. Binaenaleyh hüküm koyucunun o hükmü koyarken takip ettiği amaç, değişen hayat şartları karşısında ihtiyaca cevap veremez hale gelmişse hüküm koyucunun o anlamda bir hükme yer vermeyeceği hallerde uygulanamaz.<sup>167</sup>

Zira bir metnin anlaşılabilmesi, üretildiği târihsel dönemin terimleri çerçevesinde yeniden inşâ edilmesine bağlıdır. Toplumsal yaşam ya da metinler, ancak ait oldukları dönem ve bağlam içerisinde anlamlıdır. Hüküm koyucunun, hükmün uygulanacağı sıradaki şartlar ve ihtiyâçlar içinde bulunmuş olması halinde ne diyeceğinin araştırılması ve hükmün ona göre yorumlanmasına, ‘*modern yorum*’ veya ‘*kânûnun zamana göre objektif yorumu*’ denmektedir.<sup>168</sup>

Hükümlerde, hüküm dönemi toplumunun, kendine has örf-âdetleri ve kültürel kodları mevcuttur. Örneğin hukûkta izlenen dînî siyâset gereği sadece o dönemin müşrik Araplarına yönelik olarak, ya İslâm ya ölüm! parolasının kabul edilmesi,

---

<sup>164</sup> Nurullah Agitoğlu, “Hadîste Bağlam İnşâsı”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 6/5, May 2013, s. 133.

<sup>165</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, “İslam Hukûkunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukûklarda Hâkimin Kânûn Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 4, İstanbul: 1986, ss. 29-30; Ak, *age.*, s. 261-262; Adnan Koşum, *Nasları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu: Fazlur Rahman Örneği*, İstanbul: İz Yayınları, 2004, ss. 26-27.

<sup>166</sup> Tan Tahsin Zapata, *Medeni Hukûk*, Ankara: Savaş Yayınevi, 2007, s.7.

<sup>167</sup> Bilge Öztan, *Medeni Hukûk’un Temel Kavramları*, Ankara: 2011, ss.134-135.

<sup>168</sup> Dönmez, *Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu*, ss. 29-30; Ak, *age.*, s. 261-262.

muhtemelen iktisâdî güvenliğin temini için harâm aylar telakkisine belli bir süre devam edilmesi; Müslüman kadınların sayısının henüz az olması ve cihâd sebebiyle Müslüman erkeklerin kendi yurtlarından ayrı kalmaları gibi etkenlerden dolayı ehl-i kitab hanımları ile evlenmeye izin verilmesi ile müellefe-i kulûba zekâtan pay ayrılması, kılıçla fethedilmekle beraber Mekke'nin ganimet taksimine gidilmemesi, özellikle de hukûki olmaktan çok siyâsî amaçlı olan Bedir esirleri hakkındaki âyetler buna örnektir.<sup>169</sup>

Hüküm inşâında ortamın dikkate alınmasının gereğine dair şu hadîs gâyet açıktır. Hz. Ali, kadı olarak Yemen'e gönderildiğinde Hz. Peygamber'e: “Ya Rasulallah, beni oraya gönderdiğin zaman basmakalıp birisi mi olayım yoksa durum değerlendirmesi mi yapayım? diye sorması üzerine Hz. Peygamber, “Evet durum değerlendirmesi yap. Duruma şâhid olan şâhid olmayanın görmediğini görür”<sup>170</sup> buyurmuştur. Fukahâ'nın olayları bizzat yaşayan ve vahyin inişine şâhitlik eden sahâbenin beyânlarına büyük önem vermesi<sup>171</sup> özellikle hadîsleri sadece lâfzî olarak öğrenmekle yetinmeyip kastı da doğru anlayabilmek adına olayın cereyan ettiği yerleri görmek için uzun yolculuklara katlanmaları<sup>172</sup> hükümlerde ortamın da nedenli itibâra alındığını göstermektedir. Bu bilgi, aynı zamanda belli bir ortam için konulmuş bir hükmün farklı bir ortam için uygulanamayacağını, ortam farklılaştığında ona uygun hükümlerin de farklılaşması gerektiğinin de ifadesidir.<sup>173</sup> Yine Şâtıbî'ye göre özel hüküm bildirenlerin, genel hüküm bildirenler karşısında dikkate alınması söz konusu değildir.<sup>174</sup>

Karâfi'nin “Her ne zaman yeni bir örf ortaya çıkarsa onu nazar-ı itibâra al ve yürürlükten kalkan örlere itibâr etme! Ömrün boyunca kitaplarda donup kalma! Kendi bölgen dışından birisi sana fetvâ sormaya geldiğinde onu kendi bölgenin örfünden mükellef tutma! Ona kitaplarımızda yazılı olanlara ve kendi örfümüze göre

---

<sup>169</sup> Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, ss. 48-49.

<sup>170</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 1, s. 83; Muhammed Mustafa Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, Mısır: Matbaatu Ezher, 1947, s. 290.

<sup>171</sup> Şâtıbî, *Muvâfakât*, c. 3, ss. 330, 335.

<sup>172</sup> İbn Âşûr, *age.s.* 44.

<sup>173</sup> Şâtıbî, *Muvâfakât*, c. 2, s. 159-160 vd; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, ss. 78-81.

<sup>174</sup> Şâtıbî, *Muvâfakât*, c. 3, ss. 261-262.

değil kendi beldesinin örfünü sorarak kendi örfüyle öyle fetvâ ver!<sup>175</sup> demesi bağlama dahil olan örf ve örfî kurallara dikkat çekmektedir. Ayrıca Subhi Mahmesâni, “ezmanın tağayyurunun ahkâmın tağayyuru ile değişeceği”ni ifade eden Mecelle maddesine zamanın değişmesine, mekânın, durumların ve âdetlerin değişmesinin de ilave edilmesi gerektiğini ifade eder.<sup>176</sup> Karadâvî, “nasslar üzerinde kafa yormak, onları bölgesel ve zamansal yorumlardan kurtarmak ve şeriatın küllî amaçları doğrultusunda onlar üzerine düşündürmektir”; zira fakîh veya müctehîdin kendisine bir soru sorulduğu zaman, bu meselenin ortaya çıktığı ortam ve şartları göz önünde bulundurması, sonra mesele için bütün bu durumlara uygun düşen bir hüküm istinbât etmesi en önemli görevidir”<sup>177</sup> der.

Müslüman toplum içinde ortaya çıkan bir takım fikrî ve entelektüel tartışmalar, zaman içinde siyâsî yönlendirmelere maruz kalmıştır. Bu tartışmalar, sonraki dönemlere aktarılırken, çoğu zaman sosyolojik tahliller yapılarak sunulmamış, genel geçer hakikatlermiş gibi yansıtılmıştır. Bunlar değerlendirilirken, teorik ve dînî olan boyutu ile beşerî ve din dışı olan boyutu ayrıştırılarak tasnif edilip dînî olan unsurlar, beşerî ve konjonktürel olan unsurlardan ayıklandığında durumun hiç de sanıldığı gibi teorik yönü baskın olan tartışmalar olmadığı anlaşılacaktır. Geçmişte meydana gelen tartışmaların önemli ölçüde epistemolojik sebeplere dayandırıldığı görülmektedir. Akıl-nakîl ilişkisi, metin-mana ilişkisi ve haber-yorum ilişkisi gibi hususlar bunda etkili olmuştur. Bu tartışmalarda, dönemin siyâsal ve sosyal şartları yanında bilgi anlayışı, bilgiye ulaşma imkânları ve bilgiyi değerlendirme yöntemleri de etkili olmuştur. Müslümanlar arasında çıkan ihtilâflar, bu ihtilâfların nedenleri ve amaçları açısından değerlendirildiğinde, çoğu zaman din dışı farklı sebeplere dayanma ihtimâli olmasına rağmen, daha çok dînî birtakım formatlarla sunulmaktadır.<sup>178</sup>

Sosyolojik/realist/târihî görüşe göre, yorumlama sırasında, realiteler de göz önüne alınmalı; iktisâdî verilere, ilmî ve teknolojik gelişmelere, örf ve âdetlere

---

<sup>175</sup> Ebû'l-Abbas Şihabuddin Ahmed b. İdris el- Karâfî, (ö. 684/1285) *el-Furûk*, Alemu'l-Kutub, yy., ty., c. 1, ss. 176-177, Karadâvî, *Evrensellik-Süreklilik*, s. 165.

<sup>176</sup> Karadâvî, *Evrensellik-Süreklilik*, s. 168.

<sup>177</sup> Karadâvî, *Evrensellik-Süreklilik*, ss. 169-176.

<sup>178</sup> Mahmut Çınar, “İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi”, (İslam Araştırmaları Vakfı, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usul-VI*, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, 14-15 Kasım, 2015), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016, ss. 127-128.



bakılmaksızın yorum yapılmamalıdır. Örf'e dayalı nassın yorumunun, örfün değişmesiyle değişeceğini savunan Ebû Yûsufa ait görüş, önceleri istisnâî bir görüş olarak takdim edildiği halde, sonraları bunun kural haline getirildiği ve hatta mezheb imâmılarından nakledilen çözümlerin zamanın şartlarına uydurulmasında da aynı kuraldan faydalandığı gözlenmektedir.<sup>179</sup>

Ebû Yûsuf, hadîste 'mekîl' olarak zikredilen arpa ve buğday gibi ürünlerin yaşadığı dönemde örfün değişmesi ve teâmül haline gelmesi nedeniyle artık 'mevzûn' olarak kabul edilebileceğini; buna mukâbil altının da mekîl sayılabileceğini söylemiştir. Bu ictihâd, nassın yorumunun değişmesine bir örnektir. İbn Âbidin şöyle der: “Ebû Yûsuf, bu ictihâdıyla nassa muhâlefet etmiş değildir. Zikri geçen hadîsin vurudu zamanında tartı ve ölçüde âdet böyle olduğu için hüküm de ona uygun olmuştur. Mesela sonradan tartı ile satışı âdet haline gelen şeyler o zaman da öyle satılırsa hüküm de ona göre olacaktır.” İbn Âbidin bu yorumdan sonra şu cümleleri ilâve etmiştir: “Bugün altın ve gümüş para, birbirleriyle tartı ve ölçü ile değil sayılarak mübadele ediliyor. Allah Ebû Yûsuf 'u bizim namımıza mükafatlandırsın. Bize büyük bir ribâ kapısını kapamış oldu.<sup>180</sup> Müttekaddimûn ve müteahhirûn arasındaki değişiklikler devir ve zaman ihtilâfları olup, delîl ve burhan ihtilâfları değildir.<sup>181</sup>

Metnin lafzı, rûhu ve bağlamı dikkate alınarak yapılan yorum sonunda elde edilen sonuç, metnin lafzından anlaşılan anlama eşit olursa, bu yoruma ‘açıklayıcı yorum’; anlamdan farklı olursa bu yoruma da ‘değiştirici yorum’ denir. Değiştirici yorum, eğer lafızdan anlaşılanı genişletirse buna ‘genişletici yorum’; lafızdan anlaşılanı daraltırsa buna da ‘daraltıcı yorum’ denir.<sup>182</sup> Nassların lafız ve rûhu, insanın beden ve rûhuna benzer. Binaenaleyh nassı anlamak için her ikisine de ihtiyâç vardır. Ramazan el-Bûtî Şöyle der: “Nasıl ki, rûhun bekâsı için bedenîn

---

<sup>179</sup> İbn Humâm, *Fethu'l-Kadîr*, c. 6, s. 157; Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ekmeluddîn el-Bâbertî (ö. 786), *el-İnaye Şerhu'l-Hidaye*, Dâru'l-Fikr, ty., 6/157; İbn Âbidîn, *Neşru'l-Arf*, c. 2, s. 118.

<sup>180</sup> İbn Âbidîn, *Neşru'l-Arf*, c. 2, ss. 118-128.

<sup>181</sup> Ali Haydar, *Dureru'l-Hukkâm*, c. 1, s. 325.

<sup>182</sup> Fatih Akıncı, “Anayasa Yargısı ve Genişletici Yorum”, *Sakarya Üniversitesi Hukûk Fakültesi Dergisi*, cilt 10. 5. 2. ss. 839-876.

korunmasına ihtiyâç varsa nassın rûhuna itibâr için de lafzının korunmasına ihtiyâç vardır. Lafzın delâlet ettiği mana iptal edilerek rûhuna itibâr etmek bir gaflettir.”<sup>183</sup>

Daha ilk dönemlerden itibâren ortaya çıkan yeni durumlar, mevcut nassların öncekinden daha farklı düşünülmesi ile yeni yorumların ortaya konması sonucu nasslardaki lafızların muhtevaları genişletilmeye ve birçok hâdise mevcut nassın kapsamına dahil edilmeye başlanmıştır. Örneğin, “*sefer sırasında el kesilmez*”<sup>184</sup> hadîsi, sadece el kesme cezâsı ile ilgili olmasına rağmen genişletici yorumla seferde diğer had cezâlarının da uygulanmayacağı hükmüne ulaşılmıştır.<sup>185</sup> Hz. Ömer, yoksulluk ve ihtiyarlık nedeniyle dilenen bir zimmi’yi görünce bu tür zimmîlerin zekât harcama kalemlerinden olan miskîn zümresine dahil olduğu ictihâdında bulunmuştur.<sup>186</sup> Hz. Ömer döneminde atlara da zekât konarak<sup>187</sup>, iktisâdî değer taşıyan her mal zekât matrahıdır anlamına gelen bir genişletme yapılmıştır. Zekâtta temlik kavramına farklı yaklaşılmış, bina vb. yerlere zekât verilebileceği<sup>188</sup>, ğârimîn için, zekât mallarından bir kredi fonu oluşturulabileceği<sup>189</sup>, “zekât ancak fakîrlere”<sup>190</sup> âyeti, “zekât mallarından elde edilecek gelirler” şeklinde yorumlanarak fakîrlere için sürekli gelir getirecek fabrika ve işyeri tesis etmenin gerekliliği ifade edilmiştir.<sup>191</sup> Ömer b. Abdilaziz, Horosan yolu üzerinde gerektiği kadar han yapılmasını, yolcuların rahat ve emniyetinin temin edilmesini, bunun için gerekli sarfın beytu’l-mâldan yapılmasını emretmiştir. Onun devrine kadar beytu’l-mâlden böyle bir harcama yapılmamıştır.<sup>192</sup>

---

<sup>183</sup> M. Saîd Ramazan Bûtî, *Davâbitu’l-Maslaha fi’ş-Şerîati’l-İslâmiyye*, Beyrut: 1986, s. 138.

<sup>184</sup> Süleyman b. el-Eş’as b. İshak Ebû Dâvûd (ö. 275), *Sünen-i Ebî Davud*, (Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Beyrût: Mektebetu’l-Asriyye, ty., Hudûd 1; Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, en-Nesâî (ö. 303), *Sünen-i’s- Suğra*, (Thk. Abdulfettah Ebû Gudde), Haleb: Mektebetu’l-Matbuati’l-İslamiyye, 1406/1986, Sârik 16.

<sup>185</sup> Şelebî, *age.*, s. 36.

<sup>186</sup> Serahsî, *Mebûsât*, c. 3, s. 19; Osman b. Ali b. Mihcen Fahrudin Zeylâî (ö. 743), *Tebyînu’l-Hakâik Şerhu Kenzi’d-Dekâik ve Hâşiyetu’ş-Şilbî*, Kahire: el-Matbaatu’l-Kubrâ’l-Emîriyye, 1313, c. 1, s. 300.

<sup>187</sup> Hayreddin Karaman, *İslâmda İşçi-İşveren Münasebetleri*, İstanbul: 1980, s. 81.

<sup>188</sup> Mahmûd Şeltût, *el-Fetâvâ*, Kahire: 1975, s. 128.

<sup>189</sup> Ali Özek, *Asr-ı Saadette Zekâtın Tatbiki*, İstanbul: Tebliğ, 1988, s. 16.

<sup>190</sup> 9/Tevbe, 60.

<sup>191</sup> Karaman, *İşçi-İşveren Münasebetleri*, 81.

<sup>192</sup> Karaman, *İçtihad*, s. 93.

Bu genişletici yorumlara karşılık, âmme menfaati için daraltıcı yorumlara da gidilmiştir. Mesela Hz. Ömer, taşınmaz malları ganimet kapsamının dışında tutmuş ve ele geçirilen Sevâd arazisini savaşa katılanlara dağıtmayarak sahiplerine bırakmış, onları haraca bağlamış ve bu vergiyi fey kabul etmiştir.<sup>193</sup> Halbuki, savaş yoluyla elde edilen malların, “*Biliniz ki, harpte ele geçirdiğiniz şeylerin beşte biri Allah'ın, Peygamberin, hısımlarının, öksüzlerin, yoksulların ve yolcunundur*”<sup>194</sup> âyeti mucibince dağıtılması gerekiyordu. Ancak Hz. Ömer: “Elimize geçen bu değerli toprakları gazilere dağıtırsam bu topraklar zamanla onların kadın ve çocuklarına intikal edecektir. O zaman da biz, bu toprakları koruyacak askere verecek bir şey bulamayacağız”<sup>195</sup> düşüncesini dile getirmiştir.

Anlaşılacağı üzere O, ganimet olarak alınan arazileri dağıtmaya devam ettiği takdirde sınırların ve yeni fethedilen yerlerin korumasını sağlayacak ordunun nerede besleneceği kaygısı ile daha sonra bu topraklarda yaşayacak olan neslin mağdur durumuna düşmelerinin önüne geçme düşüncesi ile hareket etmiştir. Emânetin kötüye kullanılması nedeniyle velî ve vâsîlerin yetkilerinin daraltılması<sup>196</sup> da daraltıcı yoruma başka bir örnektir.

## 1. 6. DEĞERLENDİRME

Müslüman toplumların etnik, linguistik, coğrafik, târihî, siyâsî ve kültürel dış çevre değişkenleri bulunduğu gibi hüküm inşâında bulunanın kişilik özellikleri, zihniyet, irâde ve niyet gibi iç çevre değişkenleri de bulunmaktadır. Değişkenler farklılaşınca doğal olarak tek bir hâdisede birbirinden farklı sonuçların ortaya çıkması kaçınılmaz olmaktadır. Fıkıhın elbette değişmezleri vardır. Fakat fert, toplum, zaman, mekân, şartlar, kaynak, yöntem, amaç, ekol, aidiyetler, kültür, örf, âdet, gelenek-görenek, dil, dünya görüşü, bilimsel ve teknolojik gelişmeler, zarûret durumu ve ihtiyâç gibi psiko-sosyal değişkenler fıkı, ferdî ve sosyal taleplerin

---

<sup>193</sup> Devâlibî, *age.*, s. 100; Mustafa Fayda, *Hz. Ömer'in Divan Teşkilatı*, Ankara: 1982, s. 11, 20, 30.

<sup>194</sup> 8/Enfâl 41.

<sup>195</sup> Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, ss. 24-25, 34, 39, 75, 83, 85.

<sup>196</sup> Hayreddin Karaman, *Yeni Gelişmeler Karşısında İslâm Hukûku*, İstanbul: 1972, s. 31.

karşılanması için amelî sorunlara çözümler sunan bir değişkenler ilmi mâhiyetine büründürmektedir.<sup>197</sup>

Aslında fikhî ahkâmı, mutlak olarak değil de mukayyed olarak ele alınan ahkâmın mâhiyetini görmek açısından daha isâbetli ve elzem olduğunu söylememiz mümkün görünmektedir. Zira her ne kadar hükümler, muhâtapların tamamını kapsamakta gibi görünmekte ise de aslında kişiye veya zümreye özel bir görünüm sergilemektedir. Örneğin zekât ve hac için zenginlik şart olduğundan bunlarla ilgili ahkâm, fakîri; namaz ve oruç türü ahkâm, gayr-ı müslimi; haraç ve cizye türü ahkâm, müslimi; ölüyle veya şehitle ilgili ahkâm sağlıklı olanı veya normal ölümle ölenleri ilgilendirmemektedir. Bunlar gibi, kadınların özel durumlarıyla, çocuklarla, delilerle, kölelerle, hastayla ve yolcuyla ilgili ahkâm sadece ilgilisiyle sınırlı mukayyed hükümlerdir. Bu da göstermektedir ki, mutlak olan hükümler şartları taşıyanlar için olup ahkâm daha çok özel niteliklidir.

Fikhî ahkâmın inşâında insanın hallerinden ve değişken durumlarından olan ve insana isâbet etmesi mümkün olan unutma, hatâ, cehâlet, hastalık, tehdit altında olma, darda kalma, güç yetirememe, kötü niyet, sarhoşluk, sefehlik, çocukluk, hürriyetin kısıtlı olması, mekân, zaman ve genel ahlâk durumu gibi fertten ve ferdin dışından kaynaklanan durumlar bulunmaktadır. Fikhî ahkâmında tüm bu değişkenler dikkate alınmış ve her şart ve durum için ruhsat, kolaylık, esneklik, alternatifler önerme, zarûret hali, istihsân, ıstışhâb, maslahât, sedd-i zerîa, tahfif, terhîb-terğîb, ihtiyât, itidâl, ehven-i şerreyn, yükümlülüğü kaldırma, tadrîcilik, ehem-mühim, husun-ahsen, kabîh-akbah gibi çözüme yardımcı olacak ilke ve yöntemler uygulanmıştır.<sup>198</sup>

Hedef kitlenin değişken hallerine itibâr etmenin sonucu olarak da öncelikler, dengeler, makâsıd, köylü-şehirli, dâru'l-harb-dâru'l-islâm, zengin-fakîr, avâm-havâs, hür-köle, kriz, bio-sosyolojik, kadın, özür, iktisâd, ibâdet, eğitim-öğretim, zirâat, hayvancılık, ticâret, siyâset, azınlık, ahlâk, yargı, ceza, uluslararası ilişkiler, aile,

---

<sup>197</sup> Mauroof, agm., 223-244.

<sup>198</sup> Ebû Muhammed Izzuddin Abdulaziz İbn Abdisselam, (ö. 660), *Kavâidu'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*, Kahire: Mektebetu'l-Kulliyâtu'l-Ezheriyye; Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1991, c. 1, s. 45; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 228; Karâfi, *Furûk*, c. 3, s. 144; İbn Âşûr, age., s. 124; Şah Veliyyullah Dehlevî (ö. 1176), *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, (Thk. Seyyid Sâbık), Beyrût, Dâru'l-Ceyl, ty., c. 1, s. 180.

bilim-sanat-kültür ve tıp fihkî gibi isimlendirebileceğimiz geniş bir ahkâm sahası doğmuştur.

Değişkenler etrafında oluşan ahkâmın amacın, toplum ve fertler için devamlı veya ekseriyetle yarar bulunan salâhın temini ile toplum ve fertler için daima veya ekseriyetle zarar bulunan fesâdın defedilmesi<sup>199</sup> olarak ifade edilmiştir. Buna göre ahkâmın, fert ve toplumun salâhını temin etmek şeklinde iki amacının olduğu ortaya konulmuş olmaktadır. Maslahat-ı hâssa da denilen ferdin salâhı ile müstakil kişiliği olan hakîki şahsın salâhı kastedilirken; maslahat-ı âmme ile kamû yarar ve düzeni ile ilgili olup Allah’a izafe edilen âmmenin salâhı kastedilmektedir.<sup>200</sup>

Fakat hangi salâhın aslî, hangisinin de tâli olduğu nasıl ve kim tarafından tespit edilecektir? Veya acaba hükümlerde âmmenin mi, yoksa ferdin mi korunması asıldır? Sorularının cevabını ahkâma etki eden değişkenler zemininde ehem-mühim kıstasına göre vermek daha isâbetli olacaktır. Örneğin Rasûlullah, “seferde ve savaşta, hırsızın eli kesilmez”<sup>201</sup> buyurmuştur. Bu istihsânen veya siyâseten verilmiş bir hükümdür. Çünkü kıyasa göre hırsızlık yapanın, sefer veya hazar ayrımı yapılmaksızın elinin kesilmesi gerekir; çünkü ayet<sup>202</sup> mutlaktır. Fakat suçluların cezalandırılma korkusu ile düşmana iltihâkından korkulması<sup>203</sup>, o kişiye savaşta ihtiyâç duyulması ve dinden dönmemesi için böyle bir uygulamaya gidilmiştir. Böyle bir ortamda âmme maslahatı açısından haddin tatbîk edilmesi, mefsedettir, tatbîk edilmemesi ise maslahattır.<sup>204</sup>

Kullanılan metot değişkeni sebebiyle ulaşılan hükümlere bakılarak ‘Allah’ın fiilleri, gazez ve hikmetlere muallel değildir’ diyen Eş’ârî ve Cehmî kelâm ekolleri ile teâmüle önem veren ehl-i hadîs fukahânın âmmenin/dinin salâhını temin etme gibi bir gayeyi öncelendiği; ‘Allah’ın fiillerinin gazez ve hikmeti vardır’ diyen filozoflar, Mu’tezile, Mâtûrîdî, Selefi ve Şîîler ile ehl-i rey fukahânın ise insanın salâhını temin

---

<sup>199</sup> İbn Âşûr, *age.*, s. 123.

<sup>200</sup> İbn Âşûr, *age.*, s. 123; Alaüddin el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, c. 4, s. 134-135; Geniş bilgi için bak. Hallâf, *İslâm Hukûk Felsefesi*, ss. 173-174; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûkî İslâmîyye ve İstilahatı Fıkhyye Kamusu*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967, c. 1, s. 226.

<sup>201</sup> Ebû Dâvûd, *Hudûd* 19; Nesâî, *Kat'us Sârik* 16; Tirmizî, *Hudûd* 20.

<sup>202</sup> 5/Maide, 35.

<sup>203</sup> Yakup b. İbrahim Ebû Yûsuf, *er-Reddu alâ Siyeri'l-Evzâi*, (nşr. Ebu'l-Vefâi'l-Afgânî), Kahire: 1357, s. 81.

<sup>204</sup> Karadâvî, *Evrensellik-Süreklilik*, ss. 57-60.

etme gayesini öncelediği<sup>205</sup> genel yargısında bulunmak mümkün gözükmeğdir. Fakat bu şekilde maslahat-1 hâssa ve maslahat-1 âmmeden birinin tercih edilmesi durumunda sıkıntıların doğacağı ifade edilmiştir. Şöyle ki: Eğer denge kurulmazsa örneğin sadece maslahât-1 âmmeyi koruma hedefi ön plana alındığında birey üzerinde büyük bir baskı oluşacak ve toplumda şiddet, suç, alkol ve uyuşturucu kullanımı, intihar ya da yabancılaşma gibi rûhsal hastalıklar ve anti-sosyal davranışlar ortaya çıkacaktır. Bireyin gereksinimlerinin toplumsal çıkarların önüne geçirilmesi durumunda ise sosyal çöküntü olacaktır.<sup>206</sup> Bu nedenle insan ve toplumun salâhı hususunda denge kurmak bir zorunluluk olmaktadır.

---

<sup>205</sup> Süleyman Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ty., yy., ss. 28-37.

<sup>206</sup> Haviland, age., ss. 134-136.

## İKİNCİ BÖLÜM

### FIKHÎ AHKÂM İNŞÂINDA KULLANILAN PSİKO-SOSYAL YÖNTEMLER

Bu bölümde ele alacağımız yöntemler, önceki bölümde ele aldığımız değişkenlerle alakalıdır. Çünkü dil, fakîhin zihniyet ve kişiliği, mahkûmun aleyhin çeşitliliği ve çevre değişkenleri ekseninde belirlenen yöntemlerin, sonucu etkilemesi beklenir. Çünkü değişkenler farklılaşınca sonucun da değişmesi gerekir. Fakat değişkenlerin farklılaşmasına rağmen sonuç aynı kalıyorsa yöntem, amacın kendisi olmuş demektir. Diğer bir ifadeyle yöntem ve amaç aynıleşmiştir.

Yöntem, bir amaca erişmek için daha önceden belirlenen bir plana göre izlenen, tutulan yol, usul ve sistem<sup>207</sup> olarak tanımlanmıştır. Yöntemin temel işlevi ve amacı, bilgi elde etmeye yönelik bir araç olmasıdır. Yöntemlerin tespiti, sonuçta bilginin mâhiyetini de ortaya koymuş olacaktır. Yöntem aynı zamanda amaç için bir araçtır.

Ehl-i hadîsin metoduna mütekellim metodu, ehl-i rey'in metoduna da fukahâ metodu<sup>208</sup> denildiğini biliyoruz. Ehl-i rey, maksadı; ehl-i hadîs ise literal anlamı esas alan yöntem izlediğine<sup>209</sup> göre burada ele alacağımız yöntemler, temelde bu iki ekolle ilgili söylenenlerin hükümlere yansımalarının test edilmesi anlamına gelecektir.

#### 2. 1. HÜKMÜN TA'LİL EDİLMESİ

Modern hukûkta gerekçeli karar, İslâm Hukûkunda ta'lîl denilen ve hükmün konmasının sebep ve hikmetinin olup olmadığının ve bunun tespitinin, bilinebilirlik ve izah edilebilirliğinin imkânı mevzûu hem fakîhin zihniyetini hem de zihniyetin

---

<sup>207</sup> <https://sozluk.gov.tr/> (erişim, 21. 05. 2023)

<sup>208</sup> Bak., Tez metni, ss. 41-42.

<sup>209</sup> Ahmet Uyar, “Hadisleri/Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar (Ehl-i hadîs ve Ehl-i re'y Ekolleri)”, Bilimname: Cilt: 2, Sayı: 5, İstanbul 2004, s. 29.

hükümlerdeki etkisini gösterecektir. Çünkü Allah'ın koymuş olduğu hükümlerin illet, hikmet ve maksâdının olup olmadığı kelâm ilminin konusu olduğundan müctehîdin kelâmî görüşünün, fikhî görüşünü temellendirmede esas olduğunu söylemek mümkün hâle gelmektedir.

Hükümlerin konuluş gerekçesini tespit için yapılan işleme ta'lîl denmektedir ki, önceden mevcut olan hükmün dayandığı gerekçeyi tespit edip yeni meseleyi onun hükmüne dâhil etmek anlamına gelmektedir. Binaenaleyh şer'î hükmün anlaşılabilmesi için önce hükümdeki illetin tespit edilmesi gerekmektedir. İlet, ya Şârî tarafından konur (vad'î illet) ya da müctehitler tarafından ortaya çıkartılır. (ictihâdî illet) Diğer bir ifadeyle ta'lîl, kıyâs yöntemi işletilerek yapılabileceği gibi sadece "hükümde mevcut olan hikmeti açığa çıkarma şeklinde de yapılabilir."<sup>210</sup>

İlet ve sebep, hükümlerin ilk defa ortaya konulmalarıyla ilgili olduğundan geriye dönük bir husustur. Hikmet ise, hükümlerin gayeleriyle ilgili olduğundan ileriye dönük bir husustur. İlet ve sebep husûsî ve ferdî, hikmet ise umûmî ve içtimâîdir. Zira Kur'ân ahkâmındaki sebab-i nüzûllar ile hadîslerdeki sebab-i vürûdlar özel bir olay veya kişi ile ilgili oldukları halde verilen mesajlar umûmîdir. Buna göre hüküm nasıl ve niçin kondu? Sorusuna verilecek cevapta, nasılda hangi yöntemler kullanıldığı; niçinde hükmün gayesi/hikmeti vardır.<sup>211</sup> Kısmen hâl, ama daha çok istikbâl ile ilgili olan hikmet, umûmî ve dâimî maslahattan başka bir şey değildir.<sup>212</sup>

Fenâri şöyle demektedir: "Hikmet, hükümlerin teşrî kılınmasına esas teşkil eden maslahat demektir. Hikmet ismi verilen maslahat, hükmün vazedilmesinin sâikidir. Bu itibârla hikmet, hükmün illet-i gayesidir. Mesela kısıstaki hikmet ve maslahat, nefsi muhâfaza etmektir. Sebep ise haksız olarak kasten adam öldürmektir. Onun için sebebi îzâh, hükmün illetini beyân etmektir. Maslahatı îzâh ise hükmün münâsebetini ve hikmetini beyân etmektir."<sup>213</sup>

---

<sup>210</sup> Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, s.12.

<sup>211</sup> Muhammed b. Hamza Fenâri, *Fusûlu'l-Bedâyi*, İstanbul: 1289, c. 2, s. 371; Bilmen, *age.*, c. 1, s. 204.

<sup>212</sup> Uludağ, *Age.*, s. 20.

<sup>213</sup> Fenâri, *age.*, c. 2, s. 371; Bilmen, *age.*, c. 1, s. 205.



Kelâmcılar arasında Allah'ın fiillerinin belli illet, hikmet ve maksâdının bulunup bulunmadığında görüş ayrılıkları vardır. Allah bir iş yaparken belli bir maksâdı vardır diyenlere ashab-ı hikmet, yoktur diyenlere ashab-ı meşiet (irâdeciler) denmiştir. Eş'ârî ve Cehmîler, "Allah'ın fiilleri, garaz ve illetlere muallel değildir" derler. Bunlara göre, Allah'ın emrettiği veya menettiği şey hikmettir. Allah, hikmet öyle gerektirdiği için emretmez veya nehy etmez. Aksi durumda Allah muhtâr değil, muztâr olmuş olur. Allah'ın irâdesi üstün irâdedir. Bu irâdeye tesir eden, onu harekete geçiren hiçbir garaz ve illet yoktur. Aksi durumda ilk muharrik olan garaz ve illet, ikinci muharrik olan irâdeyi harekete geçiren pozisyonunda olmaktadır. Bu da ilâhî irâde üzerinde başka bir fâilin bulunması anlamına gelir. Eş'ârîleri bu anlayışa getiren, Mu'tezile'nin "İnsanın menfaatine ve maslahatına en uygun olan şey neyse, Allah'ın onu yaratması lazım gelir" demesi olmuştur.

Filozoflar, Mu'tezile, Mâtûridîler, Selefîler ve Şîiler ise Allah'ın meşiet ve irâde sıfatının yanı sıra bir de hikmet sıfatının olduğunu belirtmişlerdir. Nasıl ki Eş'ârîler, Allah'ın irâdesini sonsuz görüp hikmetini inkâr etmişlerse; bu gruptakiler de illet düşüncesini ve Allah'ın hikmet sıfatını sonsuz ve sınırsız görmüşlerdir. Hikmetçilere göre Allah'ın fiillerinde ve taleplerinde gerçek manada birtakım illetler, sebepler ve maksatlar vardır. Allah'ın ilminde var olan hikmet, irâdesini takyîd ve tahdîd eder. Bu O'nun, mecbûriyet altına girmesi demek değildir. Zira Allah, dıştan gelen zarûretlere bağlı değildir; kendi irâdesini yine kendi hikmetiyle sınırlamaktadır. İlâhî fiil ve taleplerde hikmet yoktur demek, bunların abes ve tesadüfî oldukları demek olacaktır. Bu ise Allah'ın şanına yakışmaz. Çünkü, gayesizlik ve rastgelelik bir kusurdur. Allah abes iş yapmaktan münezzehtir.<sup>214</sup>

Burada bir mesele ortaya çıkmaktadır. Acaba hükümlerin illet ve hikmeti bilinebilir diyenler bunu bütün konular için mi söylemiştir yoksa bazı konularla mı sınırlamışlardır? Şâtıbî, ibâdetlerde değil de muâmelâtta (kamu ve özel hukûk) ait hükümlerin çoğunda illetlerin akılla kavranılabileceği görüşüne sahiptir. Şöyle der: "Mutlak olup herhangi bir kayda bağlanmayan, herhangi bir yasa ve özel ilkeye tâbî olmayan, örneğin gündelik işler, emirlerde adâlet, ihsân, af, sabır ve şükür; nehiylerde zulüm, fuhşiyât, münkerât, azgınlık ve sözde durmama gibi hususlar

---

<sup>214</sup> Uludağ, *Age.*, ss. 28-37.

aklıdır. Mutlak değil de mukayyed olarak yer alan, yasaya ve ilkeye tabi olan hususlar ise teabbudîdir. Mükellefin yorumuna ve görüşüne bırakılamaz. Çünkü ibâdetlerin ne mâhiyetinde, ne de keyfiyetinde salt akla yer vardır.<sup>215</sup>

İbn Âbidîn ise ta'lîlin bütün hükümlerde olduğu görüşünü benimsemiş olup değerlendirmesi şöyledir: “Teabbudî hükümler de Allah’ın bildiği, fakat kullar tarafından bilinmeyen birtakım hikmetlere dayanmaktadır. Bu hikmetler de ta’lîlî hükümlerde olduğu gibi kulların maslahatını sağlamak ve onlardan mefsedeti defetmektir.”<sup>216</sup>

İbrahim Kâfi Dönmez, şunları söylemiştir: “Ta’lîl edilemeyen hükümlerin son derece sınırlı olmasına karşılık, teabbudî hükümler deyiminin genişletilerek bütün hükümlere şâmilmiş gibi gösterilmesi gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü, kıyâs, fıkıh eserlerinin ‘ibâdât’ bahislerinde çok sık rastlanan bir delil olduğu gibi; kıyâsın teorisini işleyen usûl eserlerinde de misâllerin çoğu ibâdet bahislerinden seçilmiştir.”<sup>217</sup> Binaenaleyh fıkıh kitaplarında, ibâdetlerin uygulamasına ilişkin birçok meselede delaletu’n-nass, kıyâs, istihsân, umûmu’l-belvâ, teysîr, def’u’z-zarar, ref’u’l-harac ve zarûret gibi usûl ve gerekçelerle ictihâdlarda bulunduğu görülmektedir. İbâdetlerin aslına ilişkin konularda ise özellikle kıyâs merkezli ta’lîl yapmanın doğru olmadığı ifade edilmiştir. Zira ibâdetler, dînîn sâbiteleri arasında yer almaktadır.<sup>218</sup>

## 2. 2. NESH

Nasslardaki hükümlerde tenâkuz veya teâruz olduğu kanaati hâsıl olduğunda ilk akla gelen şeylerden birisi olan neshi, psiko-sosyal gerçeklik bağlamında vahyin inzâli sürecinde vahiy ile olgu arasındaki diyalektik ilişki<sup>219</sup> olarak tanımlayabiliriz.

---

<sup>215</sup> Şâtıbî, *Muvâfakât*, c. 2, s. 300, 396; c. 3, ss. 22-23, 46.

<sup>216</sup> İbn Âbidîn, *Reddu’l Muhtâr*, c. 1, s. 447

<sup>217</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, *İslâm Hukûkunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukûkçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, İstanbul 1981, ss. 98-99.

<sup>218</sup> Mehmet Özkan, “Şer’î Hükümlerin Ta’lîli ve İbadetlerde İctihat Meselesi Üzerine”, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 5, 2013, s. 73.

<sup>219</sup> Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, (çev. Mehmet Emin Maşalı), Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2000, s. 148, 168.

Nesh, bir yönüyle ilahî vahyin peygambere indirildiği süreçteki metafizik boyutla, diğer yönüyle de vahyin insana dönük olgusal yönüyle ilgilidir.<sup>220</sup> Binaenaleyh mensûh olduğu iddia olunan hükme, muhatâpların maslahatını sağlamak için muayyen bir zaman ve mekânda yürürlükte kalan geçiş hükmü veya geçici hüküm denilebileceği gibi nâsîh ve mensûh hükmün her ikisini; iç ve dış çevre ile şartlara göre uygulamada esneklik sağlayan, Şa'rânî'nin denge teorisinde ifade ettiği gibi farklı kişiler veya şart ve durumlar için konulmuş müşedded ve muhaffef hükümler veya insanlara ihtiyaçlar bağlamında tedricî olarak yasa yapmayı öğreten model teşrîler olarak tanımlamak mümkün gözükmektedir. Zira Kur'ân, Sünnet veya müctehid her zaman ilk etapta ideal olan hükümler koymamış; psiko-sosyal realiteyi dikkate alarak zamanı gelince de ideal hükmü koymuştur.

Geçici bir maslahat gereği konulmuş şer'î bir hükmün, müteahhir şer'î bir hükümle kaldırıldığı olmuştur.<sup>221</sup> Aslında yapılan, geçici tedbir şeklinde düşünülüp teklîf edilmiş hususların yine aynı tabîlik içinde kaldırılması<sup>222</sup> ve gelişen toplumsal şartları değerlendirmek konjonktürün yakalanmasıdır. Mekke'de, amaçlanan toplumu oluşturmak için câhiliyye devri değerleri üzerine kurulu bir topluma hitap ediliyordu. Medîne devrinde ise ideal bir toplum yaratılmaya çalışılmıştır. Evveleminde ideal ve nihâî olan hükümlerin uygulanması, gerçeklikle ve vâkıya uygun düşmeyecek, daha işin başında İslâm'ın toptan reddine sebep olacaktı.<sup>223</sup> Zira, soyut olan inancın, somut göstergesi amelî ahkâmıdır. İnsanlar, daha çok amelî/pratik olan üzerinden hareketle inanç/teori hakkında değerlendirmede bulunur. İşte bu yüzden, ideal olana ulaşmak için geçici maslahatlar ve geçici hükümler belirlenecektir.

İnsanlığın tarihî gelişimi dikkate alındığında vahyin amelî ahkâmında insanların içinde bulunduğu şartlar gözetilerek bazı değişiklikler yapıldığı bilinmektedir. İmâm Mâtürîdî, dinde nesh yoktur; fakat Peygamberin geldiği dönem şartlarına ve toplumsal maslahatâ göre oluşan şer'iatlerde nesh vardır<sup>224</sup> demektedir.

---

<sup>220</sup> Bünyamin Okumuş, "Garanik Hadisesi Bağlamında İbn Teymiyye'ye Göre İsmet Kavramı: Nebevi Metinlerin Neshi ve Tebdili Meselesi", *Kelam Araştırmaları* 8:1 (2010), s. 258.

<sup>221</sup> Şâtîbî, *Muvâfakât*, 3/107; Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, s.307.

<sup>222</sup> İsmail Lütfî Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982, s. 196.

<sup>223</sup> Şâtîbî, *Muvâfakât*, c. 3, s. 104.

<sup>224</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/198-202, 257-258; 4/246; 5/137; Özcan, *Mâtürîdî'de Dîni Çoğulculuk*, 55.

Bunu Allah'ın ilminde değişiklik olması olarak anlamak yanlıştır. Bu tür değişiklikler için en azından birini diğerinden farklılaştıran ayırıcı özellikler olarak ifade edebiliriz. Hz. Âdem'in kız ve erkek çocukları birbirleriyle evlenirken bunun Tevrat'ta harâm kılınması<sup>225</sup>, Hz. Nûh'un kavmine kanlı et dışında her canlı helâl kılınmışken<sup>226</sup> Hz. Mûsâ'nın şerîfatında bazı hayvan türlerinin harâm sayılması<sup>227</sup>, Yahûdilik'te kişinin karısını boşaması mubâh iken<sup>228</sup> Hristiyanlık'ta kadının zina suçu işlemesi dışında boşamanın harâm kılınması<sup>229</sup> neshin İslâmiyet öncesi ilâhî dinlerdeki amelî ahkâmdaki örneklerini teşkil eder.<sup>230</sup>

Kur'an'ın nâzil olduğu dönemde yaşayan bir gelenek mevcuttur. İnsanların öteden beri sahip oldukları inanç, örf ve âdetleri bir anda terkedip yeni dinin hükümlerini benimsemeleri kolay değildir. Bu nedenle Kur'an, câhiliyye yaşam tarzı (sünnet/teâmül) ile önceki şerîatin mevcut bazı uygulamaları olduğu gibi bırakmış, bazılarını ıslâh etmiş, bazılarını da hemen değiştirmiştir. İşte bu hemen değiştirme işi bunların, Kur'an tarafından neshi olarak değerlendirilmesi mümkünken<sup>231</sup>, başlangıçta ibkâ edilenlerden bazısının, islâmî bir kimlik oluşturulması sürecinde değiştirilmesi de maslahatâ binâen geciktirilmiş teâmüller olarak değerlendirilebilecektir. Örneğin kiblenin Mescid-i Aksâ'dan Kâbe yönüne

---

<sup>225</sup> Levililer, 18/9, 20/17; Tesniye, 27/22.

<sup>226</sup> Tekvîn, 9/2-4.

<sup>227</sup> Levililer, 11; Tesniye, 14/3-8; krş. el-En'âm 6/146.

<sup>228</sup> Tesniye, 24/1-3.

<sup>229</sup> Matta, 5/31-32.

<sup>230</sup> Abdurrahman Çetin, "Nesih", İstanbul: DİA., 2006, c. 32, s. 579.

<sup>231</sup> Nesh teorisine delil getirilen 2/Bakara, 105-106; 16/Nahl, 101-103. Âyetler, siyâk ve sibâk bağlamıyla ele alındığında önceki şerîatin hukûk kurallarının yürürlükten kaldırılması olduğu görülecektir. Zira âyet, bir şeyi veya kişiyi tanıtan işaret, sembol veya belirti anlamına gelir ve alamet ile eş anlamlıdır. Ayrıca bir grup veya şahıs tarafından diğerine gönderilen mesaj yahut haber anlamına gelir ki bu manada Risâle ile eş anlamlıdır. (Hassan, *age.*, s. 95). Yahûdilikte nesh anlayışı yoktur. Hristiyanlıkta ise Musevî Hukûku'nun neshi anlayışı vardır. Nöldeke, İslâm'daki nesh teorisinin Hristiyanlıktan kaynaklanmış olduğunu söylemektedir. (Hassan, *age.*, s. 94). Ebû Müslim el- İsfehânî, nesh teorisini bütünüyle reddetmektedir. (Razi, Tefsir, c. 1, s. 444, Âmidî, *İhkâm*, c. 3, s. 165) Suyûtî, mensûh âyetlerin sayısını yüzlerden yirmiye (Celaleddin Suyûtî (ö. 911), *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Kahire, 1317, c. 2, 23); Şah Velîyyullah Dehlevî ise beşe indirir. (Hassan, *age.*, s. 92). Muhammed Abduh, Kur'an âyetlerinin neshini reddeder. Seyyid Ahmed Han, bu teoriye karşıdır. Ona göre âyetteki nesh, önceki Peygamberlerin hukûk kurallarının neshidir. Eslem Ceyrâcpûrî şu ifadeyi kullanır: "Allah'ın sözleri beşerî kanaatle nesh edilemeyecek kadar yücedir. (Hassan, *age.*, s. 93).

çevrilmesi<sup>232</sup> ve âşûrâ orucu yükümlülüğünün ramazan orucu ile kaldırılması<sup>233</sup> Kur'ân'ın Yahudiliğe ait hükümleri kaldırması kapsamında değerlendirmiştir.<sup>234</sup>

Müctehidin nesh anlayışında ve hükümlerinde psiko-sosyal gerçeklik etkili olmuş ve kendi yaşam serüveninde de bir zamanlar verdiği hükmü değiştirerek yeni hükümler verdiği olmuştur. Bu tutum, sonraki mezheb ulemasının, imâmlarının veya seleflerinin görüşlerini değiştirmesinde de gözükmetedir. Müctehitlerin, neshin cevâzı veya adem-i cevâzı yönündeki görüşlerinde, kendi zihinsel çıkmazlarını aşmak, ferdî ve ekol iç tutarlılığını sağlamak gibi amaç ve gayretlerinin etkili olduğu izlenimi oluşmaktadır.

Örneğin, recm cezasının meşrûiyetini delillendirmek için Hz. Ömer'e isnâd edilen, “evlenmiş erkekle evlenmiş kadın zinâ ettiklerinde Allah'tan bir cezâ olmak üzere onları recmedin”<sup>235</sup> rivayetinin âyet olduğu fakat nesh edildiği ve Kur'ân'a alınmadığı iddiası vardır. Nesh edildiği iddia olunan bir başka rivâyet de süt emme ile ilgilidir. Hz. Aişe'den yapılan rivâyete göre, süt anne olmak için emme yaşındaki bir çocuğu on defa emzirmek gerekliliğine işaret eden âyet sonradan nesh edilerek sayı beşe düşürülmüştür.<sup>236</sup>

Ahmed Hassan, bu rivâyetler hakkında şunları söylemektedir: “Bu tür ifadeler, kuralın önemini göstermek amacıyla ya sahâbeler tarafından ya da bizzat râvîler tarafından kullanılmıştır. Diğer bir ifade ile bu kuralların Kur'ânî buyruklardan daha düşük bir seviyede olmadıklarını düşünmüş ve bu yüzden de onların hukûkî değerini vurgulamak için bu ifadeleri kullanmış olabilirler. Zira bu rivâyetler, gerçekten Kur'ân'ın parçası olsaydı Hz. Ömer onları Kur'ân'a dâhil ederdi, Kur'ân'a ilâve yapmış gibi olma endişesine kapılmazdı. Süt emme sayısında ise Araplar arasındaki uygulama belirleyici olmuştur. Rivâyete gelince, sahâbenin Hz. Peygamberden duyduğu bir cümleyi Kur'ân'ın parçası sanmış olma ihtimâli bulunmaktadır.”<sup>237</sup>

---

<sup>232</sup> 2/Bakara 144; Müslim, Mesâcid 11-15.

<sup>233</sup> 2/Bakara 185; Buhârî, Şavm 69, Müslim, Şıyâm 125.

<sup>234</sup> Çetin, “Nesih”, c. 32, s. 579.

<sup>235</sup> Ebû Muhammed Abdullah ed-Dârimî, (ö. 255), *Musnedu'd-Dârimî/Sünen*, Suud-i Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 1412/2000, Hudûd 16, 17; İbn Mâce, Hudud 9; Müslim, Hudud 4.

<sup>236</sup> Ebû Dâvûd, Nikâh 10, 35; Müslim, Rada 6; Nesâî, Nikah 50.

<sup>237</sup> Hassan, *age.*, ss. 98-100.

Hız. Peygamberin harâm kıldığı satış türlerinin “Allah alış-verişi helâl; faizi harâm kıldı”<sup>238</sup> âyetiyle; zinâ eden erkek ve kadının recmedilmesi ile ilgili sünnet de “Zinâ eden erkek ve kadının her birine yüzer değnek vurun”<sup>239</sup> âyetiyle nesh edilmiş olması gerekirdi. Ancak Hız. Peygamber, bu buyruklarının Kur’ân tarafından nesh edildiğini söylememiştir. Hız. Peygamber, hırsızın elinin kesilebilmesi için dörtte bir dnârı asgarî sınır olarak belirlemiştir. Bu rivâyetin de “Hırsızlık yapan erkek ve kadının ellerini kesin”<sup>240</sup> âyetiyle nesh edilmiş olması gerekirdi. Zira Kur’ân hırsızlık için asgarî şart belirlememiştir. Ancak bu tür birbiri ile çelişen nasslar, rneğin Sünneti Kur’ân seviyesinde müstakîl bir teşrî kaynağı olarak gören ve bunların birbirini nesh etmeyeceği görüşünde olan imâm şâfî’ye göre, Sünnet, Kur’ânın rûhuna bağlıdır, hakkında kesin hükümler bulunan meselelerde Sünnet Kur’ân’a uyar; ancak genel ve kapalı hükümler bulunması halinde onları açıklar ve geliştirir<sup>241</sup> denilerek nesh olarak kabul edilmemiştir.

Zekâtın sarf yerlerinden birinin müellife-i kulb<sup>242</sup> olmasına rağmen Hız. Ömer’in bu kalemi makl gerekçeler beyân ederek kaldırmasını İmâm Mâturîdî, “ictihâd ve akıl yürütmeyle, bir âyetin hükmünün sona erdirilmesi”<sup>243</sup> olarak nitelemiştir. Bu görüş, ancak bir n kabul olarak akılı nass seviyesinde gören bir zihin tarafından ifade edilebilir. Aslında hemen nesh düşüncesine sığınmak, hatta akılı ve akıl ürünü olan icmâi, nassları nesh eden bir konuma getirmek teşrîi rha uygun değildir. Ortam ve şartlar değiştiği için bir hükmü uygulamamak nesh değildir.<sup>244</sup>

Burada yapılan bir illet ve maslahatâ binaen verilmiş bir hükmün, illet ortadan kalkınca ictihâtla durdurulmasıdır. şevkânî’nin nakline göre bazı âlimler, devlet başkanı ihtiyaç duyarsa yine te’lif-i kulb için beytu’l-mâlden hisse ayrılabilir demişlerdir. Nitekim mer b. Abdilaziz, şartlar oluştuğu için tekrar müellefe-i kulûba zekât verme hükmünü uygulamıştır.<sup>245</sup> şartlar değiştiğinde “Eğer bir hükme,

---

<sup>238</sup> 2/Bakara 275.

<sup>239</sup> 24/Nur 2.

<sup>240</sup> 5/Maide 38.

<sup>241</sup> şâfî, *Risâle*, ss. 17-18.

<sup>242</sup> 9/Tevbe 60.

<sup>243</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, c. 6, ss. 391-392.

<sup>244</sup> şelebî, *Ta’lîlu’l-Ahkâm*, s.87.

<sup>245</sup> İbn Sa’d, *Tabakât*, c. 5, s. 262.

bir hukûki karara mesned teşkil eden sebepler ortadan kalkarsa, o hükmün iptali gerekir, o hüküm kendiliğinden kalkar” fıkıh kuralı uygulanır. İçtihadın nassı neshi konusu, ne kendisine tâbi olan Mâturîdî ve Hanefî âlimler tarafından, ne de bugünküler tarafından kabul edilebilir bir şey değildir.<sup>246</sup>

Ana-baba, eş ve diğer yakın akrabalara vasiyette bulunmak emredilmiştir.<sup>247</sup> Aynı zamanda Kur’ân, ölen bir kimsenin mîrâsında ana-baba, eş ve yakın akrabalara paylar belirlemiştir.<sup>248</sup> Şu hale göre iki durum bulunmaktadır. Birinci durum ana-baba ve eşe vasiyet edilmeli, ikinci durum ana-baba ve eşin mîrâstan alacağı pay bellidir. Buna göre ana-baba ve eşler Kur’ân tarafından belirlenen mîrâsı almalıdır; çünkü mîrâs âyetleri vasiyeti nesh etmiştir.<sup>249</sup>

Bu konuda İmâm Şâfi’den veya neshi kabul eden başkalarından farklı düşünmemiz mümkündür. Şöyle ki: ölen kişinin ana-babası Müslüman değilse, din birliği olmadığı için ana-baba mîrâs alamayacaktır. Bunu bilen bir evlad, ana-babasına vasiyette bulunabilir. İmâm Mâlik’e göre bir kimse, kendi kânûnî mîrâsçılara diğer mîrâsçılardan rızası ile mal bırakabilir.<sup>250</sup> Aynı şekilde eşinin bir yıllık nafakasını temin etmek için kocanın vasiyet bırakmasının da mahzuru yoktur.<sup>251</sup>

Mekkî surelerde müşriklerin saldırılarına karşı Müslümanlardan sabırlı olmaları istenmektedir.<sup>252</sup> Medenî surelerde ise müşriklere karşı savaşmaya çağıran âyetler vardır.<sup>253</sup> Bu iki grup âyet arasında zıtlık vardır. Bunları uzlaştıramayan müfessirler, öncekilerin sonrakiler tarafından nesh edilmiş olduğunu kabul etmişlerdir. Acaba gerçekten bu âyetler neshedilmiş midir? Ahmed Hassan bu konuda şunları söyler: “Bizce Kur’ân’ın amacı bu değildir. Müsâmahayı emreden Mekkî âyetler, Müslümanların zayıf oldukları ve müşriklerin saldırılarına karşılık veremedikleri bir ortama ait iken; cihadı emreden Medenî âyetler, Müslümanların

---

<sup>246</sup> Saffet Köse, “Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış”, *İslâm Hukûku Araştırmaları Dergisi*, Sayı, 7 (Nisan 2006), ss. 13-50.

<sup>247</sup> 2/Bakara 180, 240.

<sup>248</sup> 4/Nisa 7, 11, 12 ve 176; 8/Enfal 75.

<sup>249</sup> Şâfiî, *Risâle*, ss. 21-22.

<sup>250</sup> Muvatta, c. 2, ss. 765-765.

<sup>251</sup> Hassan, *age.*, s. 103.

<sup>252</sup> 16/Nahl 126-127.

<sup>253</sup> 9/Tevbe 5.

gücünün arttığı bir döneme aittir. Binaenaleyh, farklı özellikteki bu emirler farklı şartlara bağlıdır. Bu yüzden de onlar arasında bir çelişki yoktur. Buradan hareketle şu hükme ulaşabiliriz: Herhangi bir yerde yaşayan Müslümanlar, zayıf iseler gayr-i müslimlerin baskılarına geçici olarak tahammül edebilirler. Fakat bir yandan da hazırlık yapıp kendilerini güçlendirmekle meşgul olmalıdırlar. Güçlendikleri zaman ise İslâm düşmanlarının gücünü kırmaları gerekir. Açıkça ortadadır ki, farklı şartlar altında indirilmiş olan Kur'ânî hükümler, kendilerini çevreleyen bu ortam ve şartlar dikkate alınarak yürürlüğe konabilirler.<sup>254</sup>

Aynı şekilde münâsebeti kalmadığı için bir fiilin terk edilmesi de nesh değildir. Örneğin Hz. Peygamber, irşad heyetini katleden kabilelere bir ay süresince kunût okumuş ve lanette bulunmuştur. Fakat ara soğuyunca bu uygulamaya son vermiştir. İşte bu gibi terklerin mensuh sayılmaması, ümmetin başına gelebilecek musibetler karşısında kunût okuyabilmelerine tekrar imkân taniyacaktır.<sup>255</sup>

Şa'rânî'nin Mîzân olarak isimlendirdiği denge yöntemine göre mükellefler, kuvvetli ve zayıf olmak üzere iki kısımdır. Bu zayıflık ve kuvvetlilik hâli, iman ve bedenler itibariyledir. Buna göre mükelleflerden iman veya beden yönüyle kuvvetli olanlar, teşdîd olan hükümlerle muhâtap olurlar ve dolayısıyla onlar azîmetle amel etmelidirler. İman veya beden yönüyle zayıf olanlar ise tahfif olan hükümlere muhâtap olurlar ve bu kimseler de ruhsatlarla amel etmelidirler. Bu durumda kuvvetli olan kimseye ruhsatlarla amel etmesi emredilemeyeceği gibi zayıf olan bir kimseye de azîmetle amel etmesi emredilemez. Hükümlerin bu şekildeki ayırımıyla hükümlerde görülen zıtlıklar farklı kişilerin uygulamasıyla ortadan kalkmış olacaktır. Teşdîd ifade eden hükümlere âlimler, sâlih kimseler, verâ sahipleri, güçlü olanlar ve zenginler; tahfif ifade eden hükümleri de avam halk, fakîrlere ve beden itibariyle güç ve tâkâti olmayanlar muhâtapdır. Mesela su ile abdest alabilecek bir kimse toprak ile teyemmüm edemez. Farz namazı ayakta kılabilen kimse de oturarak namaz kılamaz. Diğer vâcibler ve sünnetler de böyledir. Sünnetten efdal ile mefdûl arasında efdali

---

<sup>254</sup> Hassan, *age.*, ss. 104-105.

<sup>255</sup> Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 138.



yapmaya gücü yeten kimse de mefdûlu tercih etmesi durumunda edebe aykırı hareket etmiş olur.<sup>256</sup>

### 2. 3. AHLÂKÎ DURUMA İTİBÂR ETMEK

İtikâdî konuların akâide, amelî konuların fıkha, ahlâkî konuların da tasavvufa bırakılmasından hareketle ahlâk, her ne kadar fikhın konusu değil gibi gözükse de fikhî hükümlerin ahlâkîliği tetkik edildiğinde fikh ve ahlâkın birbirinden ayrılmaları mümkün olmayacak şekilde sıkı bir ilişki içinde olduğu görülecektir.

Fikhî hükümlerin inşâ sürecinde mevcut ahlâkî yapının; işlevselliğinde de ahlâkî değişimin, diğer bir deyişle ahlâk-fikh arasındaki diyalektik ilişkinin etkili olduğu değerlendirmesinde bulunabiliriz. Zira İslâm Hukukçuları, ahlâkî bozulma da dâhil her türlü olasılığı ve değişimi göz önünde bulundurarak birtakım işlemlerin sadece formel olarak hukûka uygunluğu ile yetinmemiş, maksatları, âmme menfaati ve maslahat-mefsedet dengesini de gözeterek olayları bütün boyutlarıyla ele almaya çaba sarfetmişlerdir.<sup>257</sup>

Ahlâk ve hukûk arasında, ferdilik ve toplumsallık farkından veya içe/dışa dönüklük ölçütünden söz edilebilir. Bir davranışın kânûna uygunluğu hâricî durumu; ahlâkîliği ise derûnî bir duyguyu yansıtır. Adâlet, cesâret, itidâl, hikmet, iffet, hilm, tevazu, doğruluk, cömertlik, fedakârlık, içtenlik ve sabır gibi kavramlar, kavrama ve uygulama itibârî ile farklılık gösterse de esas itibârıyla evrensel ahlâkî ilkelerdir. Bu evrensel ahlâk ilkelerinin uygulama formları ise kültürel ve yereldir. Hukûkun normatif kuralları ise üst ve evrensel ahlâka göre mahallî kalmak ve târihsel bir tecrübeyi yansıtmak zorundadır.<sup>258</sup>

Ahlâk: “insanda yerleşmiş bulunan bir melekedir ki, bir fikrî zorlamaya gerek olmaksızın o meleke sayesinde davranışlar kolayca ortaya çıkar”<sup>259</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Birçok âlim, Platon’dan gelen hikmet, iffet, şecaat ve adâlet olarak belirlenen dört temel erdemi ve Aristo’dan gelen ve altın orta olarak ifade edilen her

---

<sup>256</sup> Şa’rânî, *Mizân*, c. 1, ss. 62-63, 68-69.

<sup>257</sup> Köse, “*Fıkıhın Dünyevîliği*”, s. 209.

<sup>258</sup> Ali Bardakoğlu, *İslâmın Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, (Editör: Mustafa Çağrırcı), İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur’ân Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2016, s. 278, 283.

<sup>259</sup> Mustafa Çağrırcı, *Ana hatlarıyla İslâm Ahlâkı*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009, s. 16.

fazilet, ‘iki aşırılığın ortasıdır’ anlayışını benimsemişlerdir.<sup>260</sup> Buna itidâl denmektedir. İşlerin en hayırlısı, ifrât ve tefrîttten uzak olan ortadır.<sup>261</sup>

Mesela, aşırı harcama demek olan isrâf ve gerektiği yerde gerektiği kadar harcamamak, eli sıkılık yapmak demek olan cimrilik hoş görülmezken ikisi arasında bulunan ve ihtiyaç olduğu yerde ihtiyaç olduğu kadar harcamak<sup>262</sup> demek olan cömertlik hoş görülmüş ve övülmüştür. İsrâf ve cimrilik, gayr-i ahlâkî iken, cömertlik ahlâkîdir. İsrâf yasaklanmıştır<sup>263</sup>; çünkü hem emek hem de mal ziyânı vardır. Hasîslik ve cimriliğin yasaklanmasındaki sır, insan şeref ve haysiyetini korumak ve hukûka saygıyı öğretmektir. İnsanda kendini düşünme, başkalarını görmezden gelme hastalığı vardır. İşte hüküm koyucu, insandaki bu duygulara çeki düzen vermekte, sahip olunan şeylerin asıl sahibinin Allah olduğunu ve onlarda başkalarının hakkının bulunduğunu hatırlatmakta ve onların nasıl harcanacağını öğretmektedir.

Müsrif, saçıp savurarak elindekileri tüketmek suretiyle harcadıklarına muhtaç hale düşebilecek; cimrilik yapan kendisinin, ailesinin ve ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçları için harcamada bulunmadığı için insan şeref ve haysiyetine gereken değeri vermemiş olacaktır. Fakat cömert kişi, tam aksi bir davranış sergilemiş olacaktır. Binaenaleyh anlaşılmaktadır ki, hüküm koyucunun mal ve harcanması ile ilgili hükümleri hem psikolojik olarak fertteki egoistlik ve cimrilik gibi hastalıkları tedavi etmekte hem de toplum yararına iş yapmaya sevk etmektedir. Bu söylenenler, toplumlar için de geçerlidir. Zira milli servette cimrilik veya isrâf yapıldığı zaman, kâmu yararı kaçırılacak, imkânlar eşit olarak vatandaşlara dağıtılmamış olacak, gereksiz yerlere harcama yapıldığı zaman gerektiğinde lazım olan kaynak bulunamayacaktır.

“Size saldıranlarla savaşın, fakat aşırıya gitmeyin”<sup>264</sup>, “Cezânın karşılığı misli bir cezâdır”<sup>265</sup> gibi âyetler, hükümlerde ahlâkîliğin ilke olarak benimsendiğine örnektir. Ayrıca hükümlerde iyi-kötü ile doğru-yanlışın ne olduğunun bildirilmesi,

---

<sup>260</sup> Bardakoğlu, *Müslümanlığımızla Yüzleşme*, s. 277.

<sup>261</sup> 31/Lokman 19; 17/İsra 29; Buhârî, İmân 29; Nesâî, İmân 28; Buhârî, Rikâk 18.

<sup>262</sup> 25/Furkan 67.

<sup>263</sup> 7/A’raf 31; En’am 141; 17/İsra 26-27.

<sup>264</sup> 2/Bakara 190.

<sup>265</sup> Şûrâ 40.

taleplerin ihlâli durumunda tazmînat, had, ta'zîr ve tazmînat gibi maddî, günâh, rûhî sıkıntı<sup>266</sup> ve uhrevî cezâ gibi manevî müeyyidelerin varlığı, hükümlerde keyfiliği ve subjektifliği önlemeye yönelik ahlâkî müeyyidelerin yer aldığına göstergesidir. Ayrıca, akl-ı selimin ve toplumsal sağduyunun öteden beri çirkin gördüğü kumar, yalan, hile, faiz, büyü, falcılık, rüşvet, dedi-kodu, gıybet, hased ve su-i zan gibi gayr-i ahlâkî davranışların yasaklanması da sosyal hayatı ve düzeni korumanın dînî temel hedefleri olduğunu vurgulamayı amaçlamaktadır.

Fakat bu tür gayr-i ahlâkî davranışlar için kânun boşluğu bırakılarak sadece manevî müeyyide ile yetinilmiş, maddî müeyyide ve dünyevî yaptırım öngörülmemiştir. Zira bu tür kötü ve günâh olan hususlarda, inanan veya selim fitratı bozulmamış insanlarda vicdân azabı duymak gibi vicdânî ve aklî; toplumdan dışlanmak ve itibârsızlaştırılmak gibi manevî müeyyideler kendiliğinden oluşacaktır. Bu nedenle ahlâkî hükümlerdeki kanûn boşluğunu, uygulamanın kamû vicdânına ve ortamına havale edilerek, evrensel olan değerlerin mahallince uygulanmasına değer verildiği ve her zaman ve her yerde toplumun bu yönde alacağı tedbirlere arka çıkıldığı ve destek sağlandığı şeklinde yorumlamak mümkün gözükmemektedir.<sup>267</sup>

Ahlâkî bozulmayı, insanların huylarının genel kabul gören örften farklılaşması, sorumluluk bilincinin ve başkalarının haklarına saygının zayıflaması veya yok olması, utanma ve âr duygusunun zaafa uğraması, dînî duygu ve hassasiyetin kaybolması, adâletsizlik ve zulmün yayılması, yöneticilerin hak ve adâletten ayrılması<sup>268</sup> şeklinde ferdî ve toplumsal boyuttaki istenmeyen düşünce ve eylemler olarak ifade edebiliriz. Vahiy ikliminden ve Hz. Peygamberin rehberliğinden uzaklaşmak, dünyevîleşmek, maddî refahın artması, devlet ricâlinin tutumu<sup>269</sup>, zâhirîlik, nakîlcilik, makâsîd ve mesâlih düşüncesindeki daralma, ictihâd faaliyetlerinin inkıtaya uğraması, husun-kubuh ve maruf-münker idrâkindeki daralma, fetvâ-takvâ, diyânî-kazâî ayırımındaki algı sapması, Allah rızası düşüncesindeki sapma, din-siyâset ilişkisi, kâmûsal din-kâmûsal ahlâk ayırımı, hile-i şer'îyye ve

---

<sup>266</sup> Hz. Peygamber günahı, “göğüste darlık ve sıkıntı meydana getiren şey” olarak tarif etmiştir. (Müslim, Birr 14).

<sup>267</sup> Bardakoğlu, *Müslümanlığımızla Yüzleşme*, s. 151.

<sup>268</sup> Mustafa Ahmed Zerkâ, *el-Fıkhü'l-İslâmî fî Sevbihî'l-Cedîd el-Medhal*, Dimeşk: Matbaatu'l-Hayât, 1983, c. 2, s. 296, 932.

<sup>269</sup> Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 157-158.

hiyel kültürü, suç ve cezâda şekil şartlarında yoğunlaşma, şiddet ve nefret söylemi, fetvâ âdâbı, mekrûh- mendûb telakkisi<sup>270</sup> gibi etkenler ahlâkî bozulmanın sebeplerinden sayılmıştır.

Her kuşak, eskiyi ve geçmişi aramakta, içinde yaşadığı ortamdan, kötüye gidişten ve insanlardan yakınmaktadır. Bu yakınmalar, nesiller arası kuşak çatışmasına hamledilebilse bile kaynaktan uzaklaştıkça sâfiyetin kaybolduğu da bilinen bir hakikattir. Ancak bozulmanın tespit kriteri insanın bakışı olduğu ve her nesil kendi kuşağının düşünce ve yaşantısını sonrakilerde de görmek istediği diğer bir ifadeyle kendi dönemlerini esas ölçü aldığı için ahlâkî bozulma etrafında söylenenlerde ihtiyâtlı olmak gerekir diye düşünüyoruz. Örneğin Hz. Aişe şunu demiştir: “Allah Lebid’e rahmet etsin; O demişti ki: himayesinde yaşanılanlar göçtü gitti. Ben uyuz deri gibi geride kaldım.” Hz. Aişe’nin bu sözünü rivâyet eden Urve b. Zübeyr de der ki: “Biz de diyoruz ki, Allah Aişe’ye rahmet etsin. Biraz daha yaşasa da şu zamanımızı görse, ne yapardı.”<sup>271</sup> İbn Mes’ûd da der ki: “Gelecek her senenin, bir öncekinden daha kötü olmadığı görülmemiştir.”<sup>272</sup>

Ahlâkî durumdaki değişimin hükümlerin değişimine etkisini örneklendirmek istiyoruz: Ebû Hanîfe’ye göre, mükellef mülkünde hür olup istediği gibi tasarrûfta bulunabilir. Kimsenin, mülkiyet hakkına sınırlama getiremez.<sup>273</sup> Bu, diyânetin dikkate alınmadığı kazâî bir içtihâttir. Zira Ebû Hanîfe, mülk sahibine bu hürriyet hakkını tanıırken onun, komşunun avlusuna veya evine doğru pencere açmak, komşu duvarını zayıflatacak kuyu açmak gibi zararlı tasarrûflarla bulunabileceğini ihtimâlini dikkate almamıştır. Zira, hukûkî açıdan mülkiyette tasarrûf hakkının engellenmesi, mâlike zarardır. Genel ilkeye göre, “zararı, mâlik olmayandan mâlike dokunacak bir zararla beraber olmak câiz olmaz.”<sup>274</sup> Hz. Ömer zamanında Dahhâk b. Halîfe, kendi arazisine Muhammed b. Mesleme’nin tarlasından su kanalı geçirmek isteyince, aralarında anlaşmazlık çıkmış ve konu halîfe Hz. Ömer’e gelmişti. Hz. Ömer, İbn Mesleme’ye buna engel olmamasını, bu kanaldan kendisinin de

---

<sup>270</sup> Bardakoğlu, *Müslümanlığımızla Yüzleşme*, ss. 296-318.

<sup>271</sup> Ahmed b. Muhammed el-Endülüsî İbn Abdirabbih (ö. 328), *el-İkdu'l-Ferîd*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404, c. 2, s.187.

<sup>272</sup> Şâtübî, *Muvâfakât*, 1/98.

<sup>273</sup> Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, s. 401.

<sup>274</sup> Serahsî, *Mebûsât*, c. 15, s. 21; Kâsânî, *Bedâi*, c. 6, s. 264.

yararlanabileceğini söylemiş, engel olması halinde zor kullanılarak kanalın açtırılacağını bildirmiştir.<sup>275</sup>

Gerçekte kişi mülkünde dilediği şekilde tasarrûfta bulunabilir; mesela komşusu tarafına pencere açabilir, komşusunun bahçe sınırına yakın bir yere kuyu açtırabilir. Aksi bir tutum, mülkiyet hakkına aykırılık teşkil eder. Ancak daha sonraki dönemlerde genel ahlâkın zayıflaması, ilişkilerde ahlâk ve hakkaniyete uygun şekilde davranma hassasiyetinin azalması sebebiyle müteahhirun fukahâsı, fahiş bir zarar söz konusu olduğunda, istihsân hükümleri çerçevesinde mülkiyet üzerindeki tasarrûflara devletin yetkili organlarınca müdahale edilebileceğine hükmetmişlerdir.<sup>276</sup>

Kâmûya ait yola kuyu açmak, alım-satımda komşuya öncelik vermek de bu bağlamdadır. Ebû Zehrâ şöyle der: “Ebû Hanîfe, mülkiyet hakkının kullanılmasının kayıtlanmasını kazâya değil de diyânete havale etmiştir. Çünkü diyânet, komşuya zarar vermemeyi ve sahip olunan şeyi, başkasına ezâ vesîlesi kılmamayı gerektirir. Zira dînî motifler, her türlü yaptırım gücünden üstündür. Genel ahlâkın bozulması ve dînî hassasiyetin azalması ile hükümden beklenen Maksâd yeterliğini kaybedince müteahhir Hanefî fukahâ, imâmlarının ictihâdını terk edecek ve fâhiş zarar durumunda kazânın olaya müdahale etmesini istihsânen benimseyecektir.”<sup>277</sup>

Mecelle, 1197. madde, “hiç kimse mülkünde tasarrûftan men olunamaz; meğer ki, âhara zarar-ı fâhiş ola” şeklinde düzenlenmiştir. Bu yeni düzenlemeye göre, örneğin piyasadaki malı, bir elde toplayarak fiyatının yükselmesi için çalışan tüccar, ekonomik kriz veya genel açlık durumunda hâkim kararıyla kendisi ve aile fertlerinin ihtiyacını ayırdıktan sonra kalan mallarını satmaya mecbur edilebilir. Eğer satmamakta direnirse hâkim onu ikinci defa uyarır. Kararında ısrar ederse nasihatte bulunur, ikaz eder, hapseder ve hâlâ direnirse satmaya mecbur bırakır.<sup>278</sup>

---

<sup>275</sup> Muhammed Hudarî, *Târihu't-Teşri'i'l-İslâmî*, Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyye, 1960, s. 122.

<sup>276</sup> Türközâde Hâfiz Muhammed Ziyâuddîn Efendi (1311/1894), *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Şerhi*, Dersâdet 1312, s. 696; Yeniçeri, *İslâm İktisadının Esasları*, s. 188, 235; Harun Han Şîrvânî, *İslâm'da Siyasi Düşünce ve İdare Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: İrfan Yayınevi, 1965, ss. 123-124; Takıyuddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye (ö. 728), *Mecmûu'l-Fetâvâ li-Şeyhi'l-İslâm*, (Thk. Abdurrahman b. Muhammed), Medine: Mecmau'l-Melik Fahd, 1416/1995, c. 30, s. 11.

<sup>277</sup> Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, ss. 412-413.

<sup>278</sup> Kâsânî, *Bedâi*, c. 5, s. 129; Nizâmuddin el-Bahlî (Komisyon) *el-Fetâvâ'l-Hindiyeye*, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1310, c. 3, s. 214.

Diğer bir örneğimiz de kadınların mescide gitmeleriyle ilgili olacaktır. Hz. Peygamber, “Sizden izin istediklerinde, kadınlarınızın mescitlere gitmelerine engel olmayın”<sup>279</sup> buyurarak kadınların camilere gitmelerine izin vermiş, ancak dikkat çekici güzel kıyafet ve kokularla gelmemelerini istemiştir.<sup>280</sup> Bu izin, geceye de şâmindir.<sup>281</sup> Zamanla cemiyetin ahlâkı değişmiş, kadınlar da kendilerini modaya kaptırmışlardı.<sup>282</sup> İşte bu nedenle Hz. Aişe şöyle demiştir: “Eğer Rasûlullah, kadınların bugün moda haline getirdikleri şeyi görseydi, İsrailoğullarının kadınları nasıl menedilmişse, O da bunları camiye gitmekten menederdi.”<sup>283</sup>

Rasûlullahın verdiği izni, o günkü ahlâk şartlarına bağlayan Hz. Aişe<sup>284</sup>, kadınların davranışlarında hâkim olan genel ahlâk zafiyetinden dolayı değişmesi gerektiğini düşünüyordu. Çünkü, eğer hüküm Hz. Peygamberin koyduğu aslî şekli üzere devam ederse, eğitim ve cemâat sevabı gibi maslahatlar mefsedete götürebilecekti.<sup>285</sup> Abdullah b. Ömer’in oğlu Vâkîd, Hz. Aişe’nin ileri sürdüğü gerekçelerle, şartların değiştiğini ve bu durumun kötüye kullanılabilceğini öne sürerek özellikle gece namazlarına izin verilmemesi gerektiğini savunmuştur.<sup>286</sup>

Fukahâ, hüküm koyarken ve hükmü tatbîk ederken zamanın gerçeklerini göz önünde bulundurmanın bir zarûret olduğunu ifade bağlamında ‘zamanın gerçeklerinden habersiz olan câhildir’ demişlerdir.<sup>287</sup> Zamanın gerçeği denilince de kıtlık, bolluk, ilmî ve teknolojik durum gibi gerçeklikler yanında özellikle zaman içinde yaşayanların algı, yaşantı, dînî ve ahlâkî gerçeklerinin ve değişimlerinin kastedildiği âşikârdır.

---

<sup>279</sup> Muvatta, Kible 12; Buhârî, Cuma 13; Müslim, Salat 136; Ahmed b. el-Huseyn b. Ali Ebu Bekr el-Beyhakî (ö. 458), *es-Sünenü'l-Kubra*, (Thk. Muhammed Abdulkadir Ata), Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003, c. 3, s.189.

<sup>280</sup> Müslim, Salât 135, 138, 140; Ebû Davûd, Salât 52; İbn Mâce, Mesâcîd 18.

<sup>281</sup> Beyhakî, *Sünen*, c. 3, s. 132.

<sup>282</sup> Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, s. 78, 325; Bûtî, *Davâbitü'l-Maslaha*, s. 39.

<sup>283</sup> Muvatta, Kible 15; Buhârî, Ezan 163.

<sup>284</sup> Karaman, *İçtihad*, s. 71.

<sup>285</sup> Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, s. 39.

<sup>286</sup> Müslim, Salât 138-139; Ebû Dâvûd, Salât 52; Tirmizî, Cuma 48; Dehlevî, *age.*, c. 2, s. 26.

<sup>287</sup> Haskefî, *Durru'l-Muhtâr*, s. 95; İbn Âbidîn, *Neşru'l-Arf*, c. 2, s.128.

## 2. 4. ŞEHİR AMELİ VE ŞAZ GÖRÜŞLE AMEL

Sahâbîler, Hz. Peygamberin mîrâsını sonraki nesillere aktarmak için buldukları şehirlerde öğrenci yetiştirme faaliyetinde bulunmuşlar ve neticede, hicri ikinci asırda *Fıkhu'l-Emsâr* ya da *Ulemâu'l-Emsâr* denilen şehir âlimleri veya şehir fıkıhları ortaya çıkmıştır. Özellikle ifade etmeliyiz ki, ehl-i hadîs ve ehl-i re'y anlayışının ortaya çıkmasında zemini teşkil eden düşünce, şehir amelleridir. Zira şehirlerde yaşamış sahâbe ve tâbiûn fukahâsının oralara attığı tohumlar ile şehrin eski örf ve kültürü, bundan sonraki müctehîdlere yol çizmiştir. Mekke ve Medîne dışındaki Kûfe, Şâm, Mısır ve Mağrib şehirleri, Arap bölgesi dışında olup yeni oluşan İslâm medeniyeti ile diğer medeniyetlerin buluşma noktasındadırlar. İslâmî ilimler ve özelde fıkıh, İslâm'ı yaşamaya çalışan bu emsâr adı verilen şehirlerdeki toplumlardan; bu toplumların anlayışı, yaklaşımı, bilgisi ve uygulamasından doğmuştur.<sup>288</sup>

Amel, “Şehrin ulemasının, hocalarından alıp talebelerine aktardıkları ilmî mîrâs; dar anlamda ise, “her bir şehrin özel bir hukûk meselesinde takip ettiği uygulama ve bu uygulamanın şekillendiği süreç” olarak tanımlanmıştır. Bu şehir amelleri, sonraki süreçte mezheplerin üzerine oturduğu temeller olacaktır. Şehir amellerinin ortaya çıkmasında, yaşanan şehrin karizmatik ilmî kişilikleri, şartları, hukûki eğilimleri ve uygulamaları en önemli sâiktir. Çünkü sahâbe, bilgi bakımından aynı seviyede değildir ve çoğu zaman birinin bildiğini diğeri bilmemektedir. İslâm'ı kabul etme zamanı bakımından farklılıkları, kişisel ilgi ve meraklarının çeşitliliği ile sahip oldukları meşguliyetler onların Hz. Peygamber'den öğrendikleri açısından da birbirlerinden farklı olmaları sonucunu doğurmuştur. Karşılaşılan meselelerin çözümünde nakille yetinenler olduğu gibi re'y kullananların da olması, doğal olarak farklı görüşlerin ortaya çıkması sonucunu doğurmuş ve aynı dönemde bir şehrin farklı mahallelerinde bile aynı konu hakkında farklı hükümler verilebilmiştir. Ortaya çıkan bu karmaşıklığı kontrol altına almak Maksâdıyla icmâ müessesesi ihdas edildiği gibi amele de önem verilmiştir.<sup>289</sup>

---

<sup>288</sup> Halit Özkan, *Hicri İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006, ss. 5-13.

<sup>289</sup> Özkan, age., s. 16, 22.

Örneğin Medîne’de İbn Ömer, Hz. Aişe ve Medîne’li yedi fakîh ilmî bir düşünce teşekkül ettirmiştir. İmâm Mâlik, bu seleflerinin genel anlayışından ayrılmamıştır. Kûfe’de, Hz. Ali ve İbn Mes’ud gibi sahâbîler, Alkame, Şa’bî ve Nehaî gibi tâbiiler, Ebû Hanîfe’den önce bir düşünce teşekkül etmiştir. Ebû Hanîfe bu mîrâs üzerine görüşlerini bina etmiştir.<sup>290</sup> Şam bölgesinin en önemli iki şahsiyeti sahabeden Muaz b. Cebel ve Ebû’d-Derdâ’dır. Evzâî görüşlerini bu iki şahsın temelleri üzerine oturtmuştur. İmâm Şâfiî de Mekke’de yaşayan sahâbe ve tâbiinin ilmî mirasından faydalanmıştır.<sup>291</sup> İmâmların, iletişim ve bilgi edinme imkânının çok kısıtlı olduğu bu dönemlerde içinde yaşadığı şehrin teâmül haline gelmiş amelini esas alması, yaşadıkları şehirdeki ilmi birikime değer verme, seleflerinin görüşlerine bağlılık, vereceği herhangi bir aykırı bir hükmün doğuracağı tepkiden çekinme, fitne endişesi, bir faydanın sağlanması, bir zararın giderilmesi, zarûret, fikrî kargaşaya sebebiyet vermeme, uygulama birliğini sağlama, diğer şehirlerdeki uygulamalardan haberdar olmama, yaşadığı şehrin ilim ve kültürünü mutlak doğrular olarak algılama ve örfü muteber bir kaynak görme gibi zihnî ve sosyo-kültürel kodların neticesi olduğunu söyleyebiliriz.<sup>292</sup>

Bu şehir ulemasının amele verdiği önem sadedinde şu ifadeleri nakledebiliriz: Ebû’d-Derdâ, amele uygun olmayan hadisleri, “bu hadisleri ben de duydum, ama amelîn başka türlü olduğunu gördüm” diyerek reddetmektedir.<sup>293</sup> Evzâî de kendi şehrindeki seleften gelen bilgiye daha fazla önem vermektedir. Çünkü ona göre meşhûr görüşlere tabi olmak varken “âlimlerin nadir görüşlerinin peşinde koşanlar İslâm’dan çıkarlar.”<sup>294</sup> Ebû Hanîfe de rivâyetlerin birbirine muarız olması durumunda önceliği, kendi şehrinin fakîhlerine, bunlar içinde de kendi hocalarına

---

<sup>290</sup> Hassan, *age.*, s. 51.

<sup>291</sup> Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, (Thk. Şuayb el-Arnaut vd.), Beyrût: Muessesetu’r-Risâle, 1985, c. 7, s. 117; Muhammed b. el-Hasen Hacvî (ö. 1376), *el-Fikru’s-Sâmî fî Târîhi’l-fikhi’l-İslâmî*, (ah. Abdülazîz b. Abdulfettâh el-Kâriî), Medîne: İdâretu’l-Mearif, 1340-1345, c. 4, s. 226.

<sup>292</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, “Amel-i Fâsi”, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1991, c. 3, s. 26.

<sup>293</sup> Ebû’l-Fadl el-Kâdî İyâz b. Musa el-Yahsubî es-Sebtî (Ö. 544), *Tertîbu’l-Medârik ve Takrîbu’l-Mesâlik li Ma’rifeti A’lâmi Mezhebi Mâlik*, (Thk. İbn Tâvîl Tantacî, Abdulkâdir Sahrâvî, Saîd Ahmed A’rab, Muhammed b. Şerife), Mağrib: Matbaatu Fudâle, Muhammediyye, 1965-1981, c. 1, s. 46.

<sup>294</sup> Zehbî, *age.*, c. 7, s. 125.



vermektedir.<sup>295</sup> Ebû Hanîfe'nin şu sözleri aktarılmaktadır: “Her meseleyi kıyâs yoluyla halletmeye kalktım, işe yaramadı. Sonra herşeyi istihsân yoluyla halletmeye kalktım, yine işe yaramadı. Bunun üzerine herşeyi, insanlar arasında cârî olan amele göre düzenledim, işe yaradı.”<sup>296</sup>

Mekke, Meîne, Kûfe ve Şam şehirleri dışında Mısır'da Fâtımî Amelî, Mağrib'de Amel-i Fâsî oluşmuştur. Bu son iki amel, devlet, sosyal yapı ve fıkıh ilişkisini de ortaya koyar türdendir. Şöyle ki; Fâtımîlerin Mısır fethi ile, Mısır'da müstakil bir hilâfet tesis etmiş ve Fâtımîlerin eliyle kurulmuş olan Kahire, ilk kez Abbâsî hilâfetinin merkezi Bağdat'a rakip bir hilâfetin merkezi hüviyetine kavuşmuştur. Diğer yandan, şimdiye kadar Mısır'da tanınan Mâlikîlik, Hanefîlik ve Şâfiîlikten oluşan üç sünnî fıkıh mezhebinin yanına Şîî fıkıh sistemi de eklenmiş ve Şîîlik, sonraki iki asırlık zaman diliminde ülkenin resmî mezhebi olmuştur. Sünnî mezheblere mensup halk, dinî konularda baskılara maruz bırakılmış, devletin her kademesini Şîî bir renge dönüştürme gayreti içinde olunmuştur.<sup>297</sup>

Devletin zayıflaması tabîi olarak sosyal yapının da zayıflamasına sebebiyet vermekte bu durum ulemaya da tesir edeceği için fıkıhta da aynı şekilde bir değişiklik oluşacaktır. Endülüs'te de böyle olmuştur. Endülüs'te güçlü dönemlerinde mezhebî bir birlikteliğin sağlanabilmesi için Müdevvene meşhûrlaştırılmıştır. Ancak idârede otorite zayıflaması başlayınca bu durum tebaaya da yansımış ve bağlayıcılık ifade eden amelden sapmalar başlamıştır. Bu otorite zayıflığı ulemanın zamanla *meşhûr* olan görüşlerden *zayıf* olanlara kaymasına sebebiyet vermiştir. Böylelikle Endülüs coğrafyasında işlevde olan amele ek olarak *şâz* görüşlere binaen oluşan bazı ameller meydana gelmiştir.<sup>298</sup> Daha sonra Endülüs'teki bu amel geleneği, Mağrib ahalisi tarafından da benimsenmiş, zaman içinde buranın mahalli ihtiyâçlarına uygun olarak verilen hükümler *Amel-i Fâsî* olarak adlandırılmıştır.<sup>299</sup>

---

<sup>295</sup> Abdullah İbn Mukaffâ (ö. 142/759), *Risâle fi's-Sahabe (Rasâilu'l-Buleğa* içerisinde), Kahire: 1954, s. 315.

<sup>296</sup> Hafızuddin b. Muhammed Kerderî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, Beyrut: 1981, s. 163.

<sup>297</sup> Fatiha Bozdaş, *Nil Havzası'nda Fıkıh Tarihi: Mısır Örneği*, Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2018, s. 185-190.

<sup>298</sup> Hacvî, *age.*, c. 4, ss. 226-227; Dönmez, “Amel-i Fâsî”, c. 3, s. 25.

<sup>299</sup> Dönmez, “Amel-i Fâsî”, c. 3, ss. 25-26; Hacvî, *age.*, c. 4, s. 226; Yılmaz, *Endülüs Mâlikî Hukûk Geleneği*, s. 75.

Şaz, bir ictihâdın Cumhûrdan ayrılarak tek başına kaldığını ifade etmek için kullanılmıştır.<sup>300</sup> İbn Hazm, bu tanıma karşı çıkmıştır. Ona göre Cumhûra muhâlefet, tek başına bir eleştiri sebebi değildir. Zira bu şekildeki bir ictihâd, doğruya isâbet edebilir. Örneğin Hz. Ebû Bekr'in halîfeliği sırasında zekât vermeyenlere karşı açtığı savaşa sahâbenin çoğunluğu karşı çıkmıştır. Daha sonrasında ise Hz. Ebûbekir'in ictihâdında isâbet ettiği anlaşılmıştır.<sup>301</sup>

## 2. 5. HİLE-İ ŞER'İYYE

Hile, hukûka karşı sorumlu olmaktan kurtulmak için, hukûken muteber sayılmayan bir amelîn muteber sayılan bir amel şeklinde ortaya konulmasıdır.<sup>302</sup> Hile'de, sedd-i zerâî'nin aksine ibâha sınırının genişletilmesi amaçlanmıştır.

Hilenin ortaya çıkmasının nedeni, istikrâr ve hukûk güvenliğini sağlamak için hukûkî işlemlerde objektif ve şeklî kuralların yeterli olduğu şeklindeki zâhirî düşüncedir. Fakat bu düşünce çözümün parçası olmak yerine sorunun parçası olmuş, hayatı zorlaştırmış, mutlak taklîd düşüncesinden ve mezheb bağlılığından dolayı da yerleşik fıkıh kuralları aşamadığı için ahlâkî ve içtimâî ihtiyâçlara cevap veremeyen hukûk normlarını gözden geçirmek ve başka görüşlerden istifâde etmek yerine mezheb içinde yeni çıkış yolları aranarak olumsuzlukları en aza indirmek için hiç olmazsa kişisel sorumluluk bazında dînî-ahlâkî değerlere bağlılığı sağlamak için diyânî-kazâî ayırımının neticesinde ortaya konmuştur.<sup>303</sup>

Ancak fakihlerin bu ayırımı hukuk tekniği açısından savunulabilir olsa da halk arasında algılanma biçimi ve uygulamaya aksediş yönüyle olumlu sonuç doğurmamış, neticede hülle evliliklerinin haram olmadığı, hatta dinen onaylanan bir çıkış yolu olduğu şeklinde bir anlayışın yaygınlaşmasına zemin hazırlamış, bu yönde uygulamalar için gerekçe yapılmaya başlanmıştır.<sup>304</sup>

Örneğin, Hanefilere göre zekâtın bir mescid inşasına, bir ölüyü kefenlemeye, ya da ölünün borcunun ödenmesi gibi şeylere sarf edilmesi câiz değildir. Zira bu

---

<sup>300</sup> Salim Öğüt, "Cumhur", İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı *İslâm Ansiklopedisi*, 1993, c. 8, s. 94.

<sup>301</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, c. 5, s. 86.

<sup>302</sup> İbn Âşûr, age., s. 180.

<sup>303</sup> Saffet Köse, "Hiyel", Ankara: DİA., 1998, c. 18, s. 172.

<sup>304</sup> Saffet Köse, "Hülle", İstanbul: DİA., 1998, c. 18, ss. 475-477.

ekole göre zekâtın rüknü, temliktir. Bu da bir yere veya bir ölüye sarfetmekle gerçekleşmez. Fakat bazen yeni bir mescide ihtiyâç duyan bir yer olabilir veya eski bir mescid restore edilmeye ihtiyâç duyabilir. Ya da kefensiz bir ölü ile geride borç bırakarak ölen ve bıraktığı mîrâsı borcunu ödemeye yetmeyen kimseler bulunabilir. Bunlar, gerçek birer ihtiyâçtır. Zekât malından başka bu ihtiyâçları giderecek bir şey bulunmaz ise çözüm nasıl olacaktır? İşte burada bir hileye başvurmuşlardır. Hem zekâtın sahîh olması hem de bir ihtiyacın giderilmesi için çözüm şudur: Kişi, zekâtını bir fakîre verecek, sonra da ondan bu ihtiyâçları karşılmasını isteyecektir. Böylece zekâtı veren kişi zekât sevabını alacak; fakîr de bu iyiliklerin sevabına nail olmuş olacaktır.<sup>305</sup> Böyle bir hileye sığınmışlardır. Çünkü mezhebe sıkı sıkıya bağlılık, fi sebilillah kavramının alanını çok geniş tutan ve ölünün borçlarının ödenmesini ğârimin/borçlular kavramı içine alan Mâlikîlerin ve diğerlerinin görüşünü tercîh etmeye mâni olmuştur.<sup>306</sup>

Hilenin en çok kullanıldığı sahalardan birisi hülledir. Bunun ortaya çıkma nedeni, maslahatı sağlamak için konan hükmün mefsetet doğurmaya başlamasıdır. Şöyle ki, Hz. Ömer'in hilâfetine kadar kadının bir temizlik dönemi içerisinde yapılan talâklar sayısı ne olursa olsun bir talâk kabul edilirken kural olarak erkeğe ait olan boşama hakkının bir tehdit vasıtası şeklinde mübalağalı sayı ve ifadelerle kullanılmaya ve kadınlar da bundan zarar görmeye başlayınca Hz. Ömer ashâbla istişâre ederek aynı anda yapılan üç boşamayı hukuken üç boşama olarak geçerli saymıştır. Bu ictihâdî hüküm daha sonra dört Sünnî mezhep imâmı dâhil fakîhlerin çoğunluğu tarafından gerekçeleri kısmen farklı da olsa benimsenip yürürlükte tutulmuştur.

Henüz hülleciliğin yerleşmediği İslâm toplumunda Hz. Ömer'in bir defada verilen üç talâkı üç sayma tedbîri maksâd için yeterli iken zamanla yeterli olmamaya başlamış; kadını korumak için konan hüküm kadına zulmedilmesine sebep olan hülleciliğe dönüşmüştür. Zira aile hayatına son veren talâk hakkının kızgınlık vb. sebeplerle fevrî olarak kullanılması ve bir anda hukukî neticeler doğurması çok defa evlilik birliğini devam ettirmek isteyen tarafları zor durumda bırakmış ve hülle de

---

<sup>305</sup> Yusûf Karadâvî, *Fıkhü 'z-Zekât*, Beyrût 1981, c. 2, s. 839.

<sup>306</sup> Karadâvî, *Evrensellik-Süreklilik*, s. 106.

âdeta bu sonucu aşmaya yarayan bir çare olarak yaygınlık kazanmıştır.<sup>307</sup> Bunu gören bazı fukahâ, tekrar asli hükme dönmenin lüzûmunu ifade etmeye başlamışlardır.<sup>308</sup>

Hüllerin İslâm toplumlarında belli ölçüde de olsa yaygınlık kazanmasını İslâm'ın böyle bir işlemi câiz görüp tavsiye etmesi şeklinde değil diğer toplumlar gibi İslâm toplumunda da zaman zaman bu tür ihlâl ve istismarların olabileceği şeklinde açıklamak ve bu tür gelişmeleri fertlerin dinin emir ve yasaklarına uymada gösterdikleri şahsî zaafa bağlamak daha yerindedir. Ancak aile hukuku alanında klasik doktrinde hâkim telakkilerin, özellikle de boşama hakkının kocaya tahsîsi, bu hakkın kullanımının ferdî tercih niteliğinde görülüp yargı denetimine fazla açılmayışı, boşamanın gerçekleşmesinde şeklî unsurların ön planda tutulması gibi tercihlerin âdeta kanuna karşı hile niteliğindeki hülleyi beslediği ve onun yaygınlaşması için uygun bir zemin oluşturduğu da söylenebilir.<sup>309</sup>

İbn Haldûn, hilenin ortaya çıkmasının altında yatan esas nedenin müstebit yöneticiler olduğunu söylemektedir. Şöyle der: “Yönetici sert olur da halkı ağır cezâlara çarptırırsa ve halkın kimsenin bilmediği suç ve kusurlarını arar bulur ise o zaman halk korkuya kapılır; yalan ve hile yollarını kullanarak bu cezâlardan kurtulmak ister.”<sup>310</sup> Bu nedenle halk, siyâsetin ve müstebit idârenin takibinden kurtulmak için, özellikle zekât, nikâh, talâk, yemin ve şuf'a gibi konularda dolambaçlı yollara sapmak zorunda kalmıştır.<sup>311</sup>

Haccâc b. Yûsuf'un takibinden kurtulmak için en-Nehaî, kendisini ziyarete gelenlere şöyle bir tenbihte bulunmuş: “Eğer benim nerede olduğum konusunda yemin etmeniz istenirse, bilmediğinize dair yemin edin. O anda siz, benim evdeki yerimi, nerede oturup kalktığımı bilemezsiniz. Onun için doğru söylemiş olursunuz.” Serahsî, zulme uğradığı için en-Nehaî'nin böyle bir çıkış yolu bulduğunu söyler.

---

<sup>307</sup> Köse, “Hülle”, c. 18, ss. 475-477.

<sup>308</sup> İbn Kayyım, *İ'lâmu'l- Muvakkîn*, 3/30.

<sup>309</sup> Köse, “Hülle”, c. 18, ss. 475-477.

<sup>310</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 149.

<sup>311</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, c. 2, s. 34; Köse, *Kânûna Karşı Hile*, s. 114.

Binaenaleyh O'na göre, haksızlığa uğrayan kişiden yemin talep edilirse niyetine başka bir şey olarak yemin etmesi halinde herhangi bir şey gerekmez.<sup>312</sup>

Burada işaret edilmesi gereken önemli nokta, İslâm hukûçularının hileyi câiz olan ve olmayan şeklinde iki kategoride değerlendirdikleridir.<sup>313</sup> Binaenaleyh hiyel, meşrû vasıtalar kullanarak meşrû sonuçlara ulaşmak; gayr-ı meşrû vasıtalarla gayr-ı meşrû sonuçlara ulaşmak; gayr-ı meşrû vasıtalarla meşrû sonuçlara ulaşmak ve meşrû vasıtalar kullanarak gayr-ı meşrû sonuçlara ulaşmak gibi farklı durumlar için kullanılmaktadır.

Zekâtın azaltacağını düşünerek birikmiş parayla ticâret yapmak veya zekât nisabına mâlik olan birinin senenin dolmasına yakın kendisine haccı vâcib kılarak malını nisap altına düşürmesi gibi meşrû vasıtalarla meşrû sonuçlara ulaştıran hileler câizdir. Çünkü bunlarda bir hükümden başka bir hükme intikâl edilmiş, bir gaye kaldırılmışsa başka bir gaye meydana getirilmiştir. Kendisinden vazgeçilen hükümden daha hafif meşrû bir hükümü işleyerek meşrû bir işin iptali için başvuru hileler de câizdir. Abdestte ayakları yıkamamak için mest giymek, sıcak ve uzun günlerde oruç tutmamak için yolculuğa çıkarak orucu serin ve kısa günlerde kazâ etmek bu türe örnektir.

Namaz kılmamak için içki içip namaz vaktinde sarhoş bulunmak, zekât vermemek için senenin dolmasına bir gün kala malını birine hibe edip ertesi günü hibe ettiği kişiden geri almak gibi hukûkun gayesini tamamen ortadan kaldıran ve onun yerine başka bir hukûk gayesini ikame eden hileler gayr-ı meşrû vasıtalarla gayr-ı meşrû sonuçlara ulaştıran hilelerdir. Başkasının bıçağını çalmak suretiyle kendi hayvanını kesmek, gayr-ı meşrû vasıtalarla meşrû sonuçlara ulaştıran bir hiledir. Bey'u'l-îne ve hülle ise meşrû vasıtalar kullanarak gayr-ı meşrû sonuçlara ulaştıran<sup>314</sup> hilelere örnektir.

---

<sup>312</sup> Serahsî, *Mebûsât*, c. 30, ss. 214-215.

<sup>313</sup> Köse, *Kânûna Karşı Hile*, ss. 265-269.

<sup>314</sup> Köse, "Hiyel", c. 18, s. 171-172; İbn Âşûr, age., ss. 183-188.

## 2. 6. SİVİL VE RESMÎ ÇABALAR

Fikhî öğretiler hem sivil hem de resmî çabalar neticesi üretilmiş bilgilerden oluşmaktadır. Zira fikhî ahkâmın oluşmasını ve işlevselliğini sadece sivil bir ilmî çaba veya sadece müeyyide gücü olan resmî bir norm olarak bakmak fikhî ahkâmın oluşumundaki dînî ve psiko-sosyal gerçekliği gözden kaçırmaya sebep olacaktır.

Fıkıh evveleminde sivil bir çabanın ürünü, bir hukûkçular hukûku iken; devlet anlayışının yerleşmesiyle birlikte hukûk, merkezî devlet tarafından üretilmeye başlanarak büyük oranda siyâsetin bir fonksiyonu hâline gelmiştir.<sup>315</sup> Binaenaleyh fıkıh devirleri ile ilgili tasnif, sivil gayretin hâkim olduğu nübüvvet ve sahâbe dönemi ile Emevî, Abbâsî, Selçuklu, Eyyûbî, Memlûk, Fâtımî, Endülüs ve Osmanlı şeklinde yapılmıştır. Fakat böyle bir tasnifle, belli bir süreçten sonra tamamen siyasi gücün güdümüne girmiş bir fıkıh kastedilmemektedir. Zira fukahâ, genel olarak siyâsî gücün nüfuzundan kendisini korumasını bilmiştir. Bazı fukahânın, yöneticilerin hukuka uymayan bazı tutumlarını meşrûiyet kazandırmamak için kendilerine yapılan kadı'l-kudatlık gibi resmî görev teklîflerini reddetmeleri<sup>316</sup> bunun kanıtlarından biri gibi durmaktadır. Ancak Abbâsîler dönemine gelindiğinde kadılık müessesinin ihdâsından sonra resmî ve sivil içtihatlar şeklinde ahkâma çifte meşrûiyet kazandırıldığını söyleyebiliriz.<sup>317</sup>

Şehirlerde Mevâlî'nin oluşturduğu fikhî, sivil karakterli fıkıh olarak tanımlamak gerekecektir. Zira Şam'da Emevîler, idârî eylemlerini, Kur'ân'ı ve Sünnet'i, tayîn etmiş oldukları müşâvirleri ve memurları vasıtasıyla kendilerine göre yorumlamaya başlayınca, o dönemin otorite ilim adamları bunun karşısında yer almış ve Emevîlerin idârî tatbikatına karşı İslâmî sivil muhâlefeti temsil etmişlerdir.<sup>318</sup> Ulemânın yaptığı işlem, devlet otoritesinden bağımsız olarak hatta ona muhâlif olarak dînin ana kaynaklarını referans alarak insan davranışlarına yönelik beşerî ve mahallî bilgiler üretmekten ibarettir. Sivil fıkıh, herhangi bir idâreye ve otoriteye

---

<sup>315</sup> Wael Hallaq, *İslâm Hukûkuna Giriş*, (Çev. Necmettin Kızılkaya), İstanbul: Pınar Yayınları, 2017, s. 135-177.

<sup>316</sup> Köse, *İslâm Hukûkuna Giriş*, ss. 63-64.

<sup>317</sup> Karaman, *İslâm Hukûk Târîhi*, s. 160.

<sup>318</sup> Joseph Schacht, *İslâm Hukûkuna Giriş*, (çev. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener), Ankara: yy., 1986, s. 44.

değil, idâre bu fıkha uymakta ve toplum bu fıkha göre amel etmektedir. Fukahâ bu devirde yöneticileri ve uygulamalarını denetlemekte, fıkha uymayan tasarrûfları olursa buna karşı çıkmaktadır. Bu devirde fukahânın otoritesi son derece egemendir.<sup>319</sup>

Fukahâ'nın ictihâdları, genellikle sivil platformda tartışılan; “kavl”, “rey” ve “mezheb” şeklinde tabir edilen sivil bir dildir.<sup>320</sup> Kadılık müessesesi ise, resmî karakterli; teâmüle dayanan hakemlik ise sivil karakterlidir. Kadılığın hükmü icbâr edici iken hakemliğin hükmü tavsiye mahiyetindedir.<sup>321</sup> Netice itibâriyle hakemlik müessesinin, sivil karakterli olarak müfîliğe; resmi karakterli olarak da kadılığa dönüştüğü söylenebilecektir. Resmî karakterli fıkıhla fukahânın, devlet ricâli karşısında edilgen bir konuma düştüğü tabîi olarak kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Hukuk ve siyasetin ikisi de beklenmedik ve istenmedik şeylere karşı fert ve toplumu koruma, onların maslahatlarını sağlayıp zararlarına olanı defetme amacındadır.<sup>322</sup> Siyâsî iktidar, dönüştürebilme kapasitesini elinde bulundurduğundan toplum düzeninin şekil almasında birinci derecede etkilidir.<sup>323</sup> Fıkıh da toplumun biçime sokulduğu, sevk ve idaresinin sağlandığı kâmû gücü olduğu için bu iki erk erbâbî arasında olumlu veya olumsuz bir ilişki olmuştur.

Siyâset ile fıkıh/fakîh ilişkisine ve neticelerine dâir birkaç örnek vereceğiz. Örneğin İmâm Mâlik, yöneticilerle çok görüşmesini eleştirenlere: “Eğer ben idarecilere bu kadar sık gidip gelmeseydim, Medîne’de kendisiyle amel edilen bir Peygamber sünneti kalmazdı”<sup>324</sup> cümlesiyle cevap vermiştir.

İlk ayrılıkların siyaset etrafında çıktığı ve bunun da ekolleşmeyi başlattığı malumdur. Bilindiği gibi Hz. Osman döneminde yönetimden hoşnutsuzluklar başlamış, halîfe katledilmiş; Hz. Ali döneminde iç savaşlar meydana gelmiş ve

---

<sup>319</sup> Hayreddin Karaman, *İslâm Hukûk Târîhi*, s. 160.

<sup>320</sup> Bardakoğlu, “Fıkıh Sorun mu Üretir, Çözüm mü?”, s. 171; *Müslümanlığımızla Yüzleşme*, ss. 346-347.

<sup>321</sup> Schacht, *İslâm Hukûkuna Giriş*, s. 34-36.

<sup>322</sup> Haviland, age., s. 579.

<sup>323</sup> Robert Lavenda vd., *Kültürel Antropoloji: Temel Kavramlar*, 2. bs., (çev. Dilek İşler, Onur Hayırlı), Ankara: Doğubatu, 2019, s. 193; Vecdi Aral, *Hukûk Felsefesinin Temel Sorunları*, İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992, ss. 137-144.

<sup>324</sup> Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, c. 2, s. 96.

neticede itikâd ve fıkha tesir eden Şia ve Havâric gibi fırkalar doğmuştur.<sup>325</sup> Zira dinsel ve siyâsal kutuplaşmalar, dayanışma duygusunu yok eder ve bölünmeleri kışkırtır.<sup>326</sup>

Emevîlerin son döneminde ortaya çıkan mu'tezile mezhebi, Emevîler tarafından muhâlefet veya destek kabilinden bir tepkiyle karşılaşmazken, Abbâsîler döneminde Halîfe Me'mûn'dan itibâren büyük bir destek bulmuştur. Me'mûn, mu'tezilîlerle sıkı ilişkiler kurarak onları kendisine yaklaştırmış, devlet erkânını mu'tezilîlerden seçmiş ve mu'tezilî düşünce, ulemâyâ zorla kabul ettirilmeye çalışılmıştır.<sup>327</sup> Yine aynı dönemde Halîfe Mansur, verdiği vazifeyi kabul etmeyen Ebû Hanîfe'nin bu tutumunu, yönetime muhâlefet olarak yorumlamış ve onu kırbaçlatmıştır.<sup>328</sup> Hârûn Reşid ile Ebû Yûsuf hep beraber bulunmuşlar ve O, bu dönemde Kitâbu'l-Harâc'ı yazmıştır.<sup>329</sup>

Süfyânu's-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, Abdullah b. el-Mübârek, Ebû Amr el-Evzâî, Abdurrahman b. Ebî Leylâ, Leys b. Sa'd, Dâvud b. Ali, Ebû Sevr ve İbn Cerîr et-Taberî'nin mezhebi gibi birçok mezheb yöneticilerden destek bulamadığı için yok olup gitmiştir.<sup>330</sup> İbn Hazm'a göre; "Hanefilik, Meşrik'ta; Mâlikîlik, Endülüs'te başlangıçta riâset ve sultanla yayılmıştır." Abbasî devleti, Hanefiliği benimsemiş ve kazâ, Ebû Hanîfe'nin mezhebine göre yürütülmüştür. Abbasîler zamanında Hanefilik, Mısırda yayılmışken Fâtimîler, Mısır'ı işgal edince Mısır'da İsmâîlîliği yayıp Abbâsî devletinin mezhebi olan Hanefiliği yasaklamışlardır. Şâfîlik, Mâlikîlik ve Hanbelîliğe ise müsâmaha göstermişlerdir. Mısır'a Osmanlılar hâkim olunca kazâ-i işleri Hanefiliğe hasretmişler ve Hanefilik yöneticilerin mezhebi olmuştur. İlim ehlinin çoğu, kazâ işlerine bakmak için Hanefiliğe rağbet ettiğinden Hanefilik kırsal

---

<sup>325</sup> Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. ebî Bekr el (ö. 548), *el-Milel ve'n-Nihal*, Kâhire: Muessesetu'l-Halebî, ty., c. 1, s. 115; Ebu'l-Vefa et-Teftâzânî (ö. 1930-1994), *Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri*, (trc., Şerafettin Gölcük), İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980, s. 44.

<sup>326</sup> Özbudun, age., s. 343.

<sup>327</sup> Muhammed b. Ahmed Ebû Zehra, (ö. 1394/1974), *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye fi's-Siyâse ve'l-Akâid ve Târîhu'l-Mezâhibi'l-Fikhîyye*, Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts., ss. 125-126.

<sup>328</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, c. 2, s. 43, 89.

<sup>329</sup> Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, ss. 201-203.

<sup>330</sup> Bak., Köse, *İslâm Hukûkuna Giriş*, ss. 192-198.



bölge ehli arasında yayılmamıştır.<sup>331</sup> Emevîler Endülüste Mâlikî mezhebini yaymak için; Eyyûbîler Şâfîliği, Suudlular, Habelîliği yaymak için çalışmışlardır.<sup>332</sup>

Siyasetin amelî uygulamalara olan etkisini gösteren son bir örnek olarak da Şîi Fâtîmîler'in uygulamalarını vermek istiyoruz. Fâtîmîler döneminde, bütün devlet memurlarından Şîiliği kabul etmeleri şart koşulmuş; hutbelerde ehl-i beyt başta olma üzere Şîilere dua edilmesi, Hz. Ali dışındaki diğer üç halîfe ile Emevî, Abbâsî halîfelerine ve Hz. Ali'nin imâmete en layık olduğunu dile getirmeyen herkese lanet okunması emredilmiştir. Amr b. el-Âs Camii'nin duvarları, Fâtîmîlerin şîârı olan yeşil renge boyanmış, hatiplerin Abbâsîlerin remzi olan siyah kıyâfet giymesi yasaklanarak Fâtîmîlerin remzi olan beyaz kıyafet giymeleri istenmiştir.<sup>333</sup>

Netice olarak diyebiliriz ki, yönetimlerin el değiştirmesi ile oluşan siyâsî ve ictimâî yapı, fikrî ve ilmî yapıyı dolayısıyla fikhî yapıyı yani sivil fıkıh inşâsını etkileyen en önemli faktörlerden biri olmuştur. Zira yönetime gelen her sultanın kazâ, tadrîs ve iftâ gibi görevlere kendi amaç ve hedefleriyle uyumlu kimseleri getirmesi, idârecilerin kendi mezheb ve ideolojik görüşlerini halk nezdinde yaymaya çalışmaları sivil ilmî anlayışa büyük etki yapmıştır.

## 2. 7. SIYÂSET-İ ŞER'ÎYYE

Siyaset-i şer'îyye kavramı etrafında söylenenler, ahkâmdaki psiko-sosyal gerçekliği görmek açısından önemlidir. Zira dindarlığın zayıflaması, genel ahlâkın bozulması ve istismarların artması karşısında hukûkun katı bir şekilde uygulanması adâleti gerçekleştirmede etkisiz ve çaresiz kalınca, âlemin bekâsı ve nizâmı, ümmetin maslahatı için devlet başkanına ve yargıya şeriatın düzenlediği konular dışında ilâve düzenleme yapma, ara çözümlere başvurma veya ilâve düzenlemeler yapma yetkisi verilmesi ihtiyacıyla karşılaşmıştır.

Siyâset-i şer'îyyenin amacı adâletin gerçekleştirilmesi, haksızlığın yapanın yanına bırakılmaması, hakkın hak sahibine ulaştırılması, kimsenin haksızlığa uğratılmaması ve kâmû yararının sağlanması şeklinde özetlenebilir.

---

<sup>331</sup> Eşkar, *age.*, s. 161.

<sup>332</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, 448.

<sup>333</sup> Bozdaş, *age.*, s. 189-190.

İslâm hukûkunun esneklik özelliği ile devlet başkanı, hâkim ve bunlara bağlı yönetim kademeleri ile ictihâd ehline siyâset-i şer'îyye adıyla Müslüman toplumu yönetme yetkisi verilmiştir. Müctehîdlerin re'yi genel olarak ictihâd ve bir bakıma bunun açılımı olmak üzere kıyâs, istihsân, istislâh isimlerini alırken devlet başkanının ve yetki verdiği bazı devlet görevlilerinin re'yi siyâset adını almaktadır. Siyâset-i şer'îyye kavramı, kâmû otoritesini temsil eden yöneticilerin naslarda bulunmadığı gibi nasların uygulama alanını genişletmede genel kabul görmüş yöntemlerle de ulaşılamayan zecrî tedbirler alma ihtiyacını hissetmeleriyle ortaya çıkmaya başlamıştır. Hanefî literatüründe yer alan *ağırlaştırılmış şer, şer'î hükmü bulunan bir suçun cezâsını fesadı ortadan kaldırmak amacıyla ağırlaştırmak*<sup>334</sup> gibi tanımlar, siyâset-i şer'îyyenin daha çok cezâ hukûku alanına ilişkin olarak ortaya çıktığını gösterir. Bu kullanımıyla siyâset, ta'zîre yaklaşır. Hatta siyâset ile ta'zîrin eş anlamlı olduğunu düşünen Hanefîler vardır.<sup>335</sup>

Hiz. Peygamber'in tasarrûflarının gruplandırılmasında, "Hiz. Peygamber'in devlet başkanı sıfatıyla yaptığı tasarrûflar" diye bir başlık bulunması ve onun bu kapsamdaki tasarrûflarının sâbit ve kalıcı olmayıp sonraki devlet başkanlarının irâdelerine göre yeniden belirleneceğinin belirtilmesi, siyâsete yer açma düşüncesinden ibarettir. Şu örnekler Hiz. Peygamberin siyâseten yaptığı uygulamalara misal olarak verilmiştir: Hiz. Peygamber, şüphe üzerine kişiyi hapsetmiş<sup>336</sup>, yine sanığın üzerinde bazı kuşku izleri ortaya çıkınca şüphe üzerine cezâlandırmıştır.<sup>337</sup> Hiz. Peygamber ve ondan sonra halîfeleri, ganimetten mal aşıran askeri ganimet hissesinden mahrum etmiş ve malını yakmışlardır.<sup>338</sup> Hiz. Peygamber cumayı ve cemâati terk edenlerin evlerini yaktırmaya azmetmiş<sup>339</sup>; el kesme cezâsını gerektirmeyecek tipte hırsızlık yapanı, çaldığı şeyin iki katını ödeterek cezâlandırmış, ayrıca ibret ve terbiye maksadıyla sopalatmıştır.<sup>340</sup> Yitiği sahibinden

---

<sup>334</sup> İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, c. 4, s. 15.

<sup>335</sup> H. Yunus Apaydın, *Siyaset-i Şer'îyye*, İstanbul: DİA., 2009, c. 37, ss. 299-301.

<sup>336</sup> Ebû Dâvûd, Akdiye 22; Tirmizî, Diyât 20.

<sup>337</sup> Müslim, Tevbe 11.

<sup>338</sup> Ebû Dâvûd, Cihâd 133.

<sup>339</sup> Müslim, Mesâcid 42; Buhârî, Ezân 29.

<sup>340</sup> Ebû Dâvûd, Hudûd 3; Nesâî, Kat'us-Sârik 12.

saklayan kişiye, yitiğın iki katını ödetmiştir.<sup>341</sup> Zekât vermeyenler hakkında şöyle demiştir: ondan hem zekâtını hem de malının yarısını alacağız.<sup>342</sup> Önceleri şarap küplerinin ve içlerinde harâm et pişmiş kapların kırılmasını emretmiş<sup>343</sup> daha sonraları ise kırma işini iptal edip yıkanmasını emretmiştir.<sup>344</sup> Üç dört kez cezâsını çektiği halde tekrar alkollü içki içenin öldürülmesini emretmiştir.<sup>345</sup> Hz. Peygamber münâfıkları yakînen bildiği halde “insanlar Muhammed adamlarını öldürüyor”<sup>346</sup> şeklinde aleyhte propaganda yapmasınlar diye onlara dokunmamıştır.

İbn Âbidin der ki: İşlenen bütün suçlarda siyâset-i şerîyyeyi uygulamak Hanefilerce câizdir. Bu konuda yetki devlet başkanına aittir. Mesela kâfir olduğuna hükmedilmemiş dahi olsa İslâm inançlarına ters, bozuk ve sapık fikirlerinin yayılmasından korkulan bidatçinin ölüm cezâsına çarptırılması böyledir. Fukahâ, homoseksüel, hırsız, canî ve bidatçi kimselerin suçları tekerrür edecek olursa bunların öldürülmeleri siyâseten helâldir derler.<sup>347</sup>

Siyâset-i şer’îyyeye, hukûkun genel kabul gören kural ve yöntemleri çerçevesine dâhil edilmesi zor veya imkânsız görünen bazı rivâyetleri izâh etmek veya ilk dönem uygulamalarını temellendirmek gibi bir işlev de yüklenmiştir. Meselâ livâtayı mahiyet olarak zinâdan farklı gören fakîhler bu suça zinâ için öngörülen cezânın değil ta’zîr cezâsı verilmesi gerektiği kanaatindedir. Ancak ta’zîr cezâsının had cezâsı miktarına ulaşmayacağı kuralıyla bir hadîste livâta yapanlar için ölüm cezâsının öngörülmüş olması ve sahâbenin de bu yönde görüş bildirmesi arasındaki uyumsuzluğu gidermek üzere bu cezâ sonrakiler tarafından siyâseten verilmiş bir hüküm olarak değerlendirilmiştir.

Zinâ eden bekârlara Kur’ân’da öngörülen celde cezâsına Hz. Peygamber’in ilâve ettiği sürgün cezâsı da Hanefiler tarafından siyâsete hamledilerek açıklanmıştır. Yine ilgili hadîslerden hareketle kadınların gerek savaş esnasında gerekse dinden

---

<sup>341</sup> Ebû Bekr Abdurrazzâk b. Hemmâm es-San’ânî, (ö. 211), *el-Musannef*, Hind: el-Meclisu’l-İlmî, Beyrût: el-Mektebu’l-İslâmî, 1403, c. 9, s. 302.

<sup>342</sup> Ahmed, Müsned, c. 5, s. 2, 4.

<sup>343</sup> Tirmizî, Buyû 58.

<sup>344</sup> Buhârî, Zebâih ve’s-Sayd, 14; Müslim, Cihad ve Siyer 43.

<sup>345</sup> Abdurrezzak, c. 7, s. 380; Ahmed, Müsned c. 4, s. 93, 97; Ebû Dâvûd, Hudûd 28; Tirmizî, Hudud 15.

<sup>346</sup> İbn Hanbel, Müsned, c. 3, s. 352; Müslim, Zekât 142.

<sup>347</sup> İbn Âbidîn, *Reddu’l-Muhtâr*, c. 4, s. 15.

dönmeleri durumunda öldürülmeyeceğini kurala bağlayan Hanefiler, Hz. Ebû Bekir'in bu kurala uymayan bazı uygulamalarını ve Hz. Ömer'in yalancı şahitlik yaptığı anlaşılan bir kimseye kırk değnek vurdurup yüzünü siyaha boyattığı ve teşhir ettirdiği yönündeki rivâyeti de “alâ tarîkı's-siyâse” diyerek siyâsete hamletmişlerdir. Siyâset-i şer'îyye, kânûn boşluklarının doldurulmasında başvuru olan rasyonel bir ilkedir. Bu özelliği fukahâyâ, başka kültürlerdeki yararlı düzenlemelerden yararlanma imkânını vermiştir.<sup>348</sup>

Hz. Ömer, şarap yapılan evleri ve şarap satılan köyü yaktırmış<sup>349</sup>, boşandıktan sonra iddeti dolmadan evlenen kadına bu kocanın ebediyen harâm olduğunu hükmetmiştir. Hz. Ömer bu hükmü ile başka kadınların da aynı yola başvurmalarını önlemek istemiştir. O'nun bu uygulaması, “Kim bir şeye vaktinden evvel kavuşmak isterse o şeyden mahrum edilmekle cezâlandırılır” kâidesi ile uyulmaktadır. Hz. Ömer'in üç talakı bir anda yapan kişilere üçünü de geçerli sayma yönündeki şiddetli tavrı da böyledir. Çünkü onlar, düşünüp taşınarak dikkatle yapmaları gereken bir işte aceleci davranmışlardır.<sup>350</sup> Hz. Osman, derlenen resmi mushaf dışında diğer Mushafları yaktırmış<sup>351</sup>, Hz. Ali'nin kendisine “Sen Allahsın!” diyen zındıkları, “gördüm ki işler çığırından çıkıp vahimleşmiş; çağırdım Kunber'i ve tutuşturdum ateşi” diyerek hendeklerde yaktırmış<sup>352</sup> ve Hz. Ömer, kadınların kendisi yüzünden fitneye düştüğü Nasr b. Haccâc'ı sürgüne göndermiştir. Hz. ömer içki içene uygulanan 40 değneklik cezâyı artırmış, buna bir de sürgün cezâsı eklemiştir.<sup>353</sup>

Bütün bunlar gösteriyor ki, siyâsetin geniş bir uygulama alanı vardır. Mâlî, medenî, bedenî ve bütün tazir cezâları siyâsetin bir bölümüdür. Cezâyı ağırlaştırmak da siyâsetin bir parçasıdır. Aynı şekilde hafifletmeyi ve kaldırmayı gerektirecek sebeplere bağlı olarak bazen cezâların hafifletilmesi, ertelenmesi veya hepten kaldırılması da söz konusu olabilir. Kimi zaman da bazı mubâhların sınırlandırılması veya mendubların bir süre için zorunlu kılınması veya toplum menfaatinin gerektirdiği bir başka şeklin benimsenmesi tarzında olabilir. Hâkimlerin siyâset/ta'zîr

---

<sup>348</sup> Apaydın, “Siyâset-i Şer'îyye” c. 37, ss. 299-304.

<sup>349</sup> Abdurrazzak, c. 6, s. 77; İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 5, s. 42.

<sup>350</sup> Müslim, Talâk 2.

<sup>351</sup> Buhârî, Fezâilu'l-Kur'ân 3.

<sup>352</sup> Buhârî, Bâbu'l-Cihâd ve's-Siyer 145, İstîtâbetu'l-Murteddin, 2.

<sup>353</sup> Müslim, Hudûd 8; İbn Kayyım, *Turuku'l-Hukmiyye*, s. 16.

konusunda kötülerin kötülüklerini ortadan kaldırmak için hapis cezâsını uzatmak, cezâyı ağırlaştırmak, talak ve başka şeyler üzerine yemin ettirmek gibi pek çok yetkileri bulunmaktadır.<sup>354</sup>

### 2. 7. 1. Siyâseten Verilen Hükümlerin Çeşitleri

Hükümlerin konuluşunda ve ahkâmın yürürlüğünün sağlanmasında çeşitli psiko-sosyal durumlar göz önünde bulundurularak hüküm olması gerekenden farklı konulmuş veya ihtiyâca binâen değiştirilebilmiştir.

Yeni hüküm koymak veya mevcut hükümlerdeki kânûni boşlukları doldurmak için iktibâs/takrîr, ıskât, tenkîs, ibdâl, takdîm, tehîr, terhîs, tağyîr, kısıtlama, askıya alma, genişletici ve daraltıcı yorum, kavram değişmesi, eski hükümlere geri dönme, tercih, kolaylaştırma, zorlaştırma, tedric, zayıf kaville amel, âmme velâyetinin sorumluluk alanını genişletme, hürriyetleri kısıtlama, efdali belirleme, cezâların artırılması, eksiltilmesi, değiştirilmesi, telfik, şâz görüşle amel, hileye başvurma ve kânûnlaştırma gibi çözüm odaklı uygulamalar yapılmıştır.

Başlangıçta konulmuş olan hüküm, duyulan ihtiyâç üzerine kâmû menfeâtini temin maksâdıyla tağyîr edilmiştir. Örneğin cemâatle namaz, oruç ve hacc belirli özürlerden dolayı ıskat edilmiş; yolculuk veya savaş gibi durumlarda namaz tenkîs edilmiş, hasta veya mazeretli olana namazdaki bazı hareketleri yapmama/tenkîs ruhsatı verilmiş; abdest ve gusle teyemmüm, namazı ayakta kılmak yerine oturarak, yaslanarak veya imâ ile kılmak gibi bedeller getirilmiş; Hz. Ömer, hicivleriyle meşhûr şair Hutay'a Müslümanlara dil uzatmaması için üç bin dirhem ödeme yaparak onu zekât fonu ile satın almıştır.<sup>355</sup> İkindinin öğle vakti kılınması, yılı dolmadan zekâtın, yemini bozmadan önce keffâretin verilmesi gibi takdîmler; akşamı yatsı vaktinde kılma, ramazan orucunu sonra kazâ etme gibi tehirler meşrû kılarak kolaylaştırma cihetine gidilmiştir.

---

<sup>354</sup> İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, c. 4, s. 15; Karadâvî, *Evrensellik- Süreklilik*, ss. 51-52.

<sup>355</sup> İbn Kudâme, *Muğni*, c. 2, s. 666; İbnu'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, c. 2, s. 966; Mâverdî, Ahmed b. Muhammed (ö. 450/1058), *Ahkâmu's-Sultâniyye*, (trc. Ali Şafak), İstanbul 1976, s. 135; Buhârî, *Megâzî* 56, *Humus* 19; Müslim, *Zekât* 139; Tirmizî, *Zekât* 29-30; Nesâî, *Zekât* 79.

Siyâseten konmuş olan hükümlerin bir kısmı geçici bir kısmı da ebedîdir. Örneğin, Allahtan başkası adına kesilen hayvanın yenmemesi<sup>356</sup> ebedî bir hükümdür. Allahtan başkası adına kesilen hayvanın harâmılığı mutlak olup canın helâki gibi bir zarûret durumu olmadığı sürece zaman ve mekâna göre değişmez. Böyle bir yasağın ihlâlîne izin verilmemiştir; çünkü bu, ötekinin dînini ve inancını benimsemek veya onları memnun etmeye çalışmaktır. Allah bir yıl biz sizin dîninize uyalım bir yıl da siz bizim dînimize uyun diyen müşriklerin talebini reddetmiştir.<sup>357</sup>

Kıblenin Kudüs olarak belirlenmesi<sup>358</sup>, iktisâdî güvenliği temini için harâm aylar düşüncesine belli bir süreliğine uyulması<sup>359</sup>, Müslüman kadınların azlığı, cihad, ticâret, tebliğ gibi meşguliyetlerle Müslüman erkeklerin kendi yurtlarından ayrı kalmaları ve akrabalık bağı kurularak diğer din mensupları arasında dînî yayılmasına çalışılması gibi sebeplerle ehl-i kitap kadınlarla evliliğe izin verilmesi<sup>360</sup> ve müellefe-i kulûba zekâtтан pay ayrılması<sup>361</sup>, kılıç zoruyla fethedilmesine rağmen, Mekkenin taksimine gidilmemesi<sup>362</sup> gibi örnekler ise geçici siyâsetle ilgili hükümlerdir.<sup>363</sup> Müşriklerle topyekûn savaşmayı ve buldukları yerde öldürmelerini emreden âyetleri<sup>364</sup>, sadece arap müşriklerine hasretmek de dînî siyâsetin gereğidir.<sup>365</sup> Bedir esirleri hakkında hepsinin boynunun vurulması doğrultusunda görüş belirten Hz. Ömer, dînî-siyâsî bütünlük sağlandıktan sonra aynı tavrı fethedilen ülke halklarına göstermemiş; onlara yeni bir statü belirlemiştir.<sup>366</sup>

Şer'u men kablenâ'nın hukûki delîllerden biri olarak kabul edilmesi ve güzel olan kadim uygulamaların ibka edilip uygulanması da siyâset gereğidir.

---

<sup>356</sup> 2/Bakara 173; 5/Mâide 3; 6/En'âm 145; 16/Nahl 115.

<sup>357</sup> 109/Kâfirun 1-6.

<sup>358</sup> 2/Bakara 143; Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 23.

<sup>359</sup> Muhammed Hamidullah, "İslamdan Önce Mekkenin İktisadi Münasebetleri", (çev. İsmail Cerrahoğlu) Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1961, Cilt 9, Sayı. 1, s. 221.

<sup>360</sup> 5/Maide 5; Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, s. 45.

<sup>361</sup> 9/Tevbe 60.

<sup>362</sup> Ali Şafak, *İslâm Arazi Hukûku ve Tatbikatı*, İstanbul 1977, s. 87.

<sup>363</sup> Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, ss. 48-49.

<sup>364</sup> 9/Tevbe 5, 36.

<sup>365</sup> Ahmet Özel, *İslâm Hukûkunda Milletlerarası Münasebetler ve Ülke Kavramı*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1982, s. 48.

<sup>366</sup> Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 49.

### 2. 7. 2. Âmme Velâyetinin Sorumluluk Alanının Genişletilmesi

Hukûk normlarının uygulanmasını kişilerin emânet ve diyânetine bıraktığı konular, cibillî ve dînî duyguların zayıfladığı veya cehaletin yayıldığı dönemlerde kişilerin yetkisinden alınıp âmme velâyetine havale edilmiş ve devletin çeşitli önlemler almasını gerektirmiştir. Zira bu gibi konulardaki Kur'ânî hitaplar, (evlendirin gibi) çoğul olarak gelmiştir ki uygulama ve denetimin mükelleflere bırakılması anlaşılabilir gibi Müslümanların tümüne yani âmme velâyetine tevdi edilmiş olması da anlaşılabilir. <sup>367</sup>

İslâmın ilk yıllarında suçlular evlerinde veya mescitte tutulurken, suçluluk oranının artması neticesi böylesi kişilerin organize hareket ederek güç kazanmalarından korkularak hapis hane kurulmuştur. <sup>368</sup> Hz. Ömer döneminde dînî duyguların zayıflaması, cehâletin yaygınlaşması neticesi hisbe teşkilatı kurulmuştur. <sup>369</sup> Muâviye tarafından Mısır kâdılığına getirilen Süleyman b. İtr et-Tuceybî mîrâs tescîl işini başlatmıştır. <sup>370</sup> Abdullah b. Şübrûme, Kûfe'de kadı iken halk arasında davaların çoğalıp, halkın ahlâkının bozulduğunu görünce davalar ve hükümler yazılmaya başlamıştır. <sup>371</sup>

### 2. 7. 3. Tenfiz ve Tanzîme Yönelik Düzenlemelerin Yapılması

Hz. Ömer, İslâm'daki sosyal dayanışma ve devlet başkanının halkından sorumlu olması ilkesini uygulama bağlamında önceleri sütten kesilen her çocuğa devlet hazinesinden maaş bağlamıştır. Fakat annelerin, çocuklarının bu maaştan istifade edebilmesi için onları vaktinden önce sütten kestikleri müşahede edilince bu uygulamadan vazgeçilmiş, çocukların yeterince emmesini temin etme sadedinde sütten kesilme şartı kaldırılarak her Müslüman çocuğa maaş bağlanmıştır. <sup>372</sup>

---

<sup>367</sup> İbn Âşûr, age., s. 126-129.

<sup>368</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 671), *el-Câmi li-Ahkâmu'l-Kur'ân*, Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1384/1964, c. 1 s. 357.

<sup>369</sup> İbn Âşûr, age., s. 129.

<sup>370</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, c. 1, s. 86.

<sup>371</sup> Ali Himmet Berkî, *İslâm Şeriatinde Kaza*, Ankara 1962, ss. 59-60.

<sup>372</sup> Karadâvî, *Evrensellik-Süreklilik*, s. 64

Bazen özel bir olay, kendisine benzeyen bütün olayları çözecek genel bir kânûna dönüşmüştür. Örneğin, Hz. Ömer gece denetime çıkmışken bir kadının yalnızlıktan dolayı evinde söylediği ve askerdeki kocasına özlemine dile getirdiği şiiri duyunca kızı Hafsa ile görüşerek evli bir kadının ne kadar kocasızlığa dayanabileceğini sorar. Ondand aldığı dört veya altı ay cevabından sonra orduda bu süreden fazla hiç kimseyi tutmama kararı alır.<sup>373</sup>

Hz. Ömer, ehliyetli sahabîleri devlet yönetiminde istihdâm ederken diyânetlerinden ve mal karşısındaki tavırlarından emin olmadığı kimselerden yazılı mal varlığı beyânnamesi istemiştir. Görevlendirdiği kimselerin mal varlığında aşırı bir artış olduğunda da tamamına veya bir kısmına el koymuştur.<sup>374</sup>

Şer'ân şahsın diyânet ve velâyetine havale edilen birçok konu, bazı gerekçelerle elinden alınarak âmme velâyetine havale edilmiştir.<sup>375</sup> Örneğin 1917 târihli Osmanlı Aile Hukûk Kaararnamesi, oniki yaşını tamamlamamış erkeğin, dokuz yaşını tamamlamamış kızın,-babası veya dedesi tarafından da olsa- evlendirilmesini yasaklamış ve geçersiz saymıştır.<sup>376</sup> Aynı kararname, nikâhın ilanı ve akdin tescîli<sup>377</sup> gibi ek şartlar da getirmiş ve evlenme akdi esnasında kadının, kocasından tek eşli kalmasını şart koşabileceği hükmünü getirmiştir.<sup>378</sup> Normal zamanlarda mubâh olan silah satışı, anarşi döneminde mekrûh sayılmıştır.<sup>379</sup>

## 2. 8. HÜKÜMLERDE TAHFÎF VE TESKÎL

Fıkıh literatüründe hükümler ilgilendirdiği kesim veya uygulanacağı olağan ve olağan dışı durum itibarıyla azîmet ve ruhsat şeklinde iki kategoride ele alınır. Bunlara ilave edilebilecek bir kavram da teskîldir. Azîmet, asıl ve mutlak olan hükümdür. Teskîl ve ruhsat ise azîmette yapılan ağırlaştırmayı ve kolaylaştırmayı

---

<sup>373</sup> Karadâvî, *Evrensellik-Süreklilik*, s. 64.

<sup>374</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 3, s. 307; Takıyuddin Ebû'l-Abbas İbn Teymiyye (ö. 728), *Siyaset*, (trc., Vecdi Akyüz), İstanbul 1985, s.74.

<sup>375</sup> İbn Âşûr, age., s. 128-129.

<sup>376</sup> Madde, 9; Mehmet Akif Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukûku*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1985, s. 245, 271.

<sup>377</sup> Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukûku*, s. 188.

<sup>378</sup> Madde, 38; Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukûku*, s. 215.

<sup>379</sup> Merginânî, *Hidâye*, c. 4, s. 94; İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, c. 5, s. 250.



ifade etmektedir. Teskîl, aralarındaki nüanslara rağmen teşdîd, haraç ve usr kavramlarıyla; ruhsat da tahfif, teysîr ve yusr kavramlarıyla ifade edilebilmektedir.

Azîmet, ‘ilk olarak meşru kılınan ve yapılmasının sebebi ârizî olmayan teklîflerdir’.<sup>380</sup> Diğer bir tanım ise, ‘olağanüstü haller dışında herkes için geçerli olmak üzere vazedilmiş hükümlerdir’ şeklindedir.<sup>381</sup> “Sizden her kim Ramazan ayına şâhid olursa oruç tutsun”<sup>382</sup> talebi, mutlak olarak herkes için geçerli olan bir emir barındırmaktadır. Bu emir, bir olağan durum hükmü olan azîmettir.

### 2. 8. 1. Kolaylaştırma/Tahfif

Kur’ân ve Sünnetteki teklîfi hükümlerde esas alınan ilke, mükelleflerin sorumluluklarını hafif tutmak veya hafifletmek ile talebin uygulanabilirliğinde kolaylık sağlamak şeklinde olmuştur. Bu ilkeler çeşitli âyet ve hadislerde ifade edilmiştir.<sup>383</sup> Tabi ki kolaylık ve hafifletmeden kasıt, hükümlerin hiç meşakkat ihtivâ etmemesi değildir. Teklîfin kendisi az da olsa yapısında meşakkat barındırmaktadır.<sup>384</sup>

Ruhsat, aslî hüküm olan azîmet üzerinden kolaylaştırma cihetinde olağanüstü hallere bağlı olarak konulan geçici hükümlerdir.<sup>385</sup> Asıl hükmü yerine getirmemeyi câiz kılan bir sebep dolayısıyla meşru olan ikinci bir teklîftir<sup>386</sup> diye de tarif edilmiştir. “Sizden her kim Ramazan ayına ulaşırsa oruç tutsun” talebinin devamında, “Sizden her kim hasta veya yolcu olursa sonraki günler sayıyı tamamlasın”<sup>387</sup> şeklinde ikinci bir talep gelmiş ve ilk talepteki mutlaklık, mukayyed hâle dönüşmüştür. Burada teklîf, ârizî sebepler nedeniyle ilk hükümden tahfif cihetinde getirilen olağanüstü durum hükmü olan ruhsattır.

---

<sup>380</sup> Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, s. 56.

<sup>381</sup> Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 89.

<sup>382</sup> 2/Bakara 185.

<sup>383</sup> Bak., 2/Bakara 185, 256; 4/Nisa 28; 5/Maide 6; 6/En’âm 157; 7/Araf 52, 157; 17/İsra 82; 22/Hac 78; 33/Ahzab 38; Buhârî, Vudû 58, Menâkıb 23, Edeb 80, İman 13, 29, İlim 11, Ahkâm 22, Meğâzî 60, Cihad 164; Müslim, Fezail 77-78, Cihat ve Siyer 4, 5, 7; Ebû Dâvûd, Edeb 4, 17, Tahâret 136; Muvatta, Husnu’l-Huluk 1; Nesâî, İman 28, Taharet 44; Tirmizî, Taharet 112

<sup>384</sup> Yaman ve Çalış, *age.*, s. 203; Rifat Uslu, “İslam Hukûkunda Kolaylık Prensibi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt 8, Sayı 36, 2015, s. 479-494.

<sup>385</sup> Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 89.

<sup>386</sup> Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi*, s. 56.

<sup>387</sup> 2/Bakara 185.

Tahfif ise sonradan gelen hükmün, ilk gelen hükme nispetle daha kolay ve hafif olduğu durumları ifade etmektedir.<sup>388</sup> Tahfif, ağırlaştırmanın (teskîl) hilâfidir. Hükümlerde zor ve şiddetli olandan kolay ve hafif olana geçişi ifade etmektedir.<sup>389</sup> Örneğin, haksız yere bir canı kıyana verilecek ceza kısastır. Fakat maktûlün yakınlarının kısastan vazgeçip diyete razı olması<sup>390</sup> kâtilin cezasında tahfiftir. İlk hüküm olan kısas, azîmettir; ikinci hüküm olan diyet ise azîmetin hükmünün hafifletilmesidir. Hafifletme, zatında kolay olan azîmet hükmünün daha da kolaylaştırılmasıdır.

Tahfif ve ruhsat yönünde konmuş olan ahkâmı amaç, miktarı süresince azîmeti diğer bir ifade ile asıl hükmü terk edip mükellefi ve onun maslahatını korumaktır. Bu amacın, bazı sahabeler tarafından böyle anlaşıldığının bir örneğini vermek istiyoruz. Ezrak b. Kays şöyle demiştir: “Bir ırmak kenarında idik. İrmağın suyu çekilmişti. Ebû Berze el-Eslemî, bir at üzerinde geldi, atı serbest bıraktı ve namaza durdu. O namaz kılarken at uzaklaşınca namazı bıraktı ve atın arkasından gitti. Atı yakaladıktan sonra namazını kazâ etti. Birisi ona dedi ki: Şu yaşlı adama bakın hele! Atı için namazı bıraktı. Bu sözü duyan Ebû Berze dedi ki, Hz. Peygamber aramızdan ayrılalı beri hiç kimse beni azarlamamıştı. Benim evim uzaktadır. Şayet atla ilgilenmeyip namaza devam etseydim, gece yarısına kadar eve dönemezdim. Hz. Peygambere refakat ettim, o kolaylaştırıcı idi.”<sup>391</sup>

Hukûkun gayelerinin ortadan kaldırılmasına sebep olmayacak ölçüdeki kolaylaştırma ve tahfif prensibinin üç görüntüsünün olduğu ifade edilmiştir. İlk önce, hukûk normları, “Allah size dinde bir zorluk kılmadı”<sup>392</sup> ve “Allah sizin için kolaylık diler, zorluk dilemez”<sup>393</sup> âyetlerinde olduğu gibi gâlibu’l-ahvâle göre kolaylaştırma esası üzerine kurulmuştur. İkinci olarak, “Çaresiz kalırsanız”<sup>394</sup> ve “Darda kalana, başkasının payına el uzatmamak ve zarûret miktarını aşmamak üzere günâh

---

<sup>388</sup> Musab Koparal, *Ahkâm Ayetlerinde Tahfif ve Teşdid Meselesi*, İstanbul: Nida Akademi, 2021, ss. 30-31.

<sup>389</sup> Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs (ö. 370, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (Thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhavi), Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabi, 1985, c. 3, s. 127.

<sup>390</sup> 2/Bakara 178.

<sup>391</sup> Buhârî, Edeb 80; İbn Âşûr, age., ss. 21-22.

<sup>392</sup> 22/Hacc 78

<sup>393</sup> 2/Bakara 185.

<sup>394</sup> 6/Enam 119.

sayılmaz”<sup>395</sup> âyetlerinde olduğu gibi ümmet veya fert hayatında ortaya çıkan olağan dışı durumlarda hukûk normunun zorluktan kolaylığa doğru değişmesi istenmiştir. Bu esastan hareketle, “meşakkat, teysîri celbeder”<sup>396</sup> kâidesi temel hukûk ilkelerinden olmuştur. Üçüncü olarak, normlar hikmet gözetme, illetlerle ta’lil edilebilme, belirlilik (zabt) ve sınırlılık (tahdîd) esasları üzerine kurularak ahkâmın uygulanmasında kusurlu davranan sujelerin ileri sürebileceği herhangi bir mazeret bırakılmamıştır.<sup>397</sup>

Karadâvî der ki. “Şer’î bir meselede birbirine denk veya yakın iki görüş olduğu zaman, bunlardan biri daha ihtiyâtlı diğeri daha kolay ise insanların geneli için kolay olanla fetvâ veririm. Çünkü Hz. Peygamber, iki şey arasında serbest bırakıldığı zaman kolay olanı tercih ederdi. Binaenaleyh bir âlim, takvâ ve gayret sâhibi dindâr kimselere daha ihtiyâtlı görüşe göre fetvâ verir; insanların geneli için ise kolay olanı tercih eder.”<sup>398</sup> Şa’rânî de imânî ve cismânî olarak güçlü ve zayıf olmak üzere iki sınıfa ayrılan mükelleflerden güçlünün, ruhsata sarılması; zayıfın da azîmetle amel etmesi emrolunmaz, bilakis müşedded hükümler seçkinler, eşrâf ve ulemâ için; muhaffef hükümler ise avâm-ı nâs içindir<sup>399</sup> demektedir.

Ulemeden bazıları, kolaylık ilkesinin gözetilmediğini anladığı bazı hükümleri tenkit etmekten çekinmemiştir. Örneğin, İmâm Şâfiî ve İmâm Mâlik, ihsârın sadece düşman tarafından alıkonulma halinde geçerli olacağını söylemişlerdi. Fakat İzz b. Abdisselam, bu görüşü tenkit eder ve der ki: “Mâlik ve Şâfiî’nin bu görüşlerinin kolaylık ve müsâmaha üzerine kurulu şerîatte bir yeri yoktur. Allah dinde size bir güçlük kılmamıştır<sup>400</sup> buyurulmasına rağmen şimdi mesela ayağı kırıldığı için hacc veya umreyi tamamlamaya gücü yetmeyen kimse geri kalan ömrünü ihrâm içinde mi geçirecektir.”<sup>401</sup>

Dinin kolaylık ilkesini dikkate almayıp da zorlaştırma ve terhîb metodunu tercih ederek mükellefe meşakkat verecek hükmün tercih edilmesinde ahkâmın hafîfe

---

<sup>395</sup> 2/Bakara 173.

<sup>396</sup> Abdulkemim Zeydân, *el-Veciz fî Usûli’l-Fıkh*, Bağdâd: Müessesetu Kurtuba, 1392/1976, s. 53.

<sup>397</sup> İbn Âşûr, age., s. 171-172.

<sup>398</sup> Karadâvî, *Öncelikler Fıkhı*, s. 97.

<sup>399</sup> Şa’rânî, *Mîzân*, c. 1, s. 3.

<sup>400</sup> 22/Hacc 196.

<sup>401</sup> İbn Abdisselam, *Kavâidu’l-Ahkâm*, c. 2, s. 12.

alınacağı kaygısının olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir ifade ile mükellefin vicdânî tercihi ile iç huzurunu sağlayacak hükmü seçmesine, hakkında su-i zanda bulunarak önleme düşüncesi vardır. Oysaki niyetleri Allah bilir ve dînîn aslı kolaylık sağlamaktır.

Şimdi fikhî ahkâmdaki tahfîfi gösteren iki ilkedен bahsederek uygulamaya yönelik örnekler vermek istiyoruz.

### 2. 8. 1. 1. Mekrûhun Mubâha Dönüşmesi

İslâm hukûkçuları, bir şeyin hükmünün mubâh, mustehab ya da mekrûhluğunda değişmez kat'î görüşlere sahip değildirlen. Ortama göre, aynı şeyi farklı hükümlerle ifade edebilmişlerdir. Zira bir şeyin mubâh veya mekrûhluğu hükmü, örtfen kaynaklanan genel ahlâk anlayışı ile bağlantılıdır. Örneğin ta'zim için ayağa kalkmak mekrûh sayılmıştır.<sup>402</sup> Müteahhir fukahâ ise, ayağa kalkmamak kin, öfke ve düşmanlığa neden olduğu için artık ayağa kalkmamanın mekrûh değil mustehâb olacağını ifade etmektedirler.<sup>403</sup>

Dünyevî sebeplerden dolayı ölümü temenni etmek mekrûh görülmüştür. Ancak, “yerin altı sizin için yerin üstünden daha hayırlı olur”<sup>404</sup> hadîsinden dolayı zaman değişir, fitne fesat ortalığı kaplar günâhlardan kurtulmak zor hale gelirse bu takdirde günâha düşme korkusundan ölümü temenni etmek artık mekrûh olmaz<sup>405</sup> denmiştir.

Hız. Peygamber, “av, tarla-bahçe ve sürü için olması hariç<sup>406</sup> ikâmet yerlerinde köpek beslemeyi iyi görmemiş; bu nedenle mezheb imâmları hadîste istisnâ edilen yerler hariç köpek beslemeyi mekrûh saymışlardır. Fakat günümüz şartlarında sokaklarda yaşayan bu hayvanların ekolojik denge ve bazı zararlı haşaratla mücadele için insanların yaşadığı ortamlarda bulunmasının faydalı olduğu da ortadadır. Mâlîki âlimlerinden Ebû Muhammed b. Zeyd el-Kayravânî, Kayravân'daki korku zamanlarında evinde köpek besliyordu. Ona, İmâm Mâlîk meskûn mahalde köpek

---

<sup>402</sup> İbn Hanbel, Müsned, c. 2, s. 383.

<sup>403</sup> Şâtîbî, *Muvâfakât*, c. 3, s. 64.

<sup>404</sup> *Tirmizî, Fiten* 78.

<sup>405</sup> İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, c. 5, s. 269.

<sup>406</sup> Buhârî, *Zebâih* 6.

beslemeyi mekrûh görüyor dediklerinde: “Eğer İmâm Mâlik, bu zamanda yaşasaydı kapısında köpek değil de arslan beslerdi”<sup>407</sup> demiştir.

### 2. 8. 1. 2. Bazı Cezâların Iskatı veya Durdurulması

Mevcut cezâ haddînin uygulanmasının daha büyük zarara sebep olduğu ortaya çıkınca bazı cezâ hadlerinin aşağıya çekildiği veya kaldırıldığı olmuştur. Mesela Hz. Ömer, bekâra tatbîk edilen zinâ cezâsındaki sürgünü uygulamadan kaldırmıştır.<sup>408</sup> Hz. Ömer’in sürgün cezâsından vazgeçme nedeni içki içtiği için sürgün cezâsına çarptırılan Rabia b. Ümeyye b. Halef’in sürgünde iken Bizans’a iltihâk etmesi ve Hristiyan olmasıdır.<sup>409</sup>

Hz. Peygamber hem kendisine hem de topluma zarar veren münâfikları tanıdığı halde onları öldürtmemiştir. Âlimler bunun hikmet ve sebebini şu hadîsle açıklamışlardır: “Allah Rasulü, Ömer’e hitâben buyurdu ki: “Eğer biz, bu münâfikları öldürecek olursak Araplar diyeceklerdir ki, Muhammed arkadaşlarını öldürüyor; işte ben, bunu istemiyorum.”<sup>410</sup> Şâyet münâfiklar öldürülselerdi, onların öldürülme sebebini bilmedikleri için birçok bedevî İslâmı benimsemekten kaçınabilirdi.<sup>411</sup>

### 2. 8. 2. Zorlaştırma/Teskîl

Teskîl veya teşdid, kolay ve hafif olan hükümden zor ve şiddetli olana geçişi<sup>412</sup> ifade etmekte olup mubâh olan bir şeyi, yapılmaması emrolunan şeylere ya da yasaklanmış olan şeylere katmak veya hukûki bir amelî, Şârîin kendisinden istediği şekilden daha ağır ve külfetli bir şekilde ortaya koymaktır.<sup>413</sup> İçkinin harâm kılınmasında izlenen tedrîci metod teşdîde örnektir.

---

<sup>407</sup> İbn Âşûr, *age.*, s. 87; Karadâvî, *Hasâisu'l-Âmme*, 248.

<sup>408</sup> İbn Kudâme, *Muğnî*, c. 8, s. 167.

<sup>409</sup> Nesâî, Eşribe 47; İbn Kudâme, *Muğnî*, c. 8, s. 167; İbn Hazm, *Muhallâ*, c. 11, s. 184.

<sup>410</sup> Buhârî, *Kitâbu'l-Menâkıb* 8.

<sup>411</sup> Karadâvî, *Evensellik-Süreklilik*, s. 56.

<sup>412</sup> Koparal, *Ahkâm Ayetlerinde Tahfif ve Teşdid Meselesi*, ss. 30-31.

<sup>413</sup> İbn Âşûr, *age.*, s. 194.

Şimdi fikhî ahkâmdaki teskîli gösteren ilkelerden bahsederek uygulamaya yönelik örnekler vermek istiyoruz.

### 2. 8. 2. 1. Mubâhların Kısıtlanması/Takyîdu'l-İbâha

Genel bir maslahat beklentisi olduğunda veya serbest bırakıldığında ciddî bir mefsedetten korkulduğunda bazı mübâhların siyâseten kısıtlanmasıdır. Örneğin Hz. Peygamber, insanların yokluk içinde buldukları yıl kurban etlerinin üç günden fazla bekletilmesini yasaklamıştır. Hz. Ömer, Medîne'deki azlığını dikkate alarak etin halk arasında dengeli bir şekilde dağıtılmasını sağlamak için iki gün peş peşe et yenmesini yasaklamıştır.<sup>414</sup>

Nasslarla mübâh kılınan bazı tasarrûflara bile kayıt getirildiğine yönelik rivayetler bulunmaktadır. Örneğin, evlenilmesi yasak olan kadınlar Kur'ân'da belirlenmiştir. Hz. Peygamber, bunlara ilâveten bazı akraba evliliklerinden uzak durulmasını istemiştir. “Kadın halası, teyzesi, erkek veya kız kardeşinin kızı ile bir arada nikâhlanamaz; eğer bunu yaparsanız akrabalık bağlarını koparmış olursunuz”<sup>415</sup> buyurmuştur. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de harâm olduğu belirtilenler dışındaki akrabalarla evlenmeyi yasaklamamakla birlikte neslin sağlıklı ve güçlü olması için akraba olmayanlarla evlenmeyi tavsiye etmiştir.<sup>416</sup> Aynı tavrı Hz. Ömer'de de görüyoruz.<sup>417</sup>

“Sizden evvel kitap verilenlerin iffetli hür kadınlarıyla evlenmeniz helâldir”<sup>418</sup> âyetinin hükmüne göre, ehli kitap kadınla evlilik mubâhtır. Fakat Hz. Ömer, Yahûdî bir kadınla evlenen Huzeyfe b. Yeman'ın o kadından ayrılmasını istemiştir. Gerekçesi de Müslüman erkeklerin Huzeyfe'yi örnek alarak, sırf güzelliklerinden dolayı zimmî kadınlarla evliliği tercîh etmelerinin Müslüman kızların evlenemeyip

---

<sup>414</sup> Ali el-Hafîf, *el-Milkiyyetu'l-Ferdiyye ve Tahdiduhu fi'l-İslam* (Kitabu'l-Mu'temeri'l-Evvel li Mecmai'l-Buhus içinde) Kahire: Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1964, s. 129-130; Karadâvî, *Evrensellik-Süreklilik*, s. 61.

<sup>415</sup> Buhârî, *Nikâh* 27; Müslim, *Nikâh* 37-38.

<sup>416</sup> Mecduddin el-Cezeri İbnu'l-Esir (ö. 606/1201), *en-Nihâye fi Garibi'l-Hadis ve'l-Eser*, Beyrût: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1399/1979, c. 3, s. 106; İbn Mâce, *Nikâh* 46.

<sup>417</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, c. 1, s. 12.

<sup>418</sup> 5/Maide, 5.

evde kalmasına sebep olacağından bunlar için bir azap olacağını düşünmesidir. Başka bir yasaklanma gerekçesinin de onların ahlâksız olanlarıyla evlenilmesi gibi çıkması muhtemel fesad endişesi<sup>419</sup> olduğu söylenmiştir.

### 2. 8. 2. 2. Aslı Hükümden Ayrılarak Aşırı Tedbirlere Başvurmak

Genel ahlâkın bozulması ve dînî duyguların dinen hoş olmayan şeyleri irtikâb etmekten alıkoymaz duruma gelmesi ve aslı hükümlerin işlevsiz kalması nedenleri aşırı tedbirlere başvurmaya neden olmuştur.<sup>420</sup>

Örneğin zenâatkârlar, ecîr-i müşterektir. İcârede asıl olan, emânettir.<sup>421</sup> Yani zenâatkâra bırakılan mal, kasıtsız olarak telef olacak olursa tazmîn edilmez. Hz. Ömer dönemine kadar durum böyleydi. Fakat halkın eşyasına göz koyan zenâatkârların bu ödememe hükmünü kötüye kullanmaları halkın zarar görmesine sebep olmaya başlamıştır. Bu nedenle Hz. Ömer, zenâatkârların ihmâlî sebebiyle zâyi olan eşyanın ödetilmesi şeklinde bir tatbîke başlamıştır. Hz. Ali de aynı hükmü benimsemiştir. Hz. Ali demiştir ki: “insanları ancak bu ıslâh eder.”<sup>422</sup> Aynı gerekçeden hareketle, insanların mallarına el koymamaları için nakliyeciler de tazmînle sorumlu tutulmuştur.<sup>423</sup>

Hanefilere göre kişi, muaccel mehrini tam ödemişse veya mehir müeccelse karısını istediği yere götürebilir.<sup>424</sup> Ancak sonra gelen âlimler, ahlâkın bozulduğunu, zulmün arttığını, pek çok erkeğin karılarını akrabalarından uzak diyarlara götördüklerini ve onlara kötü muâmele yaptıklarını şahit olunca muaccel mehri ödense bile gurbete gitmesi için kadının zorlanamayacağına hükmetmeye başlamışlardır.<sup>425</sup>

---

<sup>419</sup> Karadâvî, Evrensellik-Süreklilik, s. 61; Beyhakî, *Sünen*, c. 7, s. 172.

<sup>420</sup> Muvatta, Nikah 27; Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, s.63; İbn Âşûr, age., s. 101.

<sup>421</sup> Karâfî, *Furuk*, c. 2, s. 32.

<sup>422</sup> Ebu Abdillah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (ö. 204), *el-Ümm*, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990, c. 3, s. 261; İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-Şâtibî (ö. 790), *İ'tisâm*, (Thk. Selim b. Idi'l-Hilâlî), Suûd: Dâru İbn Affân, 1412/1992, c. 2, s. 119; Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, s. 59; Bûtî, *Davâbitu'l-Maslaha*, s. 356.

<sup>423</sup> Karâfî, *Furuk*, c. 2, s. 32.

<sup>424</sup> İbn Humâm, *Fethu'l-Kadir*, c. 2, s. 474; Merğînânî, *Hidâye*, c. 1, s. 122.

<sup>425</sup> İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, c. 2, s. 360; Zerkâ, *Medhal*, c. 2, s. 928.

Rasûlullah, bir defada verilen üç talâkı bir saymış; Hz. Ebû Bekr devrinde ve Hz. Ömer devrinin ikinci yarısına kadar uygulama bu şekilde devam etmiştir.<sup>426</sup> Hz. Ömer, halkın bu uygulamayı kötüye kullandığını, eşine kızan her erkeğin üç talâkla boşadığını, bunun da câhiliyye devrinde olduğu gibi talâkın yaygın hale gelmesine sebep olduğunu görünce<sup>427</sup> ashâb ile istişâre ederek bir defada verilen üç talâk üç sayılmaya başlamıştır.<sup>428</sup> Bundan sonra hüküm böyle icrâ edilmiş ve dört mezheb de aynı hükmü benimsemiştir.<sup>429</sup>

### 2. 8. 2. 3. Mevcut Cezâ Hadlerinin Artırılması

İslâm hukûku ahkâmı, ruhsatlar ve kolaylaştırma yolunu asıl yöntem belirleyerek hoşgörüsünü ve müsâmahasını açıkça ortaya koymuştur. Fakat mevcût müeyyideler su-i isti'mâle sebebiyet verdiğinde hukûk, uygulamada kesin kararlılık isteğinin göstergesi olarak hükmü mubâhtan yasağa dönüştürerek veya ceza hadlerini artırarak ümmeti ıslâh etme amacında olmuştur. Çünkü önleyici müeyyideler, cezâ ve hadler tam gerekli miktarıyla insanı ıslâh etme amacına yönelik olmalıdır. Şayet az cezâ onları düzeltirse, hukûk daha fazlasına uzanmaz; şayet cezâ, gereğinden fazla olursa bu durumda sadece düzeltme gayesi değil aynı zamanda sıkıntı verme yoluna da gitmiş olur. İşte bu nedenle cezâların çoğu bedene eziyet verme şeklindedir. Bedenî cezâyı her insan bedenî hisseder; ama mâlî cezâlar böyle değildir. Mâlî cezâlarda sadece zararın giderilmesi hedeflenmiştir.<sup>430</sup>

Hz. Peygamber huzuruna içkili bir adam getirilince orada bulunanlara onu dövün! demiş; onlar da pabuç, hurma dalı ve bez gibi şeylerle bir miktar vurmuşlardır.<sup>431</sup> Hz. Ebû Bekr, bu darbelerin kırk civarında olduğunu tespit ederek<sup>432</sup> içme cezâsını kırk sopa miktarıyla tatbîk etmiştir. Hz. Ömer devrinde bu müeyyide

---

<sup>426</sup> Müslim, Talâk 15, Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî (ö.1250), *Neylu'l-Evtâr*, Mısır: Mustafa el-Babi, 1347/1928, c. 6, s. 258.

<sup>427</sup> Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, c. 6, s. 262.

<sup>428</sup> Müslim, Talâk 15; Ebû Dâvûd, Talâk, h. No: 2199; İbn Kayyım, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, c. 2, s. 30, c. 3, s. 30 vd.; Bûtî, *Davâbitu'l-Maslaha*, s. 151 vd.; Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, s. 57.

<sup>429</sup> Muhammed Ebû Zehrâ, *İmâm İbn Teymiye Hayatuhu, Asruhu Ârâuhu ve Fikhuhu*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1952, s. 426.

<sup>430</sup> İbn Âşûr, age., s. 116.

<sup>431</sup> Ebû Dâvûd, Hudûd 36.

<sup>432</sup> Bazı rivayetlerde kırk adedi vardır. bk., Ebû Dâvûd, Hudûd 36.



kâfi gelmemiş, içenler çoğalmış; bu nedenle Halife, yaptığı istişâreler sonucunda cezâyı seksen sopya çıkarmıştır.<sup>433</sup> Muhtemelen bu cezâ da yeterli olmayacak yine Hz. Ömer döneminde içki cezâsı sürgün ve başı traş etme şeklinde uygulanacaktır.<sup>434</sup> Bazı rivâyetlerde içki içenin yüzüne toprak saçıldığı<sup>435</sup>, bazı rivâyetlerde de içki içenin fâsık herif, utanmadın mı? Allaha korkmadın mı? Peygamberden utanmadın mı? gibi ifadelerle azarlandığı belirtilmiştir.<sup>436</sup> Ayrıca Ramazan ayında içki içene ilâveten yirmi sopa daha vurulması, içki imâl edilen mekânın yakılması<sup>437</sup> cezaları uygulanmıştır.

Hatıb'ın köleleri, bir deve çalıp kesmişlerdi. Davâ Halife Ömer'e gelince, kölelerin sahibi Abdurrahman b. Hatıb'ı çağırır. Ona, eğer bu adamları çalıştırıp, ellerine geçen harâmı bile yiyecek kadar aç bıraktığını öğrenmeseydim ellerini kesecektim. Fakat şimdi bundan vazgeçtim. Sana öyle bir ödeme yaptıracağım ki, canına işleyecek. Hz. Ömer, deve sahibine devenin bedelini sordu; adam 4000 dirheme vermezdim deyince, kölelerin sahibine sekiz bin dirhem ödetmiştir.<sup>438</sup>

Hz. Ömer, ümmü veled olan cariyelerin satımına, hediye veya mîrâs olarak verilmelerine yasak koymuştur.<sup>439</sup> O, bu uygulaması ile Hz. Peygamberin ve selefi Hz. Ebû Bekrin uygulamalarından ayrılmıştır. Zira Hz. Ömer, seleflerinden çok farklı bir sosyal durum ile karşı karşıya idi. Bu dönemde insanlar, fetihler nedeniyle sayıları çok artan câriyeleri bir süre kendi yanlarında tutuyor, daha sonra bunu satıyor veya bağışlıyordu. Bu kadınların çocuklarını kimse sahiplenmiyordu. Üstelik bu uygulama câriyelik müessesinin gelişimine hız veriyordu. Rivâyete göre Hz. Ömer şöyle demiştir: “İnsanlar, niye cariyeleri ile ilişkiye girip de daha sonra onları kendi hallerine bırakıyorlar. Şayet bir cariye bana gelir ve efendisi de onunla

---

<sup>433</sup> Ebû Dâvûd, Hudûd 36; Tahavî, *Muhtasar*, 2/91; Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, c. 7, s. 146 vd.

<sup>434</sup> Takıyuddin Ebû'l-Abbas İbn Teymiyye, *Siyaset*, (trc., Vecdi Akyüz), İstanbul, 1985, c. 1, s. 33; Bûti, *Davâbitu'l-Maslaha*, ss. 357-360; Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, s. 59-62.

<sup>435</sup> Ebû Dâvûd, Hudûd 36.

<sup>436</sup> Ebû Dâvûd, Hudûd 36; Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, s.60.

<sup>437</sup> Abdurrezzak, *age.*, c. 6, s. 382.

<sup>438</sup> Ebû'l-velîd Süleymân b. Halef el-Bâcî, (ö. 474), *el-Muntekâ Şerhu'l-Muvatta*, Mısır: Matbaatu's-Saâde1332, c. 6, ss. 64-65.

<sup>439</sup> Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, s. 14.

yaşadığını itiraf ederse o cariye'nin çocuğunu ona bağlayacağım. Bundan böyle ya onları hürriyetine kavuşturur ya da kendi idâresi altına alır.”<sup>440</sup>

Başkasına ait bir eşeği kesen kölenin, “açlıktan ölecektim” demesi üzerine İbn Abbas da: “Bu kölenin eli kesilmez, sahibi eşeği öder”<sup>441</sup> şeklinde hükmetmiştir.

İddet bekleyen kadının, iddeti bitmeden evlenmesi durumunda kendisiyle evlenen adama ebediyen harâm kabul edilmesi sıkıntı vermek veya suçun işlendiği organla ilgili eziyet niteliğindeki cezâlardandır. Hz. Ömer bu şekilde cezâ vermiş, İmâm Mâlîk de bunu benimsemiştir. Bu görüş teşdittir. Bir şeyi zamanından önce elde etmek isteyen ondan mahrûm kalır denilmiştir. Bazıları da nikâhın feshedileceğini fakat ebediyen harâmlığın söz konusu olmayacağını düşünmektedirler.<sup>442</sup>

Eğer Kur’ân ve Sünnette herhangi bir cezâ belirlenmemiş suçlar meydana gelir ve bu suçların sebebi haksız zenginleşme tutkusu olursa, müctehîdin buna mâlî müsâdere cezâsı vermesi bir teşdittir. Hz. Ömer, ayyaşları toplayarak evini meyhaneye çeviren Ruveyşid’e böyle bir cezâ vermiş ve evini yaktırmıştır. İmâm Mâlîk, böyle bir evin yakılacağı veya satılacağı görüşünü benimsemiştir.<sup>443</sup>

## 2. 9. BİD’ATLERLE MÜCADELE

İslâmî bir kimlik inşâ ve mevcut kimliğin muhâfazası amacıyla fert için itikâdını ve amelîni, ümmet için ise kat’î din asıllarını bozacak şeyler olan bid’atlere karşı ciddi bir mücâdele verilmiştir. Hz. Peygamber, “Müslüman güzel gördüğü şey Allah katında da güzeldir, şirkin gördüğü şey de Allah katında çirkindir” buyurarak İslâmî kimliğin korunması görevindeki kıstasın, Müslümanın kabul veya red ölçüsü olduğunu beyan etmiş olmaktadır.<sup>444</sup> Binaenaleyh Müslümanın hem kendi salâhına hem de dinin ve toplumun salâhına uygun olanı bünyesine alması; mevcut ve asıl yapıdan ayırıştırıcı ve yabancılaştırıcı olan, İslâmî kimliğin inşâsına ve devamına hâlel getirici yanları bulunan, birlik ve bütünlüğü bozan ve dîne ilâve ve eksiltmeler

<sup>440</sup> Muvatta, c. 2, ss. 742-743.

<sup>441</sup> Bâcî, *Münteka*, c. 6, ss. 64-65.

<sup>442</sup> İbn Âşûr, age., s. 117.

<sup>443</sup> İbn Âşûr, age., s. 117.

<sup>444</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 84.

yapan ve adına bid'at denen düşünce, yaşam tarzı ve kültürleri ise reddetmesi gerekmektedir.

Fakat günlük yaşantıdaki eylemler ile dînî mâhiyetli amellerin değerini ve verilecek hükmün neticesini etkileyen bid'at tanımı, subjektif bir zeminde belirlendiği için birleştirici olma yerine ayrıştırıcı olma riski taşımaktadır. Bu nedenle bid'at sınırının iyi çizilmesi gerekmektedir. Geniş bir tanımla, Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan her şey, bid'at kabul edilerek dînî mâhiyetteki amel ve davranışlar ile günlük hayatla ilgili olarak ortaya çıkan yeni fikirler, uygulama ve âdetler bid'at sayılmıştır. Bunlardan yapılmasında sakınca bulunmayanlar, iyi bid'at; yapılması sakıncalı bulunanlar ise kötü bid'at olarak isimlendirilmiştir.<sup>445</sup>

Bid'atın kapsamını dar tutanlar ise onu, "Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan, fakat sadece dinde ilâve veya eksiltme özelliği taşıyan her şey" diye tarif etmişlerdir. Bu tanıma göre, dinle ilgisi ve dînî mâhiyeti bulunmayan şeyler bid'at sayılmayacak ve örf ve âdet türünden olan davranışlar bid'at kavramının dışında kalacaktır. Şâtîbî'ye göre bid'at, "sonradan ortaya konan dînî görünümlü yol olup dînî görünümlü olmayan hususlar, bid'at değildir. Meselâ helâl olan bir şeyi kişinin kendisine yasaklaması bid'at değildir; ancak bu yasaklamayı dindarlık vesilesi sayması bid'attır. Bu bakımdan bid'atın iyi veya kötü diye nitelendirilmesi isâbetli olmaz; çünkü iyi bid'at denilenler esasında bid'at olmayan şeylerdir."<sup>446</sup>

Bid'ati sadece dînî mâhiyetinden ve özünden olan şeylere hasreden mukayyed tanım, kanaatimizce daha muteberdir. Fakat bu noktada dînî mâhiyetinin ne olduğu hususu, bu mukayyetliği genişletme olasılığı taşımaktadır. Zira eğer din, itikâd, ibâdet, muâmelât, ahlâk ve ukûbat alanları gibi tüm hususlarda Kur'ân'ın ve Sünnet'in muhteviyâtından ve de ilk nesillerin uygulamasından ibarettir denirse bugünkü fıkıh külliyatının kendisi de dahil olmak üzere Müslümanların uygulamalarından bid'at olmayan husus neredeyse kalmayacaktır. Ancak dîn, inanç ve ibâdet alanıyla kayıtlarırsa, o zaman bid'at, sadece bu iki alana yapılan ilavelerle ilgili olacaktır. Zira bu anlamdaki dinde değişme olmaz, ona ilâve ve eksiltme

---

<sup>445</sup> Rahmi Yaran, "Bid'at", İstanbul: DİA., 1992, c. 6, ss. 129-131.

<sup>446</sup> Şâtîbî, *İ'tisâm*, c. 1, s. 49.

yapılamaz. Aksi halde bu, dînîn tağyir edilmesi, ilâhî olmaktan çıkıp beşerî olması demek olur.

Bid'at tespitinde diğerk bir kriter de evrensel ve yerel değerklerler ekseninde olmalıdır. Mesela evrensel olan evlilik ve aile kurumunda, kimin kime talip olacağı, nikâh sonucu kimin diğerkinin evine taşınacağı, söz, nişan, düğün, eşya alımı gibi yerel hususlar vardır. Bunların toplumlara ve költürlere göre değerklik göstermesi bid'at değerkildir. Fakat evlilik kurumunun kendisi yok edilirse bu bid'at olur. Bu noktada Şâtıbî'nin ifade ettiğı gibi bid'at-i hasene ve bid'at-i seyyie kavramlarına da gerek kalmayacaktır. Zira bir toplumun istemediğı, benimsemediğı bir uygulamanın onların içine yerleşmesi zaten mümkün değerkildir. Bid'at denilip reddedilen birçok uygulama, ilk dönem uygulamalarını kıstas olarak kabul edip süreç içerisinde oluşan farklılıkları ve költürel oluşumları ilgilendirmektedir. Bu da evrensellelikle örtüşen bir durum değerkildir.

## 2. 10. ESTETİK VE SANATTA İSLÂMÎ KİMLİK

Bid'atlerle mücadelede olduğı gibi İslâmî bir kimlik inşâi ve mevcut kimliğin muhâfazası amacıyla estetik ve sanatta da özgün bir yöntem geliştirilmiştir.

Fıkhın estetik ve sanat ilişkisi hakkında öncelikle şunları söyleyebiliriz: İslâm, sadece Allah ile kul arasındaki ilişkiyi düzenleyen bir din değerkildir. O, bir yaşam tarzıdır. Kendine has estetik ve sanat anlayışı vardır. O, sadece yaratıcının kim olduğunu unutturacak, insanları şehvete ve ahlâksızlığa sevk edecek, öngördüğü ahlâkî ve hukûki nizâma aykırı düşecek anlayış ve uygulamalara karşıdır.

İslâm, sanatın ve estetiğın önünü kesen değerkil; aksine teşvik edendir. “Yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yaratan O'dur”<sup>447</sup> ve “De ki, Allah'ın kulları için var ettiğı zineti ve temiz rızıkları kim harâm etti?”<sup>448</sup> âyetlerinden hareketle güzel ve temiz, dînînin rûhuna uygun ve hakkında yasak olmayan şeylerin insan için yaratılan mubâh şeyler olduğı ve ibâha sınırının daraltılmaması gerektiğı rahatlıkla söylenebilir. Ayrıca “Biz dünya semâsını kandillerle süsledik”<sup>449</sup>, “Her mescide

---

<sup>447</sup> 2/Bakara 29. Benzer âyetler için bak., 31/Lokman 20; 14/İbrahim 32-33/16/Nahl 12; 22/Hacc 65; 45/Casiye 12-13.

<sup>448</sup> 7/Araf, 32.

<sup>449</sup> 67/Mülk 5.

gidişinizde temiz ve güzel elbiselerinizi giyin”<sup>450</sup>, “Allah yaptığı işi güzel yapanları sever”<sup>451</sup>, “Allah güzeldir, güzeli sever”<sup>452</sup>, “Allah her şeyin güzel yapılmasını emretmiştir. Avınızı öldürdüğünüzde güzel bir şekilde öldürün, kestiğinizde güzel bir şekilde kesin”<sup>453</sup> gibi âyet ve hadislerde estetik anlayışı ortaya konduğu gibi güzel olana ve işi güzel yapmaya teşvik vardır.

Sanat ve estetik, din gibi insan yaşamını iyileştirmeye, yaşama şekil vermeye ve anlam katmaya katkıda bulunur. Sanat ve din arasındaki ilişki oldukça derindir; çünkü sanatın çoğu dine yönelik olarak kullanılır. Sanat türleri, psikolojik duyarlılıkları kullanarak başkalarını etki altına almak ve böylece toplumsal gerçekliği kişinin çıkarları doğrultusunda algılamalarını sağlamak için kullanılır. Din ve sanat, biçimsiz bir hammaddeye biçim vermek gibi bir düzen arayışını ifade eder.<sup>454</sup>

Sanat ve estetiğin işlevlerini şöyle ifade edebiliriz: Sanat ve estetik, bir toplumun ortak görüşlerinin, değerlerinin ve ilgi alanlarının bir yansımasıdır. Sanat ve estetiğin kültürlerarası boyutta incelenmesiyle, bir kültürün dünya görüşüne ait bilgi, dîni inançlar, politik görüşler, toplumsal değerler, akrabalık yapıları, cinsiyet, ekonomik ilişkiler ve târihsel bellek hakkında bilgi elde edinilebilir. Sanat ve estetik, toplumsal konum, manevî kimlik ve politik güç gösterisi için kullanılabilir. Sanat ve estetik, gruba bağlılık ve kimlik göstergesi de olabilir. Örneğin Türkiye’nin hilali, parada ve hükümet binalarında kullanılan ulusal bir amblemidir.

Sanat ve estetik, bir kültürün geleneklerini, değerlerini ve ilgi alanlarını yaymak ve toplumsal değişim yaratmak için de kullanılır; nesilden nesile aktarılan destanımı şiiirler bunun örneğidir. Çoğu zaman sanat, dîni amaçlar için de kullanılır. Gerçekte sanat ve estetik, kültürün o kadar önemli bir parçasıdır ki önce sömürgecilik şimdi de küreselleşme yüzünden dünya üzerinde yaşam biçimleri tehlike altında olan yerli topluluklar, kültürlerini canlı tutmanın yolu olarak estetik anlatımları kullanmaktadır. Zira sanat, toplumun birlik ve bütünlüğüne katkıda

---

<sup>450</sup> 7/Araf 31.

<sup>451</sup> 3/Âl-i İmrân 148.

<sup>452</sup> Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. 6, s. 338.

<sup>453</sup> Müslim, Sayd 57, Tirmizî, Diyât 14, Ebû Dâvûd, Edâhi 12, Nesâi, Dahâyâ 22, İbnu Mace, Zebaih 3.

<sup>454</sup> Haviland, age., s. 579.

bulunur.<sup>455</sup> Bu bakımdan sanat, dîni ve yerli şûuru aktif tutar. Yerli ve milli kalmayı, başkalarının etkisi altında kalmamayı sağlar. Şayet Müslümanların kendi kültürleri olmamış olsaydı başka kültürler içerisinde yok olup giderler<sup>456</sup>, kimlikleri ve duruşları olmazdı.

Kur'ân'ın ibâdet gayesiyle okunuşu, Müslümanların mûsîkîsini doğurmuştur. Hz. Peygamber, kendine güzel seslilerden müezzinler edinmiştir. Kur'ân'ın metninin yazılması, hat sanatını; cami mimarisi, mimarlık ve süsleme sanatını meydana getirmiştir. Cami mimarisinde, ahşap minber ve kürsüler yapılmış; Kur'ân nüshaları tezhib edilmiş ve Kur'ân ciltlemelerine büyük önem verilmiştir. İslâm'ın sanata koyduğu tek fren, insan figürü de dahil canlı resminin yasaklanmasıdır. Bu yasaklama da mutlak değil psikolojik, biyolojik ve sosyal düzeydeki bazı sebeplerden ötürüdür.

Psikolojik sebep şöyle izah edilebilir: Hayvanlar âlemi, yaratmanın görülebilir en yüksek ifadesidir, ondan sonra bitkiler ve madenler gelir. Bu yüzden bunları yaratma şerefini yalnızca Allaha bırakmak ve insan için daha alt objelerle yetinmek uygun olur. Yoksa insan, kendi yaratıcılığına inanabilir. Kendi yaptığı heykele âşık olan Grek heykeltıraş bunun bir delîlidir. Heykel veya resmi putlaştırmak mümkün olabilir; putperestlik bunun delîlidir. Biyolojik sebebe gelince; kullanılmayan bir yetenek kullanımdaki diğer yetenekleri kuvvetlendirir. Bir görme özürlü, ortalama bir insandan daha güçlü bir hafızaya ve duyarlılığa sahiptir. Resimde ve heykelde canlı temsilinden kaçınmak suretiyle sanatçının doğuştan gelen yeteneği sanatın diğer alanlarında daha kuvvetli bir şekilde kendini gösterir. Yasağın sosyal nedenine gelince, şovenizm nefrettir. Çünkü şovenizm giderek yozlaşır ve putçuluğa dönüşebilir. Bu frenin asıl sebebi de belki budur. Bununla beraber bu yasak pek çok istisnâyı da kapsar: çocuk oyuncakları, yastık ve yaygılar üzerindeki resimler, anatomi, antropoloji dersleri için maketler, kişilerin teşhir edilmesi veya tanınması için fotoğraflar bu yasağın dışındadır.

Dînî olmayan şarkılar bile müslümanlar arasında gelişme göstermiştir. İbn Sîna ve başkaları, önemli mûsîkî eserleri bıraktıkları gibi Grek ve Hint müziğine katkılar

---

<sup>455</sup> Haviland, age., ss. 690, 720-726, 730.

<sup>456</sup> Muhammed Hamidullah, *İslâm'a Giriş*, (trc. Cemal Aydın), Ankara: TDVY., 1996, s. 247.

yapmışlardır. Mûsîkîyi notalamak için işaretler kullanmışlar ve değişik enstrümanlardan bahsetmişlerdir.<sup>457</sup> Mûsîkî, hasta tedavisinde veya orduyu coşturmak için bir araç olarak kullanılmıştır.

Hz. Peygamber şiir konusunda ise şöyle buyurmuştur: “Hikmet dolu öyle nazımlar ve öyle konuşmalar vardır ki, büyü etkisi yaparlar.” O, devrinin en iyi şairlerini çevresinde toplamıştır.<sup>458</sup> Câhiliyye dönemi şiirlerinin mevcut olanları, Hz. Ömer’in emriyle dîvân haline getirilmeye başlanmıştır. İslâm mutasavvıflarının ileri gelenleri şâirdi.<sup>459</sup>

Kur’ân ve Sünnette sadece asabiyyete çağırın câhiliyye şiiri ve şâirlerine karşı fikrî mücadele süreci başlamıştır. “Şairler ki, onlara ancak yoldan çıkmışlar tâbi olur”<sup>460</sup>, ve “Biri için karnını irin ile doldurması, şiir ile doldurmasından daha hayırlıdır”<sup>461</sup> hitaplarının nedeni şiir ve şâire karşı olmaktan değil; şâirlerin bu asabiyyete çağırılmaları nedeniyledir. Zira Hz. Peygamber, müşrik şâirlere kendi silahlarıyla karşılık verebilmek amacıyla Hassan b. Sâbit (ö. 54/647) başta olmak üzere şâirlerden yardım almıştır.<sup>462</sup> Rasûlullah, Hassan’ın mescitte şiir okuması için bir minber yaptırmış ve “Allah’ım Hassan’ı Rûhu’l-Kudus ile teyit et” diyerek dua etmiştir.<sup>463</sup>

## 2. 11. ZARÛRET DURUMUNA VE UMÛMU’L-BELVÂYA İTİBÂR

Toplumsal ilişkilerde muâmele sahasının genişlemesi ve çeşitlenmesi ile hayat akışının normal seyrinden çıkarak ferdin ve toplumun hayat standartlarını zorlaştıran durumların vukû bulması; hakkında açık bir nass ve uygun fikhî bir ictihâd bulunmamasından veya bulunsa bile uygulanmasının mahzûrlar doğuracak

---

<sup>457</sup> Hamidullah, *İslâm’a Giriş*, ss. 244-246.

<sup>458</sup> Hamidullah, *İslâm’a Giriş*, s. 246.

<sup>459</sup> Carullah, *İslâm Şeriatinin Esasları*, s. 76.

<sup>460</sup> 83/Şuara, 224.

<sup>461</sup> Buhârî, Edeb 92; Muslim, Şiir 7-9; Ebû Dâvûd, Edeb 87; Tirmizî, Edeb 71.

<sup>462</sup> Muhammed b. Cerîr Ebû Cafer et-Taberî, (ö. 310), *Târihu’l-Umem ve’l-Mulûk*, Beyrut: Dâru’t-Turâs, 1387, c. 3, ss.116-119.

<sup>463</sup> Buhârî, İlim 68, *Bedu’l-Halk* 6, Meğâzî, 30, Edeb 91.

olmasından dolayı mevcut hükmün askıya alınıp yeni çözüm önerileri gerektiren bir sahanın doğmasına neden olmuştur.<sup>464</sup>

Hakkında bir nas veya ictihâd bulunmayan ve daha önce hükmü konmayan bu tür meslelere nevâzil, havâdîs veya vâkıât denilmiştir.<sup>465</sup> Neticede bu tür meselelere çözüm bulan, beklenmedik hâl nazariyesi (fikhu't-tavârî) veya acil durum fikhî da diyebileceğimiz istisnâî bir kriz fikhî ahkâmı ortaya çıkmıştır.

İslâm fikhî, iman-küfür, helâl-harâm çizgisini esas almakla beraber, zarûret durumlarında insan lehine bu sınırları korumayı geçici olarak askıya alabilmektedir. Zira insan hayatı, böyle bir durumda her şeyden daha önemli bir konumda olup onun korunması önceliklidir. Nitekim ikrâh halinde kalp meyletmemek şartıyla, küfür kelimesini söyleme izni, aşırı açlık ve susuzluk gibi durumlarda harâm olan yiyecek ve içeceklerin zarûret miktarı kullanabilmesi gibi durumlar, açık âyetlerle sâbittir.<sup>466</sup>

Normal durum ahkâmı ile kriz durum ahkâmının birbirinden farklı olması, insan ve toplum hallerinin değişkenliği gerçekliği ile örtüştüğü gibi inşâ edilmiş olan ahkâmın ihtiyaç halinde esnetilerek de olsa uygulatılmasına gösterilen kararlılığın bir ifadesidir. Aksi halde ihtiyacı ve sosyal gerçekliği gözetmeyen hükümler, işlevsiz olacak ve farklı münferit çözüm arayışlarına yönelmesi nedeniyle toplumsal hayatta istikrârsızlık doğacaktır. Bunu dikkate alan Şârî ve müctehîd, beklenmedik durumlarda zarûret, istihsân, hile, telfik, ruhsat, tahfif, nesh ve şüphe nedeniyle hadleri düşürme gibi ilkelerle ahkâmın yürürlüğünü sağlamak için ideal olandan vazgeçmiş reel çözümler bulmuştur.

İstisnâî ve özel mâhiyetteki bu hükümler hem fert hem de toplum için konmuş olup inanç, ibâdet, giyim-kuşam, helâl-harâm, muâmelât ve cezâ hukûku gibi ahkâm türlerinin tamamında mevcuttur. Zira ihtiyaç, istisnâî durumlarda ümmete kolaylık sağlamak için zarûret yerine ikâme edilmiştir.<sup>467</sup> Mesela Kur'ân der ki: "Kim darda

---

<sup>464</sup> Vehbe Zuhaylî (ö. 2015), *Sübülü'l-İstifâde mine'n-Nevâzili ve'l-Fetâvâ ve'l-Ameli'l-Fikhî fi't-Tatbikâti'l-Muâsıra*, Suriye: Dâru'l-Mektebî, 1421/2001, s. 9.

<sup>465</sup> Seyyid Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Mecmûatu Rasâili İbn Âbidîn, Ukûdu Resmî'l-Müftî*, Beyrût, yy., ty., c. 1, s. 17; Ali b. Muhammed Kahtânî, *Menhecu İstinbâti Ahkâmî'n-Nevâzili'l-Fikhiyyeti'l-Muâsıra*, Cidde 2003, s. 90.

<sup>466</sup> 16/Nahl, 106; 2/Bakara, 173; 5/Mâide, 3.

<sup>467</sup> Mahmasânî, *Felsefetu't-Teşrî*, s. 306.



kalırsa, bir arzu ve iştah duymamak şartıyla, günâha girmiş olmaz.”<sup>468</sup> Zarûret, “bir kimse memnûu tenâvul etmediği takdirde helâki müztelzim olan hâldir”<sup>469</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Zarûret, miktarla sınırlanmış<sup>470</sup> ve zamanla kayıtlanmıştır.<sup>471</sup> Gerekli şartlar<sup>472</sup> tahakkuk ettiğinde yasakları mubâh kılacağı, vâcibin terk ya da te’hîrini gerektireceği ilkeleri benimsenmiştir.<sup>473</sup>

Zarûretin üç çeşidi vardır. Birincisi özel ve geçici olan zarûrettir ki, hukûkçular hep ferdî planda olan bu özel zarûretle yetinmişlerdir.<sup>474</sup> Örneğin Sünnette erkeğin ipek giymesi yasak yasaklanmıştır.<sup>475</sup> Fakat Abdurrahman b. Avf ve Zubeyr b. Avvâm, uyuz hastalığına yakalandıklarını haber verdiklerinde Hz. Peygamber, tedâvî amaçlı ihtiyâci giderecek kadar ipekli giyinmelerine izin vermiştir.<sup>476</sup>

İkincisi, genel ve sürekli olan zarûrettir. Aslında bu kısımdaki tasarrûfların, kıyâsa göre içermiş oldukları zarar görme ihtimâli nedeniyle menedilmesi gerekirdi; fakat bunlara insan ve toplumun ihtiyaç duyması ve hayatın devamı için gerekli olmaları nedeniyle bunlar hâciyat menzilesine indirilmiş, istisnâ sureti ile genel ve sürekli olmak üzere mübâh hükmü almışlardır. Selem, muğârese (ağaç dikimi-tarla ortaklığı), müsâkât (ağaç-emek ortaklığı) konuları böyledir.<sup>477</sup>

Üçüncü tür zarûret de genel ve geçici olan zarûrettir. Bu zarûret, ümmetin genelinde veya belli bir yöre halkının veya belli bir meslek ve sanat erbâbının ihtiyacının karşılanması için aslen yasak olan bir fiilin mübâh olmasını gerektirecek bir durumun ortaya çıkmasıdır. Vakıflardaki müebbed kira bunun örneğidir. Dokuzuncu asırda, kira müddetlerinin kısa olması yüzünden ekip-biçmek, ağaç dikmek, bina yapmak gibi amaçlarla vakıf arazilerinin kiralanması talepleri düşünce

---

<sup>468</sup> 2/Bakara, 173.

<sup>469</sup> Ali Haydar, *Dureru'l-Hukkâm*, c. 1, s. 79.

<sup>470</sup> Mecelle, md. 22; Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, (ö. 911), *el-Eşbâh ve'n-Nazâir fi Kavâidi ve Furûi Fıkhî's-Şâfiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990, s. 93 vd; Zeynuddin b. İbrahim İbn Nuceym (ö. 970), *el-Eşbâh ve'n-Nezâir ala Mezhebi Ebi Hanîfe*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1999, s. 119.

<sup>471</sup> Mahmasânî, *Felsefetu't-Teşri*, s. 306-307; Mecelle, md. 22-23.

<sup>472</sup> Mustafa Baktır, *İslâm Hukûkunda Zaruret Hali*, Ankara, ty, 231-250.

<sup>473</sup> Suyûtî, *Eşbâh ve'n-Nazâir*, s. 93 vd; İbn Nuceym, *Eşbah ve'n-Nezâir*, ss. 118-119.

<sup>474</sup> İbn Âşûr, age., s. 124; Baktır, age., ss. 11-15; Bak., 2/Bakara173.

<sup>475</sup> Buhârî, Libâs 28, 36, 45; Müslim, Libâs 2, 28, 29, 31, 64; Ebû Dâvûd, Libâs 8; Tirmizî, Libâs 5, 13, 44; Nesâî, *Sünen*, Tatbîk 8, 61.

<sup>476</sup> Buhârî, Libâs 29; Müslim, Libâs 24-25.

<sup>477</sup> Şâtîbî, *Muvâfakât*, c. 1, s. 180.

vakıf arazilerinin müebbed yolla kiraya verilebileceğine dair fetvâ verilmiştir. Buhâra taraflarında Hanefî fukahâsınca, bağcılarının bakım için gerekli olan masrafları temin edebilmek için nakde ihtiyâç duymaları ve bunu da ancak borç yoluyla temin edebilmeleri yüzünden bey bi'l-vefâ (parasını verince geri alma şartıyla) uygulamasına fetvâ verilmesi de genel ve geçici zarûrete başka bir misaldir.<sup>478</sup>

Normal durumlarda harâm kılınmış yiyecekler yenilemez. Fakat zarûret durumunda zorda kalan kişinin Şâfîilerden bir grup ile Ebû Yûsuf hâricindeki Cumhûra göre harâm şeyden yiyip içmesi farzdır. Bunu yapmadığı için ölürsen günâh kazanır.<sup>479</sup> Susuz kalan ise İmâm Mâlîk ve İmâm Şâfîye göre şarap içemez. Çünkü şarap, daha da susatır ve acıktırır.<sup>480</sup> Zorda kalanın ne kadar yiyebileceğinde ise ihtilâf vardır. Hanefilere göre, ölmeyecek kadar yiyebilir; doyuncaya kadar yiyemez.<sup>481</sup> Mâlîkilere göre, doyuncaya kadar yiyebilir; çünkü zarûretin ölçüsü, helâl yiyeceğin bulunamayışı anından başlar bulunmasına kadar devam eder.<sup>482</sup> İmâm Şâfî'ye göre, ölmekten veya takatsız kalıp gideceği yere ulaşamamaktan korkan, harâmlardan doyuncaya kadar yiyebilir; içeceklerden kanıncaya kadar içebilir, zira harâmlık, zarûret sebebiyle mutlak olarak kalkmıştır.<sup>483</sup> Ancak Şâfîiler, mukîm ve misâfiri birbirinden ayırırlar. Derler ki, yolcu, doyuncaya kadar; mukîm ise ölmeyecek kadar yer.<sup>484</sup> Hanbelîlerden İbn Kudâme şöyle der: Eğer zarûret devamlı ise mecbûr kalan doyuncaya kadar yer; geçici ise veya geçici olması umuluyorsa doyuncaya kadar yiyemez.<sup>485</sup>

Fukahâ, zarûret anında ruhsatlardan faydalanılıp faydalanılamayacağı mevzuunda meşrû ve meşrû olmayan yolculuk ayırımı da yapmıştır. Çünkü ruhsatlar normal durumlar içindir. Meşrû olmayan yolculuk normal durum dışındadır. Meşrû olmayan bir yolculukta zarûret hali ile ilgili farklı görüşler söylenmiştir. Mâlîki,

---

<sup>478</sup> İbn Âşûr, *age.*, s. 174.

<sup>479</sup> Kurtubî, *age.*, c. 2, s. 232; Serahsî, *Mebûsût*, c. 24, s. 48; Kudâme, *Muğnî*, c. 9, s. 331, Nevevi, *Mecmu*, Daru'l-Fikr, ty., 9/37.

<sup>480</sup> İmâm Şâfî, *Ümm*, c. 2, ss. 252-253; el-Kâdî Muhammed b. Abdillâh Ebû Bekr b. el-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003, c. 1, s. 83; Kurtubî, *age.*, c. 2, s. 228.

<sup>481</sup> İbn Nuceym, *Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 86.

<sup>482</sup> İbn Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. 1, s. 83.

<sup>483</sup> Şâfî, *Ümm*, c. 2, s. 252.

<sup>484</sup> Kurtubî, *age.*, c. 2, s. 228.

<sup>485</sup> İbn Kudâme, *Muğnî*, c. 10, s. 330.

Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirîlere göre, Meşrû olmayan bir yolculukta bulunan kimse, harâm kılınmış yiyeceklerden yiyemez. Çünkü ruhsata, darda kalan faydalansın diye izin verilmiştir. Günâh yolcusu ise bu ruhsata layık değildir.<sup>486</sup> Ebû Hanîfe'ye ve bir rivâyete göre de İmâm Şâfiî'ye göre tâat ve ma'siyet yolcusu zarûret durumunda harâmlardan faydalanabilme hususunda eşittirler. Yemez-içmez de ölürlerse büyük günâh işlemiş olurlar. Allah'ın "kendînizi öldürmeyin"<sup>487</sup> buyruğu, mutlak olup, herkesi içine alır. Günâhkâr tevbe ederek günâhlardan kurtulabilir; ama canın telafisi yoktur.<sup>488</sup>

Hz. Ömer döneminde vukû bulan ve adına âmu'l-mecâa denilen ve dokuz ay süren kıtlıkta<sup>489</sup> fiyatlar aşırı yükselince büyük bir açlık tehlikesi doğmuş, hayvanlar telef olmuştur. Ortaya çıkan bu durum nedeniyle o sene zekât toplanmamıştır. Zekâtların mahallinde dağıtılması gerekirken; bu genel prensipten vazgeçilerek yarısı toplanan yerde dağıtılırken yarısı da Medîne'ye gönderilmiştir.<sup>490</sup> Bu yıl, hırsızlık suçuna had uygulanmamıştır.<sup>491</sup> Açlık ve susuzluktan çaresiz kalan ve bu yüzden zinâ eden kadınlara had uygulamamıştır.<sup>492</sup>

Normal şartlarda, müslümana müslümanın şâhitlik yapması doğru olandır. Fakat yolculuk gibi durumlarda şâhitlik edebilecek sadece gayr-i müslimler varsa bu takdirde şâhit onlardan olacaktır. Çünkü amaç hukûki davanın çözüne kavuşmasıdır. Hukûk böyle bir durumda gayr-i müslimler vasıtası ile işletilecektir. Kur'ân, yolculuk hâlinde buna izin vermiştir.<sup>493</sup> Şeybânî şöyle der: "Bu âyet, yolculuk esnasında ölen bir müslümanın geride bıraktığı mal konusunda gayr-i müslimin şâhitlik etmesine izin verir. Fakat bu âyet nesh edildiği için artık Müslümanları ilgilendiren konularda yalnızca müslüman şâhitlik edebilir."<sup>494</sup> Kanaatimizce burada

---

<sup>486</sup> İbn Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. 1, s. 85; Nevevi, *Mecmu*, c. 9, s. 50.

<sup>487</sup> 4/Nisa, 29.

<sup>488</sup> Kurtubî, *age.*, c. 2, ss. 232-233.

<sup>489</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd (ö. 230), *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, (thk. Muhammed Abdulkadir Ata), Beyrût; Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410/1990, c. 3, s. 310; İbnu'l-Cevzî, *Menâkıb-u Ömer*, Beyrût 1987, s. 91.

<sup>490</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 3, s. 323.

<sup>491</sup> Muvatta, Akdiye 28; Karaman, *İctihad*, s. 71; Bûtî, *Davâbitu'l-Maslaha*, ss. 141, 145-147.

<sup>492</sup> Ebû Yûsuf, *er-Reddu ala Siyeri'l-Evzâi*, s. 52;

<sup>493</sup> 5/Maide 106.

<sup>494</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, (ö. 189), *Kitâbu'l-Âsâr*, (Thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut, 1993, s. 282.

neshe sığınmaya gerek yoktur. Çünkü bu anormal durumda uygulanabilecek bir hükümü düzenlemektedir ve buna her zaman ihtiyâç duyulabilir.

Müslümanın müslümana güveni esastır. Fakat arada güven unsuru yoksa bu durumda akdin yazılması emredilmiştir. Akdi yazacak kimse bulunamazsa bu takdirde yapılması gereken rehin almaktır.<sup>495</sup> Bu demektir ki, hak ve sorumlulukları güvence altına almak için ortama, şartlara ve şahsa göre hareket edilebilecektir. Kriz veya beklenmedik hal durumunda istisnâî hükümler uygulanacaktır. Burada yazmak ve rehin almak istisnâî bir durumdur; aslolan güvendir.

Alış-veriş peşin olduğunda onu yazmak emredilen bir durum değildir. İleride çıkabilecek problemlere engel olması için sadece şâhit bulundurmak yeterlidir. Fakat borçlanmalarda, küçük büyük ayırımı yapmadan yazmak emredilmiştir. Çünkü bu, en doğru, şâhitlik için en sağlam ve şüpheyi önleyen bir durumdur. Yazma hâricinde de müslüman erkeklerden iki kişinin de şâhit tutulması emredilmiştir. Zira âyetin indiği ortam dikkate alındığında bu tür muâmeleleri genelde erkekler yapardı. Ancak olur da şâhitlik yapacak iki müslüman erkek bulunmazsa bu durumda bir erkek ve biri unuttuğunda biri diğerine hatırlatacak iki kadın şâhit tutulması emredilmiştir.<sup>496</sup>

Vahyin ilk muhâtaplarında sosyal hayat ve ticâret, erkek merkezli idi. Kadınlar genelde sosyal hayattan ve ticârî hayattan uzak idiler. Coğrafya, ulaşım, kadının sosyal konumu gibi nedenler bunu zorunlu kılmaktaydı. Ticârî bir muâmelede, şâhit olacak kişinin konuyla alakalı kavram ve mefhumları bilmesi gerekir. Aslında Allah, hiçbir hak tanınmayan kadına şâhitlik yetkisi vererek sosyal ve ticârî hayatın içine çekmek istemiştir.<sup>497</sup> Kadının şâhitlikte yarım kabul edilmesinin illeti, cinsiyeti değil konuya yabancı olmasıdır. O dönemlerde sadece kadının yaptırdığı ve kadın mesleği ve uzmanlık alanı haline gelen ebelikte, tek bir ebe kadının verdiği bilgi nesep, mîrâs, maddî tazmînat gibi hususlara kanıt olmaktadır. Kadınların, kadınlık özel halleri ile ilgili şâhitlikleri ile çocukların oyun alanındaki olaylarla ilgili şâhitlikleri kabul edilmiştir.<sup>498</sup>

---

<sup>495</sup> 2/Bakara, 283.

<sup>496</sup> 2/Bakara, 282.

<sup>497</sup> Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, Tunus 1984, s. 109.

<sup>498</sup> Muvatta, Akdiye 4, 7.

Umûmu'l-belvâya gelince fikhî bir terim olarak, usûlcüler ve fukahâ, onun dakîk bir tanımını ortaya koymamışlardır. Bazıları onu, zarûrat-ı âmme ile<sup>499</sup>; bazıları zarûrat-ı mâsse ile (zorunluluk hâli); bazıları da insanların ihtiyaç duyduğu şey ile<sup>500</sup>; bazıları da umûmiyetle başa gelen şey anlamında yorumlamışlardır.<sup>501</sup> Fakat ibârelerinden, verdikleri örneklerden ve vârid olan hükümlerden umûmu'l-belvâ ile insanlardan çoğunu kapsayan, yaygın olan ve sakınılması zor olan durum veya olayı<sup>502</sup> kastettikleri anlaşılmaktadır.

Umûmu'l-belvâ için genel zarûret, halkın genel ihtiyacı gibi sözler de kullanılır. Belvâ ile zarûret arasında çok yakın bir ilgi vardır; bazen belvâ, bazen da zarûret fıkhîta aynı hükmün delîli olarak gösterilir. Belvâ, yaygınlığından dolayı kendisinden kaçınma imkânı güçleşen ve ihtiyaçtan doğan bir çeşit zarûret hâlidir. Dolayısıyla umûmu'l-belvânın varlığının tesbitinde ihtiyâç veya zarûret hali, bu halin yaygınlığı ve çokça tekerrür etmesi şartları aranır.<sup>503</sup> Ayrıca umûm-u belvâ, sarîh bir nassa muhâlif olmamalıdır. Ebû Hanîfe, nassın olduğu yerde umûmu'l-belvâya itibâr edilmez<sup>504</sup> demiştir.

Umûmu'l-belvâ, hükme tesir eden etkenlerden biri olarak kabul edilmiştir. Usûlcüler ve fukahâ, ihtiyâç, umûm-u belvâ, zorluk ve kaçınılması zor olan meşakkat, tahfîf gerektirir derler. Bu sebeple, gerekli şartların oluşması halinde hükümlerde değişime imkân verir. “Allah dinde size zorluk kılmadı<sup>505</sup>”; Mecelle’de yer alan “Meşakkat teysîri celbeder”, “Bir iş dîk oldukça müttesi olur”, “Zarar ve mukâbele bi’z-zarar yoktur”, “Zarar izâle olunur” ve “Zarûretler memnu olan şeyleri mubâh kılar” gibi kâideler<sup>506</sup> umûmu'l-belvâ durumunda yeni bir hüküm ihdâsına imkân verilebilmesiyle yakından ilgilidir.

Bu nedenle yaygın ve sakınılması kolay olmayan işleri kapsayan zorluk ve umûmu'l-belvâ sebebiyle meşrû kılınan ruhsat örnekleri verilmiştir. Hz. Peygamber

---

<sup>499</sup> Abdullah b. Mahmut el-Mevsîlî, (ö. 683), *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, Kahire: Matbaatu'l-Halebî, 1356/1937, c. 1, s. 33.

<sup>500</sup> İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, c. 4, s. 246.

<sup>501</sup> Alauddin el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, c. 3, s. 16.

<sup>502</sup> İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, c. 1, s. 206.

<sup>503</sup> Mustafa Baktır, “Umûmu'l-Belvâ”, İstanbul: DİA., 2012, c. 42, s. 155-156.

<sup>504</sup> İbn Nuceym, *Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 84.

<sup>505</sup> Hacc 78.

<sup>506</sup> Mecelle, md. 17-21.

kedi hakkında, “O necîs değildir, o etrafınızda dolaşan hayvanlardandır” diyerek<sup>507</sup> eti yenmeyen ve salyası necîs olan kediyi, insanlarla devamlı bir arada bulunması ve ondan sakınmanın güçlüğü dolayısıyla necîs hayvanlarla ilgili genel hükümden istisnâ etmiş, bu husus fakîhlerce umûmu’l-belvânın örneği sayılmıştır. Yaradan, çibandan, sinekten ve pireden çıkan az miktardaki kanla namaz kılmaya, çoğu insanın bundan korunamayacağı gerekçesi ile cevâz verilmiştir. Bu ölçü, eti yenen hayvanın idrarı gibi muhaffef olanlarda (pisliğine dair birbirine zıt iki görüş bulunan), elbisenin dörtte birinden az; muğallazada (pis olduğuna dair kesin delîl bulunan) ise dirhem miktarıdır.

Özürlünün elbisesine bulaşan necâset, iğne ucu kadar elbiseye sıçrayan idrar, yoldan elbiseye sıçrayan çamur, mescit ve metâf alanında yaygın olup pisliği izâle etmek zor olduğunda kuş pisliği; kasabın elbisesindeki kan, emzirenin bedenine emzirdiği çocuktan vâki olan ma’fûv necâsetle namaz kılmaya ruhsat verilmesi, taşla istinca, çocuklara öğretmek için mushafa abdestsiz el sürmek gibi durumlar insanların sık maruz kaldığı, kaçınmasının mümkün olmadığı şeylerdir. Eğer ihtiyâcı varsa velînin, çalışmasının karşılığı olarak yetîmin malından yemesi de umûmu’l-belvâyâ<sup>508</sup> örnek olarak verilmiştir.

Zarârı tazmîn etmek kaydıyla darda kalanın başkasının malını yemesi; alış-verişte muhayyerlik şartı nedeniyle malı geri vermek; uzun etek ve paçaların yerde sürününce temizlenmiş sayılması da umûmu’l-belvâ nedeniyle. Hanefîler der ki: Fazlalık ister zât yönünden olsun isterse evsâf yönünden olsun alış-verişte şart koşulan her fazlalık ribâdır. Ancak zorluğu defetmek için kendisinden sakınılması mümkün olmama durumundaki fazlalık ribâ değildir.<sup>509</sup> Mâlikîler der ki: İmkânsızlık prestiji (itibâr) düşürür. İmkân ise beraberinde teklîf getirir.<sup>510</sup>

Yine toz, duman ve un gibi şeylerden kaçınmanın güç olması sebebiyle, bunların orucu bozmayacağı kabul edilmiştir. Doktorun ihtiyâç halinde, hastanın normalde câiz görülmeyen yerlerine bakmasına müsaade edilmiştir. Müctehitte,

---

<sup>507</sup> Ebû Dâvûd, Tahâret 38; Tirmizî, Tahâret 69.

<sup>508</sup> İbn Nuceym, *Eşbâh ve Nezâir*, ss. 76-77; İbn Kudâme, *Muğnî*, c. 2, ss. 284, 286; Hasan Güleç, *İslam Hukûkunun Kur’ân’daki Genel Prensipleri*, İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1996, s. 103.

<sup>509</sup> Kâsânî, *Bedâi*, c. 5, s. 187.

<sup>510</sup> Karâfî, *Furûk*, c. 3, s. 198.

hüküm verirken konuya dair zann-ı gâlib oluşması yeterli görülmüştür. Aynı şekilde kurbanlık hayvanın yatırılması veya kesimi esnasında oluşan yaralar sebebiyle ayıplı hale gelmesi durumunda, bu halden sakınılması zor olduğu gerekçesiyle bu hayvanın kurban edilmesine engel bir kusur olarak görülmeyeceği kabul edilmiştir.<sup>511</sup>

Umûmu'l-belvâya dayanarak câiz görülen çağdaş meseleler için namaz vakitlerinin belirlenmesinde takvime başvurulması, ezan okumada ses yükseltici kullanılması, Mescid-i Harâm'da üst katlarda tavaf yapılması, oruç ve hacda kolaylık amacıyla kadınların hayızını geciktirici ilâç kullanması, paketlenmiş hazır yiyeceklerin görülmeden satın alınması, telefon gibi iletişim vasıtalarıyla veya internet üzerinden alışveriş yapılması, organ nakli, davalarda parmak izi ve imza<sup>512</sup> gibi karînelere dayanarak hüküm verilmesi gibi örnekler verilmiştir.

## 2. 12. TEDRÎCİLİK

Her şey basitten karmaşıklığa doğru evrilmiştir. Tedrîce riâyet metodu, vâkıyayı ve reel olanı olduğu gibi kabullenmek manasındaki gerçekçilik ile ideal olanı oluşturmak amacı güden gayeci ve idealist yaklaşımın bir sonucudur. Her toplumun, yerleşik değerleri vardır. Yerleşik ve benimsenmiş düzen ve değerlere tamamen zıt olmayan yeni kuralları benimsetmek ve yatay hareketlilikle geçişler sağlamak kolaydır. Nesh veya geçici hüküm denen şeyin amacı budur. Ancak bir geçiş dönemi tanımadan dikey hareketlilikle hızlı ve cebrî bir değişmeye zorlayarak yerleşik kültür düzeyinin altına indirmeye ya da onun üzerine çıkarmaya çalışmak pek kolay olmayabilir.<sup>513</sup>

Bu nedenle toplumsal düzen fonksiyonunu yerine getirmeye çalışanın, toplumun kültürünü ve tarihi süreçte oluşturmuş olduğu yaşam değerlerini kolay terk edemeyeceğini göz önünde bulundurması zorunludur. İslâm vahiy ahkâmı da belli hayat tarzları, âdetleri, gelenek-görenekleri ve hayat felsefeleri olan ilk muhatâplarını

---

<sup>511</sup> Zerkâ, Ahmet b. eş-Şeyh Muhammed (1285/1357), *Şerhu Kavâidi'l-Fıkhiyye*, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1409/1989, s. 161; İbn Nuceym, *Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 76.

<sup>512</sup> Mustafa Baktır, "Umûmu'l-Belvâ", c. 42, s. 155-156.

<sup>513</sup> Auguste Bebel, *Hız. Muhammed ve Arap Kültürü*, (çev. Veysel Atayman), İstanbul: Alan Yayınları, 1997, s. 11; Şâtübî, *Muvâfakât*, c. 2, s. 93-95.

şekillendirirken bu realiteyi dikkate almış ve orijinal bir hukûk sistemi kurmaktan ziyâde var olan sistemi düzenleme yolunu seçmiştir.<sup>514</sup>

Mekke döneminde, ideal olana ulaştırmak için asıl olan küllî kâideler ve hükümler konarak alt yapı oluşturulmuş; daha sonra tamamlayıcı mâhiyetteki fer'î hükümler konmuştur. Hükümler, toptan ve bir anda değil de yeni gelişmeler ekseninde peyderpey konulmuş, mükellefiyetlerde kolaydan zora doğru bir seyir izlenmiştir.<sup>515</sup> Mekke dönemi amelî ahkâmı, ileride detaylandırılmaya gidilecek bir mukaddime mahiyetindedir. Mekke döneminde bir taraftan imân-ahlâk altyapısı oluşturulmuş; diğer taraftan genelde nazârî planda kalmak üzere ileride kendisine atıflar yapılacak olan küllî kâideler konmuştur. Medîne dönemi ise artık önceden konulmuş olan küllî kâidelerin ve nazâriyyâtın uygulamaya geçildiği bir tatbîk sahası olmuştur.

Kur'ân'ın peyderpey inmesinde metnin olguyla ilişkisinin önemli bir yeri vardır.<sup>516</sup> Zira insan ve toplum hayatını düzenlemek için getirilen hukûki normlar, Arap toplumunun tamamen yabancı olduğu konular değildir. Yapılan, olgunun Kur'ân perspektifinden değerlendirilmesidir. Mekke döneminde savaşmak, içki, faiz, kumar gibi alışkanlıkların terk edilmesi birdenbire emredilmemiştir. İlk planda insan ve toplum, putperestlik gibi bozuk itikâtlardan, insanlık dışı âdetlerden uzaklaştırılarak tevhd öncelenmiştir. Bunu yapmak için âhiret hayatından, cennet cehennem gibi cezâ ve mükâfat yerlerinden bahsedilmiş zihinlere hiçbir şeyin karşılıksız kalmayacağı inancını yerleştirmiştir. İnsanlara, öncelikle Müslüman kişiliği kazandırılmış, sonra bazı bireysel ve toplumsal müeyyideler uygulamaya konulmuştur.<sup>517</sup>

Teşrîde tadrîce riâyet esas olmakla birlikte, beklemeye tahammülü olmayan durumlar ve meselelerde ön hazırlık mahiyetinde ara hüküm konmaksızın doğrudan nihâî hükmün konduğu da olmuştur. Evlatlık müessesinin kaldırılışı bunun örneğidir.

---

<sup>514</sup> Aksu, age., s. 149.

<sup>515</sup> Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 140; Nuri Kahveci, "Sosyal Değişim Dinamiğinin İslam Hukûkuna Etkisi (Peygamber ve Sahabe Dönemi)", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2005), s. 58.

<sup>516</sup> Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 123.

<sup>517</sup> Bernard Lewis, *Târihte Araplar*, (çev. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul: Anka Yayınları, 2003, ss. 33-35.



Bazen de toleranslı davranılarak şekli uygulamayla yetinildiği olmuştur. Sâlim'in durumu bunun örneğidir.<sup>518</sup> Bu meselede hukûka uygun hale getirme amacı güdülmüştür. Bu arada İslâm'a ısındırılmaları amacıyla kişilere ve topluluklara müsâmahalı davranıldığına da şahit oluyoruz. Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Eğer oğlum İbrahim yaşasaydı, bütün Mısır Hristiyanlarını cizyeden muaf tutmak isterdim.”<sup>519</sup>

Hz. Peygamber, kendisine gelen Sakîf heyetini kabul ettiğinde onlar Hz. Peygamber'den, cihâda çağrılmamalarını, kendilerinden zekât alınmamasını, namaz kılmamalarını ve üzerlerine başka birinin tayîn edilmemesini isterler. Hz. Peygamber de onlara: “Cihada çağrılmazsınız, zekât vermezsiniz, üzerinize başka biri de tayîn edilmez. Fakat rukûsuz bir dinde hayır yoktur” diyerek karşılık verir.<sup>520</sup> İbn Esîr şu izâhı yapar: “Hz. Peygamber, Sakîf'in o ân İslâm'ı, olduğu gibi kabul etmeyeceğini biliyordu. Onları ısındırmak ve tadrîcî bir şekilde İslâm'ın tüm ahkâmına ısındırmak için bu şartlarını kabul etmiştir.”<sup>521</sup> Başka bir rivâyete göre de Hz. Peygamber, sadece iki vakit namaz kılmak şartı ile Müslüman olmak isteyen birinin teklifini kabul etmiştir.<sup>522</sup>

Ömer b. Abdulaziz ile oğlu arasında şöyle bir konuşma geçmiştir: “Abdumelik babasına demiştir ki: ‘Sana ne oluyor da hükümleri uygulamıyorsun? Allah'a yemin ederim ki, hak yolunda beni de seni de kazânlarda kaynatsalar zerre kadar aldırman.’ Ömer ona: ‘Acele etme yavrum, Allah Kur'ân'da şarabı iki defa kötiledi, üçüncüsünde harâm kıldı. Ben, hakkı insanların üzerine toptan sevk ettiğim zaman onların da toptan reddetmelerinden ve bundan dolayı fitne kopmasından korkuyorum.’”<sup>523</sup>

Hükümlerde tadrîce riâyet edilmesi, dînî siyâsetin gereğidir. Hz. Peygamber, Mekke'nin fethinde Mekkelilere kalplerini İslâm'a ısındırmak amacı ile Hayber

---

<sup>518</sup> İbn Âşûr, *age.*, s. 114.

<sup>519</sup> Muhammed Hamidullah, *Rasulullah Muhammed*, (trc. Salih Tuğ), İstanbul: İrfan Yayınevi, 1973, s. 257.

<sup>520</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, c. 4, s. 218.

<sup>521</sup> İbn Esîr, *Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs*, c. 1, s. 238-239.

<sup>522</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 5, s. 25.

<sup>523</sup> Şâtîbî, *Muvâfakât*, c. 2, s. 94.

Yahûdilerine davrandığı gibi davranmamıştır.<sup>524</sup> Kur'ân, o zamanlar şartlar öyle gerektirdiği için ehl-i kitâba asgarî müştereklerde uzlaşmaya davet etmişken<sup>525</sup> zamanı gelince de onlar Müslümanlara boyun eğinceye kadar savaşılmamasını emretmiştir.<sup>526</sup> Mekke döneminde suskunluğu<sup>527</sup>, gerekli alt yapı ve şartlar oluştuktan sonra Medîne'ye hicreti<sup>528</sup> ve yeteri kadar güçlendikten sonra da savaşı emretmiştir.<sup>529</sup> Artık bu süreçten sonra Arap müşrikleri hakkında ya İslâm ya ölüm parolası verilmiş, ehl-i kitabın yarımada sınırlarında ikâmetine izin verilmemiş ve sürülmüşlerdir.<sup>530</sup>

Ayrıca uygulamada emirler, azdan çoğa doğru bir seyirle artırılmış, ilk başlarda hafif olan kurallar konmuş, zaman içerisinde nitelik ve nicelik bakımından artırılmıştır. Burada ahkâm teşriinde uygulanan tedricilik ile ilgili iki yönetime yer vermek istiyoruz. Zira teşriide tedricilik ya ahkâmın tamamında olmuştur ya da bir hükümün teşriinde olmuştur.

Ahkâmın tamamında tedricilik, şu şekilde olmuştur: Ahkâmın tamamı bir defada değil parça parça teşri kılınmıştır. Şu örneklerde olduğu gibi: Hicretten bir sene evvel mirac gecesi beş vakit namaz farz kılınmış; h. 1'de ezân, savaş, nikâh, mihir ve düğün yemeği meşrû kılınmış; h. 2'de oruç, iki bayram namazı ve kurban kesmek, zekât, kıblenin döndürülmesi ve mücahitlere ganimetlerin helâlligi teşri kılınmış; h. 3'te mîras ve talâk ahkâmı, seferde ve korku anında namazların kasrı meşrû kılınmış; h. 4'te zinâ cezâsı, teyemmüm ahkâmı ve haccın farziyeti teşri olunmuştur. h. 6'da sulh ve ihsâr ahkâmı açıklanmış, içki, kumar, fal okları ve dikili taşlar harâm kılınmış; h. 7'de ehlileşmiş eşek etleri harâm kılınmış (hayber savaşı), müzâraa ve müsâkât ahkâmı meşrû kılınmış; h. 8'de hırsızlık haddi meşrû kılınmış; h. 9. yılda liân meşrû kılınmış, müşriklerin Mekke'ye girmesi (fetih olmuş) yasaklanmış; h. 10'da ribâ harâm kılınmıştır.

---

<sup>524</sup> Karadâvî, *Şeriatu'l-İslâm*, s. 148.

<sup>525</sup> 3/Âl-i İmrân 64.

<sup>526</sup> 9/Tevbe 29.

<sup>527</sup> 2/Bakara 109; 43/Zuhruf 89; 5/Mâide 13.

<sup>528</sup> 4/Nisa 97.

<sup>529</sup> 22/Hacc 39.

<sup>530</sup> Muvatta, Câmi, 18. (c. 2, s. 892)

Bir hükmün teşriinde tadrîcilik ise şöyle olmuştur: Birçok hüküm, evvele mirde şimdiki hâli üzere değildi. Namaz evvelce 2 rek'at farz idi, hicretten sonra 4 rek'at olmuştur.<sup>531</sup> İmâm Ahmed'in rivâyet ettiği hadîste Hz. Âişe şöyle der: "namazlar Mekke'de ikişer rek'at olarak farz kılınmıştı. Hz. Peygamber Medîne'ye hicret edince ikişer rek'at ilâve etti; akşam hâriç, çünkü o gündüzün vitridir. Kıraatinin uzunluğundan dolayı da sabah iki rek'at olarak kaldı. Hz. Peygamber, sefere çıktığında da ilk hâli üzere kılardı."<sup>532</sup> Allah bazen bir işi emreder, keyfiyetini sonra açıklardı. Zekât, Mekke'de farz kılınmış, fakat miktar ve payları açıklanmamıştı; infâk alanı ancak Medîne'de beyân edilmiştir. Namaz ahkâmı bir defada değil, parça parça beyân edilmiştir. Oruç da böyle olmuştur.<sup>533</sup> İmâm Ahmed'in Müsned'inde Muaz b. Cebel'den rivâyet edilmiştir: Muaz dedi ki: "Namaz üç hâle döndürülmüştür. Oruç üç hâle döndürülmüştür. Namazın hâlleri şöyledir: Nebî, Medîne'ye gelince 17 ay Beyt-i Makdis'e doğru namaz kıldı. Sonra Allah, 'Biz, senin yüzünü semaya çevirip durduğunu görüyoruz, seni râzı olacağın kibleye çevireceğiz'<sup>534</sup> âyetiyle O'nu Mekke'ye yöneltti, bu birinci döndürmedir.

Namaz için toplanır ve birbirlerini namaza çağırırlardı; neredeyse ses çıkarması için bir şey çalacaklardı. Ensar'dan Abdullah b. Zeyd b. Abd, Peygamber'e geldi ve dedi ki, ya Rasûlallah ben uyuyan insanın gördüğünü gördüm. Eğer uyuyan olmasaydım, gördüğüm şeyi tasdik ederim; uyku ile uyanıklık arasında idim. Üzerinde yeşil iki elbise olan bir şahıs gördüm. Kibleye yöneldi ve ikişer defa Allahu ekber, eşhedu enlâ ilâhe illallah... (ezânın sonuna kadar bilinen cümleleri söyledi) Sonra bir müddet bekledi, aynı cümleleri söyledi, orada sadece 'kad kâmeti's-salâh' cümlesini ilave etti. Rasûlullah dedi ki, bunu Bilâl'e öğret; bununla ezân okusun. Bilâl bu şekilde ilk ezânı okudu. Ömer b. Hattâb geldi ve dedi ki: 'ya Rasûlallah onu bilgilendiren beni de bilgilendirdi, ama o benden önce davrandı. Bu ikinci durumdur.

Namaza geliyorlar ve Rasûlullah namazın bir kısmını kılmış oluyordu. Adam, bir başka adama kaç rekât kıldı? diye işaret ediyor o da bir veya iki rek'at kıldı

---

<sup>531</sup> Muvatta, Kasru's-Salât 8; Buhârî, Salat 1; Müslim, Salatu'l-Misâfirîn 1; Şâtübî, *Muvâfakât*, c. 3, s. 104.

<sup>532</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ Hatîb Tebrîzî (ö. 502/1109), *Mişkâtü'l-Mesâbîh*, (Thk. Şeyh Nâsiruddin Elbânî), Beyrût: Mektebetü'l-İslâmî, 1380/1961, c. 1, s. 425.

<sup>533</sup> Buhârî, Savm 39; Ebû Dâvûd, Savm 2.

<sup>534</sup> 2/Bakara 144.

diyordu. O, o kadar kılıyor sonra cemâate dâhil oluyordu. Birgün Muaz gelmiş, Hz. Peygamber birkaç rek'ât kılmıştı. Muaz, hemen Hz. Peygambere tâbi olmuş, Rasûlullah namazı bitirince kalkıp geçen rekatleri kılmıştır. Rasûlullah buyurdu ki, böylece Muaz, size bir kânûn koymuş oldu, onu yapın. Bu da üçüncü döndürmedir.

Orucun hallerine gelince, Rasûlullah Medîne'ye gelince her ayda üç gün ve âşûrâ orucu tutmaya başladı. Sonra Allah Bakara 183. âyet ile ramazan orucunu farz kıldı. Bu âyet nedeni ile dileyen oruç tutuyor dileyen fidye veriyordu. Sonra Allah, Bakara 184. âyeti indirdi. Böylece Allah, mukîm ve sağlıklı kişiye ramazan orucunu sâbit kıldı, hasta ve yolcuya ruhsat verdi; Oruç tutamaya güç yetiremeyen yaşlıya ise fakîrlere yedirmeyi sâbit kıldı. Bu oruçla ilgili iki haldir.

Uyumadan yiyip içiyorlar ve hanımları ile beraber oluyorlardı. Uyuduklarında ise imtina ediyorlardı. Ensar'dan Surma isimli biri vardı. Akşama kadar çalışırdı. Birgün eve geldi, yatsıyı kılıp uyudu. Sabah oluncaya kadar bir şey yiyip içmedi. Sabah açtı. Rasûlullah onu aşırı yorgun bir halde iken gördü ve dedi ki: “bana ne oluyor da seni aşırı yorgun görüyorum? Ya Rasulallah, dün çalıştım ve eve gelince kendimi yatağa attım ve uyudum. Böylece sabahladım ve oruçlu oldum. Ömer uyuduktan sonra hanımıyla birlikte olmuş, bu durumu gelip Hz. Peygambere haber vermiştir. Bu nedenle Allah, oruç gecesi eşle beraber olmaya izin veren âyeti”<sup>535</sup> indirmiştir.

Bu söylenenlere binâen İslâm Hukûk ahkâm'ının inşânda izlenen tedricilik yöntemini şöyle özetleyebiliriz: Hükümler bir anda değil zaman içinde vazedilmiştir. Özellikle yeni gelişmelere ve ihtiyaçlara paralel bir süreç izlenmiştir.<sup>536</sup> Asıl hükümler önce, tamamlayıcı hükümler (mükemmilât) ise sonra konularak ahkâmda önem sırası gözetilmiştir<sup>537</sup> veya önce icmâlî hükümler, daha sonra tafsîlî hükümler konmuştur. Mükellefiyetlerde kolaydan zora doğru bir yöntem izlenerek tahammül edebilme kapasitesi hazır hale getirilmiş ve nihâi yasaklar evveleminde ve tek seferde konulmamıştır.

---

<sup>535</sup> Bakara, 187.

<sup>536</sup> Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, ss. 229-231.

<sup>537</sup> Şâtîbî, *Muvâfakât*, c. 2, s. 229-231

## 2. 13. DİĞER YÖNTEMLER

Buraya kadar fikhî ahkâmın inşâında ve yürürlüğünün sağlanmasında kullanılan pek çok yonteme yer verildi. Bu bölümle ilgili bu son başlığımızda da diyânî-kazâî, fetvâ-takvâ, ehem-mühim, ehven-i şerreyn ve efdali tayîn gibi ayrımlarla çifte meşruiyet görüntüsü veren bazı önemli psiko-sosyal yöntemleri ele almaya devam edeceğiz.

### 2. 13. 1. Diyânî-Kazâî Hüküm, Fetvâ-Takvâ Ayrımı

Fetvâ-takvâ ayrımı ile diyânî-kazâî hüküm ayrımı fikhî ahkâmındaki psiko-sosyal gerçekliği görme açısından en dikkat çekici konulardandır. Bu ayrım, İslâm hukukunun beşerî hukuklardan ayrıldığı yönlerden biridir. Zira herhangi bir eylemin değeri hem dînî açıdan hem de hukûkî açıdan tespit edilmeye çalışılmaktadır.

Diyânî-kazâî terimlerinin ilk çağrıştırdığı anlam, birincinin dinle ikincinin kazâ ile alakalı olduklarıdır. Buna göre diyânî hüküm, şer'î amelî hüküm kavramına karşılık gelmektedir. Kazâî hüküm ise, beşerî ilişki teşkil eden davranışları düzenleyen hükümleri göstermektedir.<sup>538</sup> Buna göre Ebû Hanîfe ve İmâm Mâturîdî'nin din ve şeriatle<sup>539</sup> ilgili yaptığı tanım diyânî ve kazâî hükmün bu şekildeki tanımı ile büyük oranda örtüşmektedir. Bu tanım her iki kavramın ele aldığı konuya göre yapılmıştır.

Diğer bir tanım da mükellefin eyleminin hükmü, ilgili olduğu âleme göre yapılmıştır. Buna göre hüküm, dünyevî sonuçlar ihtivâ ediyorsa kazâî hüküm, uhrevî sonuçlar ihtivâ ediyorsa diyânî hükümdür. Örneğin verilen hüküm, hırsızlık suçunu irtikâb edenin âhirette göreceği cezayı ihtiva ediyorsa bu diyânî hükümdür; dünyada verilecek el kesme cezasını ihtiva ediyorsa dünyevî hükümdür. Diyânî hükümler, farz, vâcip, helâl, harâm gibi teklîfi hükümlerle ifade edilirken kazâî hükümler sahîh, fâsid ve bâtil gibi vaz'î hükümlerle ifade edilirler.<sup>540</sup>

---

<sup>538</sup> Talip Türcan, "İslam Hukukunda İki Farklı Gerçeklik Alanı: Kazâî ve Diyânî Hüküm Ayrımı", İslâmî Araştırmalar Dergisi, Cilt 19, Sayı 1, 2006, s. 161.

<sup>539</sup> Bak. Tez Metni, s. 34.

<sup>540</sup> Davut Yaylalı, "İslâm Hukukunda Kazâî-Diyânî Hüküm Ayrımı", Dini Araştırmalar, 2003, Cilt 5, Sayı 15, ss. 29-36.

Fakat bu kavramlar, bu iki manadan farklılaşarak daha çok bir davranışın geçerliliğini hem dînî hem de hukûkî açılardan tespit eden ve hükümün geçerliliğinde çifte meşrûiyet şartı arayan kriterlere dönüşmüştür. Mesela bir ibadetin biçimsel şartlarını ve rükünlerini taşıyamaması, onun dünyevî anlamda (kazâî) geçersizliğini gerektirir; bu şartları taşıması ise, riyâ karışan bir oruç ibadetinde olduğu gibi, onun uhrevî geçerliliğini (diyânî) garanti etmez<sup>541</sup> denilmiştir. Böylece kazâî hüküm, şekilcilik ve kuralcılıkla yetinme gibi asgarîcilik; diyânî hüküm ise vicdânın hakemliğine müracaat etme gibi iç dünyadaki derûnîlik ve ahlâkîliği ifade eder olmuştur.

Bu yaklaşımı temellendirmek için Hz. Peygamberin, mahkemede verilen hükümün, kişiyi dînî/uhrevî sorumluluktan kurtarmayabileceğine<sup>542</sup> işaret eden sözü ile “İyilik, gönlü huzura kavuşturan ve içe sinen şeydir; kötülük ise insanlar sana fetvâ verseler de gönlünü huzuruz eden ve içinde kuşku bırakan şeydir”<sup>543</sup> sözü delil alınmıştır. Bu ayrımın neticesi olarak kazâen haklı olmanın diyâneten de haklı olmak olmadığı; dışa vurulan irâdenin iç irâdeden farklı olması halinde, hukûk güvenliğini ve istikrârını sağlamak adına dış/zâhir irâdeye göre hüküm verileceği, kâdinin, dış irâdeyi, müftînin ise iç irâdeyi dikkate alacağı<sup>544</sup> ve karar verme usulünde, müftînin hükmü haber veren, kâdinin ise hükmü icbâr eden<sup>545</sup> olduğu gibi ifadeler kullanılmıştır.

Hukûkî ve dînî geçerlilik arasında ayırışmaya yol açan temel etken, davranışlara ilişkin hukûkî ve dînî geçerlilik nitelemelerinin farklı değerlendirme kriterlerine göre yapılmasındandır. Şöyle ki: Hukûkî geçerlilikte, kişilere ait davranışların gerçek niteliğini belirleyen irâde, ancak dışa yansıdığı ölçüde dikkate alınabilmektedir; fakat dini geçerlilik doğrudan kişinin niyetiyle ilgilidir. Bu itibarla, aynı davranış hukuka uygun, fakat dine aykırı ve uhrevî sorumluluğu gerektirici nitelemelerine konu olabilmektedir. Bunun tersi de mümkün olup davranış dinen geçerli olduğu halde, hukûka aykırı düşebilmektedir. İşte, öngörülen hukûkî çözümlerin uhrevî

---

<sup>541</sup> Türcan, agm., s. 161.

<sup>542</sup> Buhârî, Şehâdât 27; ahkâm 20.

<sup>543</sup> Dârimî, Buyû 2.

<sup>544</sup> Bardakoğlu, *Müslümanlığımızla Yüzleşme*, ss. 306-307.

<sup>545</sup> İbn Âbidîn, Rasâil-u İbn Âbidîn, c. 1, s. 11.

sorumluluğu kaldırmayı her zaman garanti etmemesi ya da hukûkî ve dînî geçerlilik değerlendirmelerinin her zaman birbiriyle örtüşmemesi, kazâen ve diyâneten hüküm ayırımına sebep olmuştur. Bu, fikhın, İmâm Gazzâlî'nin -herhangi bir alan ayrımı yapmaksızın- onu dünyevî olarak nitelemesini bir bakıma haklı kılan biçimsel değerlendirme işlemine konu edilebilmesinin bir sonucudur. Nitekim kazâen terimi, yargılama konusuna dahil olmamasına rağmen ibadetler alanına ilişkin biçimsel değerlendirmeyi belirtmek üzere de kullanılabilir. <sup>546</sup>

Diyânî ve kazâî hüküm ayrımı, yargı kararlarının uhrevî sorumluluğu kaldırıcı niteliği hususunda görüş ayrılığına yol açmıştır. Çoğunluk, yargı kararlarının uhrevî sorumluluğu kaldırmayacağını görüşündedir. <sup>547</sup> Ebû Hanîfe'ye göre ise, hukûkun kimi alanlarında yargı kararları uhrevî sorumluluğu da kaldıracak nitelikte bir geçerliliktedir. Ona göre alım-satım, kira, nikah ve talak gibi alanlardaki yargı kararları ilâhî irâde adına hukûkun kurucu kaynağı konumundadır. Mesela bir kimse bir kadınla evlendiğini iddia ve kadın da bu iddiayı inkâr etse ve söz konusu kimse iki yalancı şahit getirirse, hâkim de kanıtla bağlı olduğu için o kimse ve kadın arasında nikâh akdinin mevcûdiyetine hükmeder. Kadın ve adamın, aralarında nikâh akdi olmadığını bilmelerine rağmen, Ebu Hanîfe'ye göre, yargı kararı sebebiyle kan-koca olarak cinsel ilişki kurmaları helâldir. <sup>548</sup>

Bu konuyu Hayrettin Karaman'ın değerlendirmesi ile bitirmek istiyoruz. Fetva-takvâ ayrımı yanlıştır; bunun Kitap ve Sünnette dayanağı yoktur. Fetvâ soran, takvâsından sorar. Fetvâ ile amel eden takvâ ile amel etmiş olur. Fetvâ'da azîmet ve ruhsat ikilisi varsa bunların ikisi de dinin hükmüdür. Amelde ihtiyât güzel bir şey olmakla beraber meşakkate ve ileride, hayat mücadelesinde ve ibadette zayıf kalmaya sebep olacak ölçülerde olmamalıdır ve vehim/vesvese boyutuna varmamalıdır. <sup>549</sup>

---

<sup>546</sup> Türcan, agm., s. 160-162.

<sup>547</sup> İmâm Şâfiî, *Ümm*, c. 13, s. 14; İbn Hazm, *Muhallâ*, c. 8, s. 516; İbn Kudâme, *Muğnî*, c. 11, ss. 408-409; İbn Humâm, *Fethu'l-Kadîr*, c. 7, s. 307.

<sup>548</sup> Serahsî, *Mebûsât*, c. 16, s. 181 vd.

<sup>549</sup> <https://www.hayrettinkaraman.net/sc/00392.htm> (erişim, 20. 05. 2023)

## 2. 13. 2. Ehem-Mühim/Efdali Ta'yin/Ehven-i Şerreyn

Âlemde hayrın şerle, salâhın fesatla, menfeatin mazarratla, güzelliğin çirkinlikle, iyiliğin kötülükle, fazîletin rezâletle yan yana bulunması hikmetin icabı olduğundan maslahatların ve mefsedetlerin çeşitli dereceleri ve şekilleri vardır. Binaenaleyh, bir iş ve eylem ya hâlis menfaat ya hâlis mefsedet olur veya maslahat ve mefsedet bulunur, ama ya maslahat tarafı ya mefsedet tarafı ağır gelir ya da her ikisi denk olur. Bu durumda öncelik, maslahatları gerçekleştirip mefsedetleri defetmek olacaktır. Fakat bu genellikle mümkün olmaz. O zaman ikinci hedef, maslahatları âzâmî miktarda tahsîl edip mefsedetleri asgarî hadde indirmektir. Bazı hallerde bu da mümkün olmaz, o zaman üçüncü hedef, öncelikle mefsedeti ortadan kaldırmaktır. “Def’i mefsedet celbi maslahattan evlâdır” sözünün manası budur.<sup>550</sup> İçki ve kumarın yasaklanması, bunlardaki mefsedet, maslahatlarından daha üstün olması<sup>551</sup> nedeniyledir.

Öncelikle ifade etmeliyiz ki, hukûk, yarar gözetir. Bu yararlardan birincisi, hayatı sürdürmek için yiyip-içmek ve giymek gibi herkes için apaçık haz bulunduran özel yararlardır. Şârî, cibilliyet güdüsü bu gibi yararların elde edilmesi için yeterli olduğundan bunların yapılmasını talep etmez; sadece meydana gelmesini engelleyen hâricî mânileri ortadan kaldırır. Mesele birinin yemeğini elinden almak yasaklanır. Bu kısımdan olup da başkasında bulunan sâbit haklardan (alacak gibi) kişi isterse vazgeçebilir.

Yararlardan ikincisi ise genel olup herkes için apaçık haz bulundurmaz. Mesela yolların genişletilmesi veya sokak lambaları ile sokağın aydınlatılması, ondan hiç faydalanamayan yatalak hasta için apaçık bir haz oluşturmaz. Bu nedenle Şârî, bu tür yararların düzenlenmesine yönelmiş, terkedilmeleri veya tecâvüze uğramaları halinde cezâî müeyyideler koymuştur. Kız çocuklarını diri diri gömmek veya nesline ölüm gelmesin diye evlenmemek gibi cibilliyet ârizaları bu ikinci kısma dahildir. Bu gibi durumlar sadece sâhibine zarar veriyorsa çözümü dînî öğüttür. Ama zarar topluma veya başkalarına uzanırsa çözümü cezalandırmaktır. Mesela velîyyu’l-emr, çalışıp kazânmayı terk eden ailesi için çalışıp kazânmaya mecbur edebilir; bid’at

---

<sup>550</sup> Tûfî, *Ta'yîn fî Şerhi'l-Erbâin*, ss. 278-279; Uludağ, age., s. 39.

<sup>551</sup> 2/Bakara, 219.



propagandası yapanı sürgün edebilir, stokçuluk yapanı malını satmaya mecbur bırakabilir.<sup>552</sup> İkinci kısımdan olan yararlar da kimse hakkından vaz geçemez.<sup>553</sup>

Hukukun gözetmiş olduğu bu iki tür yararda ehem ve mühim olan hususlar bulunmaktadır. Maslahat denilince zarûrî, hâcî ve tahsîni yararlar akla gelmektedir. Zarûrî, hâcîye ve tahsîniye; hâcî de tahsîniye ve mükemmî olana takdim edilir. Zarûrîler din, can, nesil, akıl ve mal olarak beş tane ile ifade dilse de bazıları bunlara ırz, adâlet, erdemli bir toplum oluşturma, Allah'a kulluk, yeryüzünün imarı, eşitlik ve özgürlük, toplumsal düzenin ve güvenin sağlanması gibi başkalarını da ilâve etmişlerdir. Maslahatlar arasında denge sıralaması yapıldığında şöyle denir: Kesin olan maslahat zan ve şüpheyeye dayalı olanın, büyük olan küçük olanın, toplumunki ferdîn, çok olan azın, devamlı olan geçici ve bitecek olanın, esas olan ayrıntı kabilinden olanın, ileride gelecek güçlü maslahat halihazırdaki zayıf maslahatın önüne alınır.<sup>554</sup> Buna göre;

Usul, furû'a öncelenmelidir. Zira asıl fer'den önce gelir. İman amelden, canın kurtarılması malın kurtarılmasından önceliklidir.<sup>555</sup> Farzlar, sünnet ve nafilere öncelenmelidir. Normal durumlarda kul hakları ve farz-ı aynlar, farz-ı kifâye ve sırf Allah hakkı olan hususlara öncelenir. Denilmiştir ki: Allah hakları müsâmaha esasına, kul hakları kesinlik esasına dayalıdır. Mesela bir kimseye hac farz olsa bir de ödenmesi gereken borcu bulursa borcu ödemeye öncelik vermesi gerekir.<sup>556</sup>

Fakat düşmanın, savaş açması durumu gibi olağan üstü durumlarda o ülkede yaşayanların hepsinin memleketlerini savunmak için kendilerini feda etmeleri farz-ı ayn olacağından bu durumda Allah/kâmû hakkı olan cihat, kul haklarına öncelenir. Örneğin ana-babayı bakmak için veya onlar izin vermiyor gerekçesi ile cihat terk edilemez. Yine aynı sebepten dolayı, esir düşüp de düşmanın kendilerini bir kalkan gibi kullandığı Müslüman topluluğuna ateş açılmasına cevaz verilmiştir. Kâideye göre, şer'î nassa (haksız yere bir canı kıymamak) muhâlefeti gerektiren bir maslahat ortaya çıkar ve nassla amel edilmesi halinde genel bir zarar söz konusu olursa,

---

<sup>552</sup> Muvatta, Buyû 56-57.

<sup>553</sup> İbn Abdisselam, *Kavâidu'l-Ahkâm*, c. 1, s. 4; İbn Âşûr, age., ss. 133-137.

<sup>554</sup> Ertuğrul Boynukalın, "Makâsîdu's-Şerîa", Ankara: DİA., 2003, c. 27, s. 425. 423-427.

<sup>555</sup> İbn Âşûr, age., s. 137; Şâtîbî, *Muvâfakât*, c. 2, ss. 348-364.

<sup>556</sup> Karadâvî, *Öncelikler Fıkhı*, ss. 155-158.

burada nassın aksine maslahatâ riâyet vâcib olur denilmiştir. Zira Müslüman var diye ateş açılmadığında sayısız masumun kanı heder olacak ve Müslümanların mağlubiyeti söz konusu olabilecektir. Ayrıca İslâm'ı kâfirlerin istilâsından korumak, tek bir Müslümanın kanını kurtarmaktan daha mühimdir.<sup>557</sup> Bireycilik anlayışına göre, “Hiçbir ideoloji, ne kadar yüce olsa da grubun gereksinimleri için bir bireyin feda edilmesini haklı çıkaramaz” denilmektedir. Bunlara şöyle cevap verilir: Şayet birey, grup için hiçbir zaman feda edilmezse hem grup hem de birey çökecektir.<sup>558</sup>

Yine aynı sebepten dolayı, cihadın mâlî giderlerini karşılamak, askerlere yardım etmek, kaleleri hazırlamak gibi savaş ihtiyâçları için zengine vergi koymak gerekirse buna cevâz verilir. Her ne kadar normal zamanlarda insanlardan zekât dışında mâlî bir hak talep edilmeyeceğini düşünenler olsa da onlar, savaş gibi olağanüstü durumlarda ilâve vergiye cevâz vermişlerdir. Gazzâlî, bu konudaki icthâdı şu sözleriyle delîllendirir: “Biz biliyoruz ki, iki şer veya iki zarar çatışsa, din iki zarardan daha şiddetli olanı ve iki şerden daha büyük olanı defetmeyi hedefler. Çünkü ödenecek ilâve vergi, canlara ve mallara gelecek tehlikeye göre daha azdır.”<sup>559</sup> İmâm Mâlik şöyle demiştir: “Mallarının tamamını götürse de esirlerin fidyesini verip onları kurtarmak bütün Müslümanlara vâciptir.”<sup>560</sup>

İnsanlar ve toplumlar ancak kafalarındaki ilimle, kalplerindeki imanla ve bunların neticesi olan amelle ölçülürler. Amel, hacmi ve sayısı ile değil; sağlamlığı ve ihsân mertebesine ulaşmasıyla değerli hale gelir. Amellerde niteliğe dikkat etmeyenlerin payına sadece açlık, susuzluk, yorgunluk ve uykusuzluk kaldığı bildirilerek böyleleri yerilmiştir.<sup>561</sup> Allah, ihsânı emretmiş<sup>562</sup> ve muhsinleri sevdiğini<sup>563</sup> bildirmiştir. Allah, “sözü dinlerler ve en güzeline uyarlar, sözün en güzeline uyanları müjdele”<sup>564</sup> ve “size indirilenin en güzeline uyun”<sup>565</sup> buyurarak

---

<sup>557</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, s. 177, 294-295, 304; Âmidî, *İhkâm*, c. 4, s. 394.

<sup>558</sup> Bock, age., s. 171.

<sup>559</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, s. 177; Şâtıbî, *İ'tisâm*, c. 2, ss. 121-122.

<sup>560</sup> İbn Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. 4, ss. 138-139.

<sup>561</sup> 107/Mâûn 4-7; Buhârî, Savm 8, Edeb 51; Ebû Dâvûd, Savm 25; Tirmizî, Savm 16; İbn Mâce, Sıyâm 21; İbn Mâce, Sıyâm 21.

<sup>562</sup> 16/Nahl 90.

<sup>563</sup> 3/Âl-i İmrân 148.

<sup>564</sup> 39/Zümer 18.

<sup>565</sup> 39/Zümer 55.

güzelin bile en güzel olanını tavsiye etmiştir. Hatta muhâliflerle bile en güzel şekilde mücadele edin <sup>566</sup> buyurmuştur.

Hasta ve yolculukta oruç tutmamaya izni verildiğinden ruhsata uygun davranmak güzeldir; fakat oruç tutmak daha güzeldir. Bütün gücünü harcayarak oruç tutabilenlerin bir miskîni doyuracak fidye vermeleri emredildiğinden böyle yapmak güzeldir; fakat fidyeyi bu miktardan daha çok vermek daha güzeldir.<sup>567</sup> Suçluya, yaptığının misliyle cezâ vermek güzeldir; fakat sabretmek ve affetmek daha güzeldir.<sup>568</sup> Kısâs güzeldir, fakat affetmek daha güzeldir.<sup>569</sup>

Hz. Peygamber demiştir ki: “İman yetmiş kusur şubedir. En üst seviyesi lailahe illallah demek; en alt noktası insanlara eziyet veren şeyleri yoldan temizlemektir.”<sup>570</sup> “Sadakanın en faziletlisi sağlam, cimri, fakîrlikten korktuğun ve yaşamayı umduğun halde vermektir.”<sup>571</sup> “Cihadın en faziletlisi, zâlim sultan huzurunda hakkı söylemektir.”<sup>572</sup> “Allah nazarında amellerin en sevimsisi, az da olsa devamlı olandır.”<sup>573</sup> “cemâatle kılınan namaz, tek başına kılınan namazdan yirmi yedi derece daha faziletlidir.”<sup>574</sup> Birinin iki dirhemi olup bunun bir dirhemini verse diğerinin de çok malı olup bundan yüz bin dirhem verse “bir dirhem, sevapça bin dirhemi geçti.”<sup>575</sup> “Bir gün ve bir gece sınır nöbeti tutmak, gündüzü oruçlu gecesi de ibâdetle geçirilen bir aydan daha hayırlıdır.”<sup>576</sup> “Kişideki huyların en şerlisi, tedirginlik veren cimrilik ve helâk eden korkaklıktır.”<sup>577</sup>

Ayrıca Hz. Peygamber muhatâba, ihtiyaca ve şartlara göre öncelikleri değiştirmiş; amellerin en üstünü hangisidir? sorusuna farklı cevaplar vermiştir.<sup>578</sup>

---

<sup>566</sup> 16/Nahl 125; 41/Fussilet 34; 6/En'âm 152.

<sup>567</sup> 2/Bakara 184.

<sup>568</sup> 16/Nahl 126.

<sup>569</sup> 5/Mâide 45.

<sup>570</sup> Müslim, İman 58; Buhârî, İman 3; Ebû Dâvûd, Sünen 14; Nesâî, İman 16; Tirmizî, Birr 80; İbn Mâce, Mukaddime 9.

<sup>571</sup> Müslim, Zekât 93.

<sup>572</sup> Beyhakî, *Sünen*, c. 4, s. 435.

<sup>573</sup> Buhârî, İman 32; Müslim, Misâfirun, 215-218, Münafikun 78.

<sup>574</sup> Buhârî, Ezan 30; Müslim, Mesâcid 249; Nesâî, İmâmet 42; İbn Mâce, Mesâcid 16.

<sup>575</sup> Nesâî, Zekât 49.

<sup>576</sup> Müslim, İmare 163; Tirmizî, Fezailu'l-Cihâd 2; Nesâî, Cihad 39; İbn Mâce, Cihad 7.

<sup>577</sup> Ebû Dâvûd, Cihâd 21.

<sup>578</sup> Örnekler için bak., İbn Abdisselam, *Kavâidu'l-Ahkâm*, c. 1, s. 56; Şâtübî, *Muvâfakât*, c. 2, s. 264; Karadâvî, *Hasâisu'l-Âmme*, s. 236; Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, s. 34.

Tavsiyelerinde, “kimine kızma derken; kimine doğru ol” buyurmuştur. Cihâd çağrılarında, bazılarının tüm malını kabul ederken bazılarında hiçbir mal kabul etmemiştir.<sup>579</sup> Kimine, “deveni sağlam kazığa bağla, sonra tevekkül et”<sup>580</sup> derken; Bilâl’e “harca Bilal! Arşın sâhibinin azaltacağından korkma” buyurmuştur.<sup>581</sup>

Binaenaleyh ilim ve fikir, söz ve uygulamadan önce gelmelidir. Çünkü ilimsiz amel sâhiplerinin bozdukları, düzelttiklerinden daha çoktur.<sup>582</sup> Örneğin Hâricîlerin takvâ, samimiyet ve gayretlerinde herhangi bir eksiklik bulunmazken dînin hakikatleri ve maksatları konusunda bilgi ve kavrama eksiklikleri vardı. Hasan Basrî’nin şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Bilgisiz amel eden, yol bilmeden yürüyen kişiye benzer. Böyle birisinin bozdukları düzelttiklerinden fazladır. İlmi, ibâdete zarar vermeyecek şekilde isteyin; ibâdeti de ilme zarar vermeyecek şekilde isteyin. Zira ilmi bırakıp ibâdeti isteyen bir topluluk, Muhammed ümmetine kılıçlarını çekmişlerdir. Şayet bunlar ilmi isteseydi ilim onları yaptıkları bu yanlış tutuma sevk etmeyecekti.”<sup>583</sup>

Câhil ve yetkisiz doktor ile müftî, meslekten el çektirilir hükmü verilmiştir. Yaralı halde iken cünüp olan birine yarasını dikkate almadan gusül alması gerektiği yönünde fetvâ verip ölümüne sebep olanlar hakkında Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Onu öldürdüler. Allah da onların canını alsın. Madem bilmiyorlardı, sorsalardı ya! Bilgisizliğin şifası sormaktır. Bu kişinin teyemmüm etmesi gerekirdi.”<sup>584</sup>

Yasaklar ve mefsedetlerde de ehem-mühim, hacim, sonuç ve tehlike açısından farklılık gösterdiklerinden bazı ilkeler tepsi edilmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: “zarâr ve mukâbele bi’z-zarâr yoktur”, “imkân nisbetinde zarâr giderilir”, “zarâr kendi gibi ya da kendisinden büyük bir zarâr ile giderilmez”, “iki zarârın en hafîfi ve iki şerrin en ehveni işlenir”, “daha büyük zararı defetmek için daha küçük olana katlanılır”, “genel zararı defetmek için özel zarara katlanılır.”<sup>585</sup>

---

<sup>579</sup> Şâtîbî, *Muvâfakât*, c. 3, 81.

<sup>580</sup> Tirmizî, *Kıyâme* 60.

<sup>581</sup> Şâtîbî, *Muvâfakât*, c. 2, s. 264.

<sup>582</sup> İbn Abdilber, *Câmiu'l-Beyâni*, c. 1, s. 27.

<sup>583</sup> Karadâvî, *Öncelikler Fikhi*, ss. 69-71.

<sup>584</sup> Ebû Dâvûd, *Tahâret* 127; İbn Mâce, *Tahâret* 93.

<sup>585</sup> Mecelle, md:19, 20, 22, 25, 26, 27, 28, 29, 31.

Menhiyyâtta olan şeyler ve günâhlar aynı derecede değildir. Örneğin, harâm aylarda savaşmak büyük bir suçtur, fakat dînî yaşantıya engel olmak için çeşitli yöntemlerle insanlara baskı yapmak daha büyük bir suçtur. Çünkü fitne öldürmekten daha büyük bir suçtur.<sup>586</sup> İsyân cezâsı, komplo kurarak öldürmenin cezâsından daha büyüktür. Tuzak kurarak öldürmenin cezâsı, öldürülenin velîlerince affedilemeyecek günahlardandır. Hırsızlık bunun altında, yankesicilik, hırsızlığın altında kabul edilmiştir.<sup>587</sup> Binaenaleyh, emredilenlerde efdaliyet açısından husun-ahsen ayrımı yapıldığı gibi yasaklananlarda da kabîh-akbah ayrımı yapılabilecektir. Şöyle ki, teâruz anında, zararı topluma olan menhiyyât, zararı ferde olandan daha önceliklidir. Zararı daha uzun ve kalıcı olan menhiyyât, zararı daha kısa ve geçici olandan daha önceliklidir. Âlimin işlediği menhiyyatın günahı, câhilin bilmeden işlediğinden daha büyüktür. Mesela zinâ menhiyyattandır. Fakat işleyene ve işleniş şekline göre günâhının dereceleri farklıdır. Avâmdan birinin bu fiili işlemesi kabîh, âlimin işlemesi ise akbahtır, yabancı bir kadın ve erkeğin işlemesi kabîh, ensest şeklinde olması akbahtır; bir kadın ve erkeğin işlemesi kabîh, erkek erkeğe veya kadın kadına olursa akbahtır.

Fertlerle ilgili durumlardaki öncelik ve sonralıklar ümmetle ilgili durumlar için de geçerlidir. Mesela savaş esirleri konusunda karşılıksız salıverme, fidye karşılığında salıverme, köleleştirme, öldürme ve cizye vergisine bağlama<sup>588</sup> gibi seçenekler vardır. Bunlarda tercih kriteri ümmetin maslahatını temin ve mefsedetini defedecek olanı, şartları gözeterek ehem-mühim esaslarına göre seçmek şeklinde olacaktır. Buna göre: Müslümanların güçlü olduğu bir zamanda, Müslümanların hoşgörüsü ve erdeminden etkilenecek Müslüman olmaları bekleniyorsa esirler karşılıksız salıverilir. Müslümanların güçlenmek için mala ihtiyacı varsa veya düşmanın elinde Müslüman esirler varsa eldeki esirler alınacak mal karşılığı veya esir değişimi suretiyle serbest bırakılır. Serbest bırakıldığında kendilerinden gelecek zararlardan veya Müslümanlar aleyhine propaganda yapmalarından korkuluyorsa böyle esirler öldürülür. Eğer düşman, Müslüman esirleri köleleştiriyorsa misilleme

---

<sup>586</sup> 2/Bakara 217.

<sup>587</sup> İbn Âşûr, age., s. 131-132.

<sup>588</sup> 47/Muhammed 4.

ilkesine göre hareket edilerek eldeki esirler köleleştirilir. İslâm ülkesinde yaşamayı kabul eden ve hile ve kötülüklerinden korkulmayan esirlerden cizye kabul edilir.<sup>589</sup>

Hükümlerin öncelikli ve üstün olma keyfiyeti şahıs, çevre, zaman ve şartlara göre de farklılık arz edecektir. Örneğin acaba, zirâat mı, sanat mı yoksa ticâret mi üstündür? Hadîslerde ziraat, sanat ve ticâret<sup>590</sup> ile meşguliyet övülmüştür. İmâm Şâfiî'den, en üstün kazânç yolunun ticâret olduğu rivâyet edilmişken; sonra gelen âlimler, bozuk akitler çoğaldığı için mala şüphe girdiği gerekçesiyle zirâatle iştiğâl daha üstündür demişlerdir.<sup>591</sup>

Buna göre bunlardan herhangi birinin mutlak olarak diğerlerine üstün olduğu söylenemeyecektir. Zira üstünlük toplumun söz konusu mesleklere ihtiyacına göre belirlenecektir. Zaman gelir yiyecek maddesi azalırsa açlıktan korunmak ve gıda emniyeti için zirâatla uğraşmak diğerlerinden üstün hale gelecektir. Bir başka zaman gayr-i müslimlerden sanat ve zenâatkâr ithal edecek duruma düşmemek, iş yapan sanat erbâbına istihdâm sağlamak, savaş teknikleri konusunda Müslümanların tekniklerini ve sırlarını korumak için zenâatla iştiğâl etmek öncelikli hale gelir. Zaman olur zirâat ve zenâat artar, üretilen malların pazarlanması ihtiyacı öncelikli hale gelir.

Üretimin veya amelin çokluğu da yeterli değildir. Rekâbet için niteliği niceliğe incelemek gerekmektedir. Zira nicelik, yani sayısal çoğunluk ve hacim büyüklüğü yanıltıcı olabilir. Zira âyetlerde kalitesiz çoğunluğun yerildiğine<sup>592</sup> kaliteli azınlığın ise övüldüğüne<sup>593</sup> şahit olmaktadır. Bu noktadan hareketle örneğin Hz. Peygamberin, “evlenin, çoğalın; zira diğer ümmetler karşısında sizin çokluğunuzla övünürüm”<sup>594</sup> sözü sayıca çok, fakat kalitesiz insanlarla değil hem sayıca çok hem de kaliteli insanlarla övüneceği şeklinde yorumlanabilecektir. Zira nice az topluluğun, kendilerinden kat kat fazla olan toplulukları hezimete uğrattığı târihen sâbittir.<sup>595</sup>

---

<sup>589</sup> Karadâvî, *Evrensellik-Süreklilik*, ss. 65-66; Karâfi, *Furûk*, c. 3, ss. 16-18.

<sup>590</sup> Buhârî, Hars 1, Edeb 12, Buyû 15, Enbiya 37; Müslim, Müsâkât 9, 12; Tirmizî, Buyû 4.

<sup>591</sup> Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 177.

<sup>592</sup> 29/Ankebût 63; 7/A'raf 187; 11/Hûd, 17; 2/Bakara 243; 6/En'âm 116.

<sup>593</sup> 38/Sa'd 24; 34/Sebe 13; 8/Enfâl 26; 9/Hûd 116.

<sup>594</sup> İbn Mâce, Nikah 1.

<sup>595</sup> 2/Bakara 249-251; 8/Enfal 26, 65-66; 9/Tevbe 25-26.

İbn Kayyım, en faziletli amel konusunda şunları söylemektedir: “Âlimler, amellerin en faziletlisinin ne olduğu hakkında dört görüş belirtmişlerdir. İlk görüş, ibâdetlerin en faziletlisi, nefislere en meşakkatli gelendir. Çünkü tabiatında gevşeklik, tembellik olan nefis korku, meşakkat ve sıkıntı ile yola gelir. İkinci görüş, amellerin en faziletlisi dünyadan el etek çekmek, azla yetinmek ve dünya için hiçbir şey çoğaltmamaktır. Üçüncü görüş, amellerin en faziletlisi, insanlara yardım etmek gibi içinde başkasına faydası bulunanlardır. Dördüncü görüş, ibâdetlerin en faziletlisi, her vaktin gereğine göre Rabbin rızası için çalışmaktır. Mesela cihâd zamanı en faziletli iş cihâd yapmaktır. Cihâd zamanı, gece namazını ve gündüz nafîle oruç tutmayı terk etmek daha evlâdır. Misâfir geldiği zaman misâfirle ilgilenmek ibâdetlerin en faziletlisidir. Seher vaktinde namaz kılmak ve Kur’ân okumak daha faziletlidir. Câhillerin bulunduğu yerde ilim öğretmek daha faziletlidir. Namaz vakitlerinde namazları yerine getirmeye çalışmak o vakit için en faziletli ibâdetdir. Mal ve beden yardımına ihtiyacı olana koşmak, zikir ve vird çekmekten daha faziletlidir. Müslümanın ölümünde, cenazesinde hazır bulunmak veya hastalığında ziyaret etmek halvete girmekten daha faziletlidir. Musîbete uğrayanın yanında kalmak, onlardan ayrılmaktan daha faziletlidir.”<sup>596</sup>

## 2. 14. DEĞERLENDİRME

Bir ilmin mâhiyetini tespitte konusu ve amacının ne olduğunun, kurucusunun ve muhatâplarının kimler olduğunun tespit edilmesi kadar kullandığı kaynaklar ve yöntemler de önemlidir. Zira hüküm, başlangıçta belli yöntem ve amaçlarla mutlak olarak konmuş olsa bile, değişkenler nedeniyle işlevselliğini yitirdiğinde hükümde çözüm odaklı bazı değişikliklere gidilme ihtiyacı doğabilmiştir.

Yaşam biçimi tesis etmek amacındaki fikhî ahkâmda, mükelleflerin ve ümmetin zihnî, rûhî, fizikî, ekonomik, siyâsî vb. şartlarının değişkenliğinin dikkate alınarak eylemlerin kimisinin öncelenmesi kimisinin de ötelenmesi gereken durumlar ortaya çıkmaktadır. Çünkü; etkisi ve meydana getirdiği infîâl açısından yapılan güzel ve çirkin eylemlerin derecesi aynı değildir. Bazısının etkisi, yapanla sınırlı kalırken

---

<sup>596</sup> Muhammed b. Ebi Bekr b. Kayyım el-Cevziyye (ö. 751), *Medâricu's-Sâlikîn beyne Menâzili İyyâke Ne'budu ve İyyâke Nesteîn*, Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1416/1996, c. 1, 106-111.

bazısının etkisi topluma sirâyet etmektedir. Bazısının etkisi kısa ve geçici iken bazısının etkisi de uzun ve kalıcıdır. Bazı ameller, umulan fayda veya defedilmesi gereken zarar açısından hemen gerekli iken bazısı da ötelenebilir mâhiyettedir.

Binaenaleyh fakîhin, herhangi bir eylem hakkında cevâz ya da men şeklinde hüküm verirken, verdiği hükmün sebep olabileceği sonuçları dikkate almasının önemi ortaya çıkmaktadır.<sup>597</sup> Çünkü bir fayda sağlayacağı veya bir zarar defedeceği ümidiyle mutlak olarak câiz görülen bir fiil, bazen gayenin tam aksi sonuç doğurarak o fiil ile elde edilmek istenen faydaya denk veya daha fazla bir zarara sebep olabilmektedir. Aynı şekilde mutlak olarak eylemden menetmek de defedilmek istenen mefsedete denk veya daha fazla bir zarara neden olabilmektedir.<sup>598</sup>

Bu nedenlerle nakîl ve akıl kökenli pek çok kaynak ve yöntem kullanılmıştır. Kur'ân ve Sünnet, tabiatları icabı esnek olan kıyâs, ıstıslâh, istihsân, ıstışhâb, örf, sedd-i zerîa, sahâbe kavli, devletler hukûku, muâhedeler, antlaşmalar, hakem kararları, tâlimatlar, öncekilerin uygulamaları ve mukâveleler gibi kaynaklar ile maslahatâ itibâr, tahfif-teşdîd, tedricîlik, nesh, hile-i şer'iyye, siyaset-i şer'iyye, terğîb-terhîb, zarûret durumuna ve umûm-u belvâya itibâr, azîmet-ruhsat, takvâ-fetvâ, diyânî-kazâî, husn-ahsen, kabîh-akbah, mühim-ehem, daraltıcı-genişletici yorumlar, model teşrîi, zâhircilik-gayecilik, akılcılık-teabbudîlik, hükümlerin askıya alınması, takyîdu'l-ibâha, eski hükme dönüş, zayıf kaville amel, telfik, mezheb içi ve mezhebler arası tercihler, zaman-mekan ve insan-toplum değişkenlerine itibâr, şâz görüşle amel gibi yöntemler uygulanmış; hükümlerde geçiş dönemi, kişiye özel, kriz dönemi, genel-özel, yerel-evrensel ve istisnâî ayırımları yapılmıştır.<sup>599</sup>

İhtiyaçların karşılanması ve güçlü, heybetli ve vakur bir devlet ve ümmet meydana getirmek için bazen korunmasına gerek duyulanlar diyet, kasâme ve bazı akitler gibi ya aynen ya da nikâh, talâk, iddet ve kölelik hukûku gibi ıslâh edilerek muhâfaza edilmiştir. Bazen, teâmül haline gelenler veya aslî hâl, kötülüğe giden yolu

---

<sup>597</sup> Mehmet Selim Aslan, İctihad ve Fetva Faaliyetlerinde Olası Sonuçların Dikkate Alınması (İ'tibârü'l-Meâlât), İslâm Hukûku Araştırmaları Dergisi, Sayı, 27, Konya 2016, s. 183-218.

<sup>598</sup> Şâtîbî, *Muvâfakât*, c. 4, s. 195.

<sup>599</sup> Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, ss. 38-39; 135-150.



kapatmak için olduğu gibi bırakılmıştır. Bazen zaman, mekân ve şart ihtilâfı nedeniyle hükümlerde tekamüle ve değişime gerek duyulmuştur.<sup>600</sup>

Ahkâm oluşturulurken ahkâm, amacına göre çeşitli açılardan ele alınmıştır. Usûl-i fıkıh açısından: makâsîd ve vesâil olan hükümler, ta'lîl edilebilen ve edilemeyenler hükümler, vahye müstenîd ve ictihâdi hükümler, genel teşrî-özel teşrî getiren hükümler ve diyânî-kazâî hükümler ayrımları yapılmıştır. Furû-ı fıkıh açısından: İbâdetlerle ilgili hükümler, miktarlarla ilgili hükümler, helâller ve harâmlarla ilgili hükümler ve muâmelâtla ilgi hükümler ayrımları yapılmıştır.<sup>601</sup>

Hükümlerin, ta'lîl edilebilirlik açısından illeti ve hikmeti akıl yoluyla kavranabilenler ve kavranamayanlar<sup>602</sup> şeklinde iki kısımda ele alınması neticesinde hükümler teabbudî veya ma'kûlu'l-mana olarak değerlendirilmiş, kaynak olarak kullanılan deliller farklılaşmış, metod ve yöntem farklılıkları ekolleri doğurmuş, son tahlilde de hükümlerin statikliği, değişkenliği, evrensellik ve yerelliği gibi mevzular ortaya çıkmıştır.

Çeşitli hükümler koyma amacı, bir hukûk ortaya koymaktan ziyade kulluğun ve güzel ahlâkın gerçekleştirilmesi<sup>603</sup> olduğundan kulluğun en yüksek düzeyde gerçekleşmesi için hükümlerde maslahatın teminine yönelinmiştir ki, bunlar, zarûrî, hâcî ve tahsînî yararlardır. Bunların tamamlayıcıları (mükemmilat) da vardır.<sup>604</sup>

Yine aynı amaçla şahsa özel hüküm ve uygulama şeklinde de olsa tamamen terk edilmektense mümkün olanın yapıldığı şeklen uygulama yöntemine müsâmaha edilmiştir. Örneğin Ramazan'da karısı ile cima eden kişi hakkında hüsn-ü zan gösterilerek keffâret hükmünün özel uygulanması,<sup>605</sup> hiç maddî varlığı olmayan sahâbeden mehir olarak ezberindeki sûrelerin kabul edilmesi,<sup>606</sup> bazı sahabîler için yalnız sana mahsus kaydı ile amele izin verilmesi<sup>607</sup> gibi örnekler ile hiyelin çıkış ve kullanılışı, ahkâmı hiç olmazsa şeklen de olsa yürürlükte tutmak içindir. Hz.

---

<sup>600</sup> Zerkâ, *Medhal*, c. 1, s. 28; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 35, 77, 81.

<sup>601</sup> Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, ss. 100-134.

<sup>602</sup> İbn Abdisselam, *Kavâidu'l-Ahkâm*, c. 1, s. 18; İbn Âşûr, *age.*, s. 45.

<sup>603</sup> Schacht, *İslâm Hukûkuna Giriş*, s. 22, 23, 25, 212; Şâtîbî, *Muvâfakât*, c. 2, s. 307.

<sup>604</sup> Şâtîbî, *Muvâfakât*, c. 2, s. 8-12.

<sup>605</sup> Buhârî, *Sıyâm* 30, *Keffâret* 2-4; Müslim, *Savm* 81; Ebû Dâvûd, *Savm* 37.

<sup>606</sup> Buhârî, *Nikâh* 37, 40; Müslim, *Nikâh* 76; Ebû Dâvûd, *Nikâh* 17; Tirmizî, *Nikâh* 23; Muvatta, *Nikâh* 8.

<sup>607</sup> Buhârî, *Iydeyn* 23; Ahmed, 4/287; Şâtîbî, *Muvâfakât*, 3/51.

peygamber, mescide bevl eden bedevînin cezalandırılmasını muhatâbın görgüsünü göz önünde bulundurarak müsaade etmemesi<sup>608</sup> ahkâmın uygulamasında hafifletici hatta bazı durumlarda düşürücü şartlara riâyet edilmesi gerektiğini öğretmiş olmaktadır.

Tüm bu ifade edilenler göstermektedir ki, İslâm şerîati her hâl ve durumda ortama itibâr etmekte, gerçekçi bir yaklaşımla hüküm vad'ında bulunmakta, insanlara anlayabilecekleri şekilde hitap etmekte ve güç yetirebilecekleri kadar teklifte bulunmaktadır. Denebilir ki, hüküm koyucu, tıpkı bir hatip gibi anlaşılmaq için muhâtaplarının seviyesini dikkate almaktadır. Amacı ise onları süreç içerisinde kendi seviyesine çekmektir.

---

<sup>608</sup> Buhârî, Vudû 58, Edeb 80; Müslim, Tahâret, 98-100; Ebû Dâvûd, Tahâret 136; Tirmizî, Tahâret 112; İbni Mâce, Tahâret 78.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### TARİHSEL DÖNEMLERDE İSLÂM HUKÛKU AHKÂMINDA PSİKO-SOSYAL GERÇEKLİK

Bu bölümde, psiko-sosyal gerçekliğin, karakteristik özellikleri olan dönemlerin fikhî ahkâmına nasıl etki yaptığını ve bu dönemlerde izlenen yöntemleri ele almaya çalışacağız.

Fıkhın tarihçesini ve doğup gelişmesinin devrelerini inceleyen hukukçu ve tarihçiler, iki ayrı noktadan hareket ederek fıkhın tarihsel dönemlerini belirlemeye çalışmıştır. Bazıları doğrudan müesseseyi göz önüne almış, onu canlı bir uzviyete benzeterak doğuş, gençlik, olgunluk ve ihtiyarlık devrelerine ayırmıştır. Bazıları da fıkhın gelişmesine tesir eden faktörleri göz önüne alarak ya nesiller yahut da siyâsî hâkimiyet bakımından devrelere ayırmıştır.<sup>609</sup>

Biz ise târihsel dönemleri, vahiy/risâlet dönemi ve vahiy sonrası dönemler şeklinde iki temel kategoriye ayırarak; vahiy dönemini Kur'ân ve Sünnet, vahiy sonrası dönemleri ise sahâbe, tâbiûn, etbeu't-tâbiîn-müctehîd imâmîlar, taklîd-donukluk ve günümüz şeklinde tasnîf etmeyi ahkâmındaki psiko-sosyal gerçekliği görmek açısından uygun gördük.

---

<sup>609</sup> Karaman, İslâm Hukûk Târîhi, s. 6; Saffet Köse, Doğuş Dönemi (Hz. Peygamber devri), Kuruluş Dönemi (Sahâbe ve Tâbiûn asrı), Olgunluk ve Kemâl Dönemi (Mezheblerin Oluştugu Dönem), İstikrâr Dönemi (Tahrîc-Taklîd dönemi), Sanayi Devriminden Günümüze Kadar Geçen Süre ve Günümüzde İslam Hukûku (Köse, İslâm Hukûk Târîhi, ss. 141-170) şeklinde bir tasnif yaparken; Hayrettin Karaman, Hz. Peygamber Devri (Fıkhın Doğuşu), Sahâbe Devri (Fıkhın Gelişme Çağı), Abbâsiler Devri (Fıkhın Olgunluk Çağı), Selçuklular Dönemi (Fıkhın Duraklama Çağı), Moğol İstilâsından Mecelleye Kadar (Fıkhın Gerileme Çağı) ve Mecelleden Zamanımıza Kadar (Uyanış Çağı) (Karaman, İslâm Hukûk Târîhi, ss. 37-219) şeklinde bir tasnif yapmıştır. Osman Keskiöğlü ise Vahiy Devri, Sahâbe Devri, (Dört Halife Zamanı), Tâbiûn Devri, İctihatlar Devri (100-350/718-960), Taklid Devri (350-656/960-1258), Durgunluk Devri şeklinde bir tasnif yapmıştır. (Osman Keskiöğlü, *Fıkh Târîhi ve İslâm Hukûku*, 5. bs, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999, ss. 16-17)

Sahabe döneminden itibaren fakihler, hayat ve nasslar arasındaki ilişkiyi canlı tuttukları gibi örf, hâcet, zaruret gibi unsurları da dikkate almışlardır.<sup>610</sup> Taklîd döneminde ise fukahâ toplumsal ihtiyaçları “tahrîc” metoduyla çözmeye devam etmiştir.<sup>611</sup>

### **3. 1. VAHİY DÖNEMİ AHKÂMINDA PSİKO-SOSYAL GERÇEKLİK**

Fıkhın doğuş dönemi olarak da isimlendirilebilecek olan vahiy/risâlet dönemi, Mekke ve Medîne’deki 22 yıl 2 ay 22 günlük bir müddeti ifade etmektedir.<sup>612</sup> Bu süreçte ahkâm inşâi ve teşrî için, Şârî Teâlâ ve O’nun elçisi bulunmaktadır. Dolayısıyla vahiy devri teşrî, vahiy ve Hz. Peygamberin ictihâtları ile olacaktır.

Dönem, câhiliyye döneminden yeni bir düzene geçişi ifade etmektedir. Bu nedenle öncelikle insanların iknâ edilip yeni sistemi benimsemeleri için onların zihin ve rûhlarına hitap edilmesinin gerekliliği bariz bir şekilde ortadadır. Bu yapılmalıdır; zira yeni bir cemiyet ve sistem kurmak için çıkılan yolda evrensel ve kalıcı hükümler koyabilmek için inşâ ve teşrî olunan ahkâmın, öncelikle ilk muhatâplarınca kabul görmesi, yerel ve aktüel ihtiyaçları karşılaması gerekecektir.

#### **3. 1. 1. KUR’ÂN AHKÂMINDA PSİKO-SOSYAL GERÇEKLİK**

Öncelikle Kur’ân’ın ilk muhatâplarının İslâm öncesi içtimâî yapısını ele almak istiyoruz. Zira vahyin iniş dönemine ait sosyal olgunun, nassların şekillenmesinde etkili olduğu görülmektedir.

#### **3. 1. 1. 1. İslâm Öncesi İctimâî Yapının ve Sosyal Olgunun Nass ve Hükümlere Etkisi**

Medenî ve yerleşik milletlere nisbeten farklı, yabânî karakter ve davranışları olduğu yahut da ilm-u irfân ile alakaları bulunmadığı için İslâm’dan önceki Araplara

---

<sup>610</sup> Kaşif Hamdi Okur, “II.Meşrutiyet Dönemi İslam Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit, Mansurizade Said ve Seyid Bey Örneği”, *Dini Araştırmalar* 2/5 (01 Haziran 1999), s. 263.

<sup>611</sup> Bk. Kaşif Hamdi, Mansurizade Said ve Seyid Bey Örneği”, ss. 264-266.

<sup>612</sup> Köse, İslâm Hukûk Târihi, s. 141.

câhiliyye devri Arapları denmiştir. İslâm'ın ilk muhatâpları olan câhiliyye devri Araplarının içtimâî durumlarında bedevîlik, kabîlecilik ve gezgincilik hâkimdir.<sup>613</sup>

Arabistan'ın siyâsî, ictimâî ve iktisâdî yapısını büyük oranda coğrafi şartlar etkilemiştir. Tarım için uygun bir iklime sahip olan Güney Arabistan'da ticâret ve zirâate dayalı bir kültür hâkimken; Kuzey Arabistan'ın sosyal yapısını ise memleketin büyük kısmını kaplayan çöller belirlemiştir.<sup>614</sup> Bu bölgede yaşayan bedevîler, deve yetiştirmeye elverişli alanlar bulmak için sürekli göç eder, yaz aylarında vahalarına yakın yerlerde konaklayıp hayvansal ürünlerini tahıl, hurma, kapkacak, silah ve elbiselerle değiştirirlerdi.<sup>615</sup>

Hayvan yetiştiriciliği nedeniyle yapılan sürekli göçler, göçebe hayatına uygun bir kültür oluşmuş, göçebelerin kişiliğini etkilemiş, onların duygu, düşünüş ve algılamalarına tesir etmiştir.<sup>616</sup> Çöl hayatında, aile bireylerinin kalabalık ve bilhassa erkek olması önemlidir. Sulak otlaklar için sürekli mücâdele etmek zorunda olmaları, savaşlar ve göçebelik nedenleriyle bedevîler için erkeklik ve cesaret son derece önemli meziyetler olarak kabul edilmiş ve neticede toplumda ataerkil bir yapı oluşmuştur. Kız çocuklarının dışlama nedenlerinden biri, onların bu zorlu şartlara erkek gibi dayanıklı olamamasıdır.<sup>617</sup>

Bölgede insanlar, tek başlarına yaşamlarını sürdürebilecekleri bir ekonomik döngünün olmaması, çevre ve iklim şartlarıyla mücadele etmek ve herhangi bir saldırıda birlik olmak gibi nedenlerle soy bağı esasına göre oluşan kabîleler halinde yaşamışlardır. Sosyal yapının oluşturduğu bir sosyal model<sup>618</sup> olan kabîlenin her bir ferdi, mensup olduğu toplumun bir üyesi olması sıfatıyla hak ve vazifelere sahiptir. Kabîlecilik anlayışı, bireysel tepkilerden çok kolektif tepki vermeye yöneltmiş;

---

<sup>613</sup> Karaman, İslâm Hukûk Târîhi, s. 29.

<sup>614</sup> Carl Brockelmann, İslâm *Ulusları ve Devletleri Târîhi*, (çev. Neşet Çağatay), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 2002, ss. 2-3.

<sup>615</sup> Ira M. Lapidus, İslâm *Toplumları Târîhi*, (çev. Yasin Aktay), İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s. 44.

<sup>616</sup> Şemsettin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, (sad., M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997, s. 30; Brockelmann, age., s. 4; bak. Tez metni, ss. 86-87; Lapidus, age., s. 44.

<sup>617</sup> Charles Lindholm, İslâm *Toplumlarında Gelenek ve Değişim*, (çev. Nihal Çelik-Nurgül Durmuş), Ankara: Elips Yayınları, 2004, ss. 37-38; Günaltay, age., ss. 30-31.

<sup>618</sup> Andre Miquel, *Doğuşundan Günümüze İslâm Medeniyeti*, (çev. Ahmet Fidan-Hasan Menteş), İstanbul: Birleşik Dağıtım Kitabevi, 2003, s. 37; Lapidus, age., ss. 42-44.

asabiye adı verilen grup dayanışması, bireyin sorumluluğunu üstlenerek<sup>619</sup>, suçlu olup olmadığına bakmaksızın onu koruma güdüsüne yöneltmiştir.<sup>620</sup>

Arap toplumunun içtimâî yapısı, hukûkî hayatlarına da etki etmiştir. Organize bir politik otoritenin olmayışı nedeniyle belirli bir hukûk sistemi oluşmadığından aile, şahıs, mîrâs ve cezâ hukûku hem bedevîler hem de yerleşik halk arasında örfî hukûka göre uygulanmıştır. Kabîle içindeki anlaşmazlıklar, yapılan toplantılarla; kabîleye yabancı olanlar arasındaki anlaşmazlıklar ise bir hâkime, bir rûhaniye ya da kâhine başvurarak çözülmüştür. Bazı durumlarda başvuru kısıs, yıllar boyu sürecek kan davalarını önleyebiliyordu.<sup>621</sup>

Vahiy'de, Kur'ân'ın indiği Arap toplumundaki yaşanan hayatla ilgili soyut gerçeklikler, doğal olaylar, hukûkî konular, târihi bilgiler, sosyal çöküntü ve ekonomik yardımlaşmadan söz eden târihi, sosyal ve hukûki somut örnekler bulunmaktadır. Vahyin iniş dönemine ait beşerî beklentilerin ve sorunların vahiyde yer alması, nassın olguya cevap olarak indiğine ve sosyal olgunun, nassların şekillenmesinde etkili olduğuna işaret etmektedir.<sup>622</sup>

Hukûkî hükümlerin çoğunluğunun ibtidâen değil de vifâkî olarak inmesinin anlamı, her nassın sosyal bir illete, sosyal realiteye ve toplumsal yapıya bağlı olarak geldiği anlamına gelmektedir.”<sup>623</sup> Hukûki hüküm ihtiva eden nassların nüzûl sebeplerinin incelenmesinde bu ilişkinin gözlemlenmesi mümkündür.<sup>624</sup> Örneğin, câhiliyye dönemine ve yaşanan hayat tecrübesine göndermede bulunularak, “Şeytan içki ve kumarla aranıza düşmanlık ve kin sokmak; sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister”<sup>625</sup> buyrulurken bunların yasaklanmasını gerektiren sosyal illet ortaya konmuştur.

---

<sup>619</sup> Lapidus, *age.*, ss. 44-45; Lewis, *Târihte Araplar*, s. 42.

<sup>620</sup> Brockelmann, *age.*, s. 3.

<sup>621</sup> Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, London: Oxford University Yayınları, 1964, s. 8; Brockelmann, *age.*, s. 8; W. Montgomery Watt, *Hiz. Muhammed Mekke'de*, (çev. M. Rami Ayas-Azmi Yüksel), Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1986, ss. 24-25; Roberts Robet, *The Social Laws of the Qoran*, London: Curzon Yayınları, 1971, s. 87; Karaman, *İslâm Hukûk Tarihi*, s. 29.

<sup>622</sup> Hanefî, *age.*, s. 139; Bak., 2/Bakara 198, 215, 217, 219, 220, 222; 4/Nisa, 127, 176; 5/Maide 4; 7/Ar'af 187; 8/Enfâl 1; 17/İsra 85; 18/Kehf 83; 20/Taha 105; 58/Mücadele 1; 79/Naziat 42.

<sup>623</sup> Aksu, *age.*, s. 20; Tevhit Ayengin, *Hukûkta Köken Problemi Açısından Sosyal Realite Nass İlişkisi*, Doktora Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999, s. 235.

<sup>624</sup> Mahmud Şeltut (ö. 1963), *Fıkhu'l-Kur'ân ve's-Sünne: el-Kisâs*, Mısır, 1946, s. 23.

<sup>625</sup> 5/Maide, 91.

Nass-olgu ilişkisinde, nassın normatif hedefleri, yönlendirmeleri ve kalıba sokmaları göz önüne alındığında nesnel onay (olanı tarafsızca onaylama) anlamında bir ilişki yoktur.<sup>626</sup> Zira nass, normatif ve finalist (gayeci) bir karakter taşıdığından ibtidâî hükümlerde genel kâide koyma veya olması muhtemel konularda kanûnî boşluk bırakmama veya insanlara kânûn yapma ilkeleri gibi yöntemler öğretilmiştir. Vifâkî olanlarda ise bazen “Sana soruyorlar, senden fetvâ istiyorlar, şüphesiz Allah işitmiştir” şeklindeki somut sorulara nasslar, ferdî ve sosyal sorunlara çözüm bulmak amacıyla yanıt vererek sosyal olguyu anlamlandırmıştır.<sup>627</sup>

Nassın, olgu ve önceki kültürler karşısındaki işlevi, Arap toplumunun ve önceki ilâhî din ve hukûk sistemlerinin hüküm ve uygulamalarından kendi değerlerine, epistemolojisine, hayat felsefesine ve ontoloji anlayışına uygun olanları aynen kabul etmek, aykırı olanları da ya kısmen ya da tamamen reddetmek ya da kendi değerleri doğrultusunda reforme edip, devam ettirmek şeklinde olmuştur. Yeni bir düzen getirmeyi amaçlayan dînin olması gerekeninin olandan farklı olması gerekmektedir. Eğer bir sistem olanı tamamen kabul ediyorsa o yeni bir düzen kurmaya yönelik olmaktan çok var olanı tasvîr ediyor demektir.<sup>628</sup>

Binaenaleyh câhiliyye devri Araplarının ahde vefâ, misâfire ikrâm, cömertlik, izzet-i nefis, yiğitlik, doğruluk, komşuluk hukukuna riâyet ve af gibi güzel huy ve hasletleri korunmuştur. Tahkîm, kısâs, diyet, kasâme, akîle, mudârebe/kırâz, selem gibi eski uygulamalar da devam ettirilmiştir. Şirk inancı, içki içme âdeti, kız çocukların öldürülmesi, kadınlara zorla mirasçı olmak için evlenmelerine engel olunması, yetim ve yoksullara zulmedilmesi, ölçü ve tartıda adâletin gözetilmemesi, şîğâr nikahı, nikâhu'l-makt, iki kız kardeşle aynı anda evli bulunmak, velî veya babanın mehri kıza veya kadına vermeyip kendinin alması, boşamada sınırın olmaması, fâiz, hileli artırma, borçlunun satılması gibi uygulamalar ise reddedilmiştir. Namaz ve hac gibi ibâdetler, kızların evlenmesindeki velînin yetki ve otoritesi, boşama hakkının kocaya aitliği, kadının veya velîsinin kocaya mal vererek boşanmayı istemesi, birden fazla kadınla aynı anda evlilik, mehir, iddet, îlâ, ric'at,

---

<sup>626</sup> Tevhit Ayengin, “İslam, Hukûk ve Sosyal Realite”, Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi, Sayı, 24, 2012, s. 29.

<sup>627</sup> Hasan Hanefî, *el-Vahyu ve'l-Vâkî Dirâsetun fi Esbâbi'n-Nüzûl*, London: Dârû's-Sâkî, 1990, s. 139.

<sup>628</sup> Ayengin, *Sosyal Realite Nass İlişkisi*, s. 98.

zihâr, nafaka, asabe, nesep, vasiyyet ve rehin gibi uygulamalar ise kısmen değiştirilerek ya da miras da olduğu gibi çoğu değiştirilerek devam ettirilmiştir.<sup>629</sup>

Kur'ân'ın değişikliğe tâbi kıldığı ya da olduğu gibi kabul ettiği uygulamalar tamamıyla reddettiği uygulamalardan daha fazladır. Çünkü İslâm'ın hareket noktası mevcut olanı yıkmak değil, mevcut bir realiteyi ıslâhtır. Ayrıca Kur'ân'ın reddettiği nikâh çeşitleri, içki, kumar, faiz ve fuhuş zaten o dönem Araplarının vicdânlarında mahkûm ettiği uygulamalardı. İslâm öncesinde Kâbe'nin tamiri için para yardımı toplanırken buna verilecek paranın faizle kazânlmamış olması şart koşulmuştu. Fuhuş, onlarda da kötü bir ilişki şekliydi. Hakkı yenenlerin yanında olmak için hılfu'l-fudûl adı verilen bir oluşum söz konusuydu. Köle azadı, hac ibâdeti, oruç, nikâh, talak, iddet, kısâs, kasame, diyet gibi uygulamalar onlarca da biliniyor ve uygulanıyordu.<sup>630</sup>

Kur'ân'ın, içtimâî olguyla olan diyalektik ilişkisini gösteren en önemli göstergelerinden biri indiği toplumun yapısını yansıtan sebab-i nüzûllerdir. Zira nasların bir kısmı bir illete bağlı olarak sosyal bir olayın akabinde gelmiştir. Esbab-ı nüzûl ilmi, Kur'ân'ın indiği toplum yapısının ve hükümlerin anlaşılmasına yardımcı olmuştur.<sup>631</sup> Nüzûl sebepleri, Kur'ân'ın ifadelerine ışık tutan, Kur'ân'ın kime ne demek istediğini berraklaştıran târihi bilgilerdir. Bununla Kur'ân belirli bir zaman dilimine hasredilmiş olmamakta, aksine onun rûhuna nüfuz edebilmek için gerekli alt yapı kurulmuş olmaktadır.<sup>632</sup>

Netice itibariyle diyoruz ki; İslâm hukûkunun temel kaynağı olan Kur'ân, zamanın toplumsal ve kültürel olgularıyla canlı ve organik bir ilişki içerisinde bulunmuş; öz itibâri ile ilâhî olsa da buyruğunu ifâde ederken muhâtaplarının idrâklerinde bulunan veri tabanını kullanmıştır.<sup>633</sup> Öyle ki onun tadrîcilik özelliği, sebab-i nüzûl yönü, nesh olgusu, ayrıca içeriğin Mekkî ve Medenî olarak târihsel

---

<sup>629</sup> Karaman, İslâm Hukûk Tarihi, ss. 29-35.

<sup>630</sup> Ali Osman Ateş, *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1996, ss. 434-452.

<sup>631</sup> Hasan Hanefi, "Esbab-ı Nüzûlün Anlamı Nedir?", (çev. Mehmet Emin Maşalı), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara Üniversitesi Yayınları, Cilt 43, 1998, ss. 225-232; Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, s. 126.

<sup>632</sup> Fazlur Rahman, "Kur'ân'ı Yorumlama", s. 101.

<sup>633</sup> Muhsin Demirci, *Kur'an'da Sosyal Gerçeklik: (Nas- Olgu İlişkisi Bağlamında)*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008, s. 19.



ayrıma tâbi tutulması onun toplumsal ihtiyâçları ve sosyal gerçekliği göz önünde bulundurduğunun en açık delilleridir.<sup>634</sup> Hem muhâtaplarının zihin dünyasını etkileyen ve köklü değişiklik yapan hem de muhâtaplarının zihin dünyasından etkilenen nassı, içinde bulunmuş olduğu ortamdan ayrı bir muhtevada düşünmek doğru olmaz. Zira o muhâtaplarına yapacağı en köklü eleştirilerinde bile onların zihin dünyasından seslenmiştir.<sup>635</sup>

### 3. 1. 1. 2. Kur'ân'da İnsan Psikolojisi

Kur'ân'daki emir ve nehiylerde insanların maslahatını temin etme hikmeti gözetilmiş ve dînî mükellefiyetler yüklenirken, muhâtabın maddî-manevî bütün yönleri göz önünde bulundurulmuştur. İnsanın manevî yönünün başında gelip hayata ve olaylara bakış açısını şekillendiren en önemli yönü, psikolojisidir. Bu nedenle Kur'ân, insanın psikolojik ve fizyolojik yönünü ihmâl etmemiş<sup>636</sup> taleplerinde istitâat, kolaylık ve tedericilik gibi ilkeler benimsemiştir.

Bazı âyetlerde varlığın devamını sağlamaya yönelik; açlık, susuzluk, yorgunluk, sıcak-soğuk ve elem<sup>637</sup> gibi güdülerden bahsedilirken; bazı âyetlerde de türü sürdürebilmeye yönelik, cinsiyet, mal sevgisi, analık, sahiplenme, fiilî ve sözlü düşmanlık ile yarışma<sup>638</sup> güdülerinden bahsedilmektedir. Bu fizyolojik ve rûhsal güdülerde sınırsız tasarruf hakkının olmadığı ilkesi; bunların helâl, temiz ve meşrû yollardan giderilmesi, kontrol altında tutulması, fert ve toplumun faydasına olacak şekilde yönlendirilmesi ve tatminlerinde aşırıya kaçılmaması şeklinde âyetlerde<sup>639</sup> beyân edilmiştir. Zira insan, fizyolojik ve psiko-sosyal güdülerini hâkimiyet altına almada başarısız olduğunda, bunların doyurulmasında aşırıya gider ve zevklere dalar.

---

<sup>634</sup> İbrahim Görener, “Hz. Peygamber ve Sosyal Gerçeklik”, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt 15, Sayı 4 (2002), s. 513.

<sup>635</sup> Demirci, *Kur'an'da Sosyal Gerçeklik*, ss. 22-25.

<sup>636</sup> Nasi Aslan, “Ahkâm Hadislerinde Psikolojik Etmenler: Regl Dönemindeki Talâk Üzerine Bir İnceleme”, *Çanakkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, cilt: 17, sayı: 1, s. 21.

<sup>637</sup> 2/Bakara 155; 16/Nahl 80; 20/ Tâ Hâ 120; 35/ Fâtır 34; 76/İnsan 12.

<sup>638</sup> 2/Bakara 36, 148; 3/Âl-i İmrân 14; 4/Nisâ 1; 9/Tevbe 34; 17/İsrâ, 29; 20/Tâ-Hâ 123; 25/Furkan, 67; 31/Lokman 14; 33/Ahzab 58; 46/Ahkâf 15; 49/Hucurât 13; 58/Mücadele 9; 63/Münâfikûn 10; 83/Mutaffifin 26; 89/Fecr 20.

<sup>639</sup> 2/Bakara 168; 7/Arâf 31, 80-81; 24/Nur 30; 26/Şuarâ 165.

Bunun anlamı da güdülerin gerçek amaçlarından sapması ve insan üzerinde hâkimiyet kurmasıdır.

Kur'ân, hem kendini varlığını hem de türünün varlığını devam ettirecek olan insanı, olumlu ve olumsuz yönleriyle; riyakâr, cimri, hasetçi, kibirli, aceleci, istikrârsız, değişken, zayıf, kıskanç, hırslı, kaba, azgın, hevâsına saplanan, tartışmacı; sevgi dolu, merhametli, idrâk, irâde ve ihtiyâr sâhibi<sup>640</sup> şekillerinde tasvîr eder. Bu güdülerin, ferdin kendi içinde veya toplumda huzursuzluğa, çözülmeye veya huzura ve birlikteliğe sebep olduğu, taleplere itaatin veya itaatsizliğin asıl nedeninin bunlar olduğu ve hükümlerin bu güdülerin salâhı için konduğu malumdur. Dahası hem yüksek ve ilâhî olan hem de basit ve süflî olan iki tür güdü hem hüküm koyan fakîhte hem de mahkûmun alehyte mevcuttur.

### 3. 1. 1. 3. Kur'ân'ın Hüküm İnşâındaki Metodu

Kur'ân, 23 yıllık târihi süreçte Mekke ve Medîne'deki iki farklı sosyal yapıya hitap ettiği için öncelikle Mekkî ve Medenî âyetlerdeki hüküm inşâ metodunu sonrasında ise diğer karakteristik metotları ele alacağız.

Öncelikle ifâde etmemiz gerekiyor ki, Kur'ân hükümleri iki kısma ayrılmaktadır. Bazı hükümler ibtidâen nâzil olmuştur. Yani nüzûl ortamında meydana gelen herhangi bir sebep veya sorulan bir soru üzerine değil de kendi başına müstakil bir hüküm olarak nâzil olmuştur. Bazı hükümler ise kevnî/vifâkî olarak herhangi bir sebeple yahut sorulan bir soruya cevap olarak nâzil olmuştur. Şerîatin pek çok hükmü bu kısma dâhildir. Örneğin hicap ile ilgili âyetler, ibtidâen değil; Medîne döneminde başta Hz. Ömer olmak üzere bazı sahâbîlerin ısrarlı talebi üzerine nâzil olmuştur.<sup>641</sup>

İslâm teşrîinde ilk kaynak Kur'ândır. “Kur'ân, bir defada indirilmeli değil miydi?” diyen kâfirlere Allah, “onunla, kalbini sâbit kılmak için onu sana tertîl üzere okuduk”<sup>642</sup> şeklinde gerekçelendirerek cevap vermiştir. Başka bir âyette de

---

<sup>640</sup> 4/Nisâ 28, 37, 54, 128, 142; 12/Yûsuf 53; 17/İsrâ 24; 21/Enbiyâ 37; 31/Lokmân 7; 40/Ğâfir 4; 45/Câsiye 23; 48/Fetih 29; 59/Haşr 9; 64/Teğâbun 16; 67/Mülk 23; 68/Kalem 13; 70/Meâric 19-21; 76/İnsan 3; 90/Beled 8-10.

<sup>641</sup> Carullah, *İslâm Şerîatinin Esasları*, s. 35.

<sup>642</sup> 25/Furkân, 32.

“İnsanlara dura dura okuman için onu bölümlere ayırdık”<sup>643</sup> denilmiştir. Kur’ân’ın bu yöntemi, hıfzını ve anlaşılmasını kolaylaştırmanın hâricinde hem fertlerin itikâdıyla hem de sosyal olaylarla aktüel olarak ilgilenmesinden başka bir anlam ifade etmeyecektir.

Câhiliyye kültüründen çıkılmaya çalışılan Mekke döneminde (13 yıla yakın), Kur’ân’ın üçte birinden azı nâzil olmuştur. Dönem teşrîi, ortada henüz toplumsal yaşamı düzenleyecek merkezî bir iktidar olmadığından yargı ve yaptırımlarla desteklenmesi gereken ferdî ve ictimâî hukûk normlarıyla ilgilenmemiş; sadece dînin ve dünyanın esaslarına ait umûmî kâideler ile zarûrî ve ebedî değişmez esasları açıklamakla yetinmiştir.<sup>644</sup> Mekkî sûreler, inanç esasları ile ilgilidirler. Ferde hitap ederler ve onun rûhuna yönelik telkinlerde bulunurlar. Medenî sûreler ise hayatın hukûkî, cezâî, sosyal ve siyâsî meseleleriyle ilgili kurallarla dolu olup oluşmakta olan sosyal ve siyâsî yapıya yol gösterirler.<sup>645</sup> Bu nedenle İslâm’ın evrensel mesajının Mekkî âyetlerde gizli olduğu, Medenî âyetlerin ise o zamanki toplum yapısına bir terceme olduğu ifade edilmiştir.<sup>646</sup>

Delil ve kaynaklar, teşrî sırasındaki zamanın genişlik ve darlığına, ümmetin karşılaştığı problemlerin çokluğuna ve azlığına bağlı olarak az veya çoktur. Nitekim iman ve ahlâk meseleleri, Şârî’den gelen delil ve eserler bakımından muâmelât ve nevâzil meselelerinden daha üstün durumdadır. Çünkü ümmetin Allah’ı, Peygamberi, âhireti ve ibâdetleri tanımaması, muâmelelerdeki cehâletinden çok daha derin ve şiddetlidir. Bu nedenle Mekke döneminde teşrî faâliyet, usûlu’-d-dîni beyân; Allaha, Rasûlüne ve âhirete imana davet; adâlet, ihsân, vade vefa, affetme, sabır, sadece Allah’tan havf ve şükür gibi mekârim-i ahlâkî emir; zinâ, öldürme, kız çocuklarını diri diri gömme, ölçü ve tartıda cimrilik gibi kötü ahlâktan sakındırma ve küfür olan her şeyden menetme sûretlerinde olmuştur.<sup>647</sup>

---

<sup>643</sup> 17/İsrâ, 106.

<sup>644</sup> Carullah, *İslâm Şeriatinin Esasları*, ss. 24-26.

<sup>645</sup> Hassan, *age.*, s. 68.

<sup>646</sup> M. Mahmud Taha, *İslâm’ın İkinci Mesajı*, İstanbul: Kalkedon, 2008, ss. 123-170.

<sup>647</sup> İbn Âşûr, *age.*, s. 70.

Mekke’de farz kılınan namaz ve zekât<sup>648</sup> gibi ibâdetler, tafsîlatlı değildir. Mekke’de zekât, kurumsal anlamında değil belli bir miktar tayîn edilmeksizin ve belli bir nizâmı olmaksızın gönüllü para yardımı yahut ahlâkî arınma anlamında kullanılmıştır. Bu iş için görevlendirilen idari bir kadro da yoktu.<sup>649</sup> Mekke’deki Allah’tan başkası adına veya Allah’ın adı anılmadan boğazlanan kurbanlar ile leşin, akmış kanın ve domuz etinin harâmlığı<sup>650</sup> gibi az miktardaki tafsîlî amelî ahkâm da akâidî prensiplerle ilgilidir.<sup>651</sup> Çocukları öldürmek ve kız çocuklarını diri diri gömmek tehlikeli çirkinlik ve iğrençliklerdendir.<sup>652</sup>

Medîne döneminde ise, imanî yönden belli bir olgunluğa erişmiş olan topluma hukûkî düzenlemeler getirilmeye başlamıştır. Bu dönemde Mekke dönemi konularına olan ilginin devam etmesinin yanında ibâdât, muâmelât, cihâd, nikâh, vasiyyet, mîrâs, yemîn, dâvâ, ukûbât ve devletlerarası münasebetlere dair amelî ahkâm teşrîinde bulunan âyetler inmiştir.<sup>653</sup> Ahkâm âyetleri; namaz, oruç, hac ve zekât gibi tüm ibâdet işlerine; bey’, icâre, ribâ gibi tüm medenî işlere; katl, hırsızlık ve yol kesme/eşkiyalık gibi cinâî işlere; evlilik, boşanma ve mîrâs gibi tüm aileyle ilgili işlere; savaş, muhariplerle ilişkiler, onlarla ahitleşmeler ve harp ganimetleri gibi devletlerarası ilişkilere kadar insana ait her alanla ilgilidir.

Kur’ân’ın, amelî ahkâmı Medîne’de getirerek şerîat boyutunu hissettirmeye başlamasının nedeni, Müslümanların durumunun değişip kendi başlarına sosyal, politik ve ekonomik yaşamda bir varlık göstermeye ve toplumsal bir hayat inşâ etmeye başlamalarıdır. Bu nedenle ferdîn şahsiyetini oluşturma, aileyi koruma, ilişkileri düzenleme gibi hususlarda hem duyulan ihtiyaçları karşılamak hem de bir cemiyet ve devlet yaratmak için teşrîde bulunma ihtiyacı ortaya çıkmış<sup>654</sup>; ibtidâen ya da sorulan bir soru ve yaşanan gerçek olaylar üzerine (vifâkî) hükümler teşrîi olmuştur.<sup>655</sup>

---

<sup>648</sup> 7/Araf 56; 23/Mu’minun 4.

<sup>649</sup> Hassan, *age.*, s. 68; Eşkar, *age.*, ss. 41-44; Karaman, *İslâm Hukûk Târihi*, ss. 37; Keskiöğlü, *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku*, s. 24.

<sup>650</sup> 6/En’âm 118, 121, 136, 138, 139, 145.

<sup>651</sup> Eşkar, *age.*, s. 43.

<sup>652</sup> En’âm 137, 140.

<sup>653</sup> Karaman, *İslâm Hukûk Târihi*, s. 37; Keskiöğlü, *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku*, s. 24.

<sup>654</sup> Carullah, *İslâm Şeriatinin Esasları*, ss. 24-26; Eşkar, *age.*, s. 44.

<sup>655</sup> Karaman, *İslâm Hukûk Târihi*, s. 38.

Bir yandan toplumda sosyo-etik değer taşıyan örf ve âdetler kabul edilmiş, diğer yandan ise İslâm'ın temel ilkeleriyle bağdaşması mümkün olmayan uygulamalar kaldırılarak yerlerine yeni hükümler konmuştur.<sup>656</sup> Hastalık, yolculuk, baskı, yanılma ve unutma gibi durumlara sadece bu devre değil tüm zamanlara şâmil kolaylık prensibi getirilmiştir.<sup>657</sup> Namaz, oruç, hac ve zekât şeklindeki dört temel ibâdet, şekil şartları ile değil; manası, önemi ve amacı öncelenecek anlatılmıştır.

Kur'ân, ferdî, ictimâî, siyâsî ve idârî münâsebetleri düzenlerken idealleriyle çelişen birçok olgunun ortadan kaldırılmasını muhâtaplarının henüz hazır olmaması nedeniyle zamana bırakmış ve hedeflerini gerçekleştirebilmek için tadrîcilik ve nesh gibi yöntemler uygulamıştır.<sup>658</sup> Örneğin, namaz başlangıçta sabah akşam iki vakit iken sonra beş vakte çıkarılmıştır. Zekât miktarları önceleri herkesin kendi istek ve gücüne bırakılmış, sonra ise miktarlar sâbit ve mecburî hâle getirilmiştir. Şarabın önce zararlı olduğu bildirilmiş, sonra sarhoş iken namaza yaklaşılmaması emredilmiş en sonunda da kesin olarak yasaklanmıştır. Müslümanlar güçsüz olduğu için Mekke döneminde sabretmeleri istenmiş, Medîne'de çoğalıp güçlenmeleri üzerine ilk etapta müdâfaa harbine izin verilmiştir. En sonunda ise din yüzünden baskı kalkıncaya, din ve vicdan hürriyeti hâkim oluncaya kadar savaşmak farz kılınmıştır.<sup>659</sup> Bu tutum, toplumsal gerçekliğe teslimiyet gibi gözükse de aslında toplumsal gerçekliği değiştirmek için atılmış önemli bir adımdır.<sup>660</sup>

Vahiy dönemi hükümlerinde, nüzûl zamanının imkânları ve gerçekleri esas alınmıştır. Örneğin namaz vakitleri ile orucun günlük başlangıç ve bitiş vakitleri güneşe; ramazan ayının başlangıcı ve bitişi hilâle göre tayîn olunmuştur.<sup>661</sup> Yargı kararı için o günkü şartlarda en önemli delillerden olan şahitlik esas alınmıştır.<sup>662</sup> Düşmana karşı hazırlıklı olun emri, zamanın en seri aracı olan at, prototipinde verilmiştir. Sayıca az olunan dönemlerde, bir mü'minin on kâfire bedel olduğu

---

<sup>656</sup> Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 227, 232; Muhammed Mustafa eş-Şelebî, *el-Medhal fi't-Tarîf bi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 2. bs., Matbaatu't-Te'lif, Mısır, ty., 57-59.

<sup>657</sup> Karaman, *İslâm Hukûk Târihi*, ss. 38-40, Köse, *İslâm Hukûkuna Giriş*, ss. 141-151.

<sup>658</sup> Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 49.

<sup>659</sup> Karaman, *İslâm Hukûk Târihi*, ss. 38-40, Köse, *İslâm Hukûkuna Giriş*, ss. 141-151; 16/Nahl 67; 2/Bakara 219; 5/Maide 90-91.

<sup>660</sup> Canatan, agm., s. 65.

<sup>661</sup> 11/Hud 114; 17/İsra 78; 20/Taha 130; 2/Bakara 185, 187.

<sup>662</sup> 2/Bakara 282-283.

söylenmiş, fakat sayı artınca bu hüküm değiştirilmiştir.<sup>663</sup> Zamanın evlerinin ve kapılarının yapısından dolayı, üç defa izin istemeden ve izin verilmeden yabancı bir eve girmek menedilmiş, misâfirlikte fazla oturulmaması istenmiş; üç vakitte ebeveyn odasına girmek yasaklanmıştır.<sup>664</sup>

Hukûkî düzenlemelerde sırf biçimsel bir düzenleme ile yetinilmeyip kamûya yarar sağlama da hedeflenmiştir. Örneğin görüşme süresini uzatan bazı kimseler, hem Hz. Peygamberi zor durumda bırakıyor hem de Hz. Peygamberin ilgiye daha çok muhtaç olanlara gerektiği kadar zaman ayırmasını engellemiş oluyorlardı. Bu nedenle Allah, hem Hz. Peygamber'in işini kolaylaştırmak hem kâmûsal yarar sağlamak hem de Hz. Peygamberin huzurunu boş yere işgal edenleri ayıklamak için zorluk barındıran bir hüküm konarak Hz. Peygamberle görüşmek isteyenlerin görüşmeden önce sadaka vermesini emretmiştir.<sup>665</sup>

Zira bu usûlün işlenmesi halinde, fakîrlere ayrılan fonun kaynağı güçlendirilmiş olacaktı. Diğer yandan, bu düzenlemeyle münâfikların Resûlullah'ın huzurunu işgal etmelerinin engellenmesi veya bunların mü'minlerden ayırt edilmelerinin hedeflenmiş olabileceği<sup>666</sup> de ifade edilmiştir. Çünkü onların Hz. Peygamberi samimi olarak dinlemek gibi bir amaçları olamayacağı için bu uğurda maddî bir fedakârlıkta bulunmayı göze almaları beklenemez.<sup>667</sup>

Hükümlerde muhatâplara, imânî ve ahlâkî durumlarının kuvvet durumuna göre tercihte bulunabilmeleri için; "ihtiyar kadın ziynetlerini açığa çıkarmayacak şekilde açılabilir, ama iffetli olması daha iyidir; maktûlün yakınlarının kısâs talebi iyidir, ama affetmesi daha iyidir; hasta ve yolcu oruç tutmayabilir, ama tutmaları daha iyidir"<sup>668</sup> örneklerinde olduğu gibi muhayyerlik tanınmıştır. Taleplerin çoğunda, "orucun, sorumluluk bilinci aşlamak için olduğu, namazın hayasızlıktan alıkoyduğu, zekâtın, servetin zenginler arasında dönüp dolaşmaması için emredildiği, erkeklerin kavvâmlığının, malından infak etmesinden dolayı olduğu, kadın için zor dönemler

---

<sup>663</sup> 8/Enfal 60, 65-66.

<sup>664</sup> Buhârî, İsti'zâm 13; Müslim, Âdâb 7; 24/Nur suresi 28, 57; 33/Ahzab 53.

<sup>665</sup> 58/Mücadele, 12-13.

<sup>666</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn Fahrüddin er-Râzî (ö. 606), *Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsiru'l-Kebîr)*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1420, c. 29, s. 496.

<sup>667</sup> Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022, c. 5, ss. 274-275.

<sup>668</sup> 2/Bakara 184; 5/Maide 45; 24/Nur 60.

olduğu için hayız iken ondan uzak durulması gerektiği, şeytanın içki ve kumarla insanlar arasına düşmanlık ve kin sokmak ve de Allah'ı anmaktan alıkoymak istediği”<sup>669</sup> gibi örneklerde görüldüğü üzere sebep ve hikmet açıkça beyan edilerek muhatâplara hükmün gerekçesi açıklanmıştır.

Hükümlerin hikmeti, bazen açıkça zikredilmese bile az bir düşünme ile bulunabilecek mahiyettedir. Örneğin, adam öldürmeye verilecek cezâ, canın korunmasına yönelik bir hukûki düzenlemedir ki bu gibi hukûk normlarının konuluş amaçları ve gayeleri bireylerin hak kaybına uğramaması ve toplumsal düzeninin sağlanması içindir.<sup>670</sup> Zaten “kısasta sizin için hayat vardır”<sup>671</sup> âyeti, kısâsın hikmetini ortaya koyar. Zira öldüren öldürüleceğini bildiği için kısâs cezası caydırıcı olacak hem öldürme düşüncesinde olan vazgeçerek hem de öldürülmek istenen hayatta kalarak iki kişi için de kısâs hayatta kalma sebebi olacaktır.

Teklîflerde ve cezâlarda alternatif yollar önerilmiştir. Örneğin, yaptığı iş nedeniyle oruca tüm gücünü harcayarak tutabilenlere fidye verebilme ruhsatı getirilmiş, savaş gibi sıkıntılı ortamlarda namazın kılınış şekli değiştirilmiş, su bulunamadığında teyemmüm emredilmiş, zekâtın sarf yerlerinde olduğu gibi harcama biçimi için birçok yollar gösterilmiş, yemin, zihâr ve katl keffâretlerinde oruç, yedirme, giydirme, köle azat etme gibi seçenekler sunulmuştur.<sup>672</sup> “Müsrifler şeytanın kardeşleridir; içki, kumar, dikili taşlar ve şans okları şeytan işi birer pisliktir; zinâ, hayasızlık ve kötü bir yoldur”<sup>673</sup> gibi ayetlerde istenmeyen şeylerden alıkoymak için kötü gösterme bir metod olarak benimsenmiştir.

Kur’ân, hüküm inşâ faaliyetini toplumsal taleplere ve Hz. Peygamberin namazda Mescid-i Harâma yönelme<sup>674</sup> isteğinde olduğu gibi beklentilere dayalı olarak da gerçekleştirmiştir. Kur’ân’da, Peygambere hitaben “Sana soruyorlar: De ki...” kalıbıyla birçok âyet bulunmaktadır. Bu, bir iletişim şekli olarak vahyin tek yönlü, yani her zaman yukarıdan aşağıya değil, bazen de aşağıdan yukarıya doğru işlediğini göstermektedir. Bunun anlamı Kur’ân’ın, muhatâplarının soru ve

---

<sup>669</sup> 2/Bakara 179, 183, 222; 4/Nisa, 34; 5/Maide 91; 29/Ankebut 45; 59/Haşr 7.

<sup>670</sup> İbn Âşûr, *Age.*, s. 225.

<sup>671</sup> 2/Bakara 179.

<sup>672</sup> 2/Bakara 178, 184; 4/Nisa 43, 92, 101-102; 5/Maide 6, 89; 9/Tevbe 60; 58/Mücadele 1-4.

<sup>673</sup> 5/Maide 90; 17/İsra 27, 32.

<sup>674</sup> 2/Bakara 143-144.

sorunlarına kayıtsız kalmaması ve beklentilere cevap vermesinden başka bir şey değildir.<sup>675</sup>

Hüküm inşâında ve yürürlüğünün sağlanmasında kesin kararlılık sergilenmiştir. “Müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün; sizde sertlik bulsunlar, Allah’tan bir cezâ ve bir ibret olması için hırsızın ellerini kesin, zinakârlara Allah’ın dini için acımayın”<sup>676</sup> gibi ayetlerde caydırıcı olması için hükümleri ihlâl edenlere müsâmahasız davranılması emredilmiştir. Ayrıca kişiye özel hükümler de konmuştur. Örneğin Hz. Peygambere gece namazı emredilmiş, dörtten fazla kadınla evliliğe devam etmesine izin verilmiş, Peygamberin eşleri inananların anneleri sayılmıştır.<sup>677</sup>

Son olarak, Kur’ân’daki hüküm inşâ metodu ile bu metodun işleyiş sürecini ele almak istiyoruz. Bu konuda hakkında üç varsayımdan bahsedebiliriz:

Birincisi, talebin nâzil olup (hukûki metnin) uygulamanın daha sonra başlaması şeklinde olabilir. Örneğin zekât, Mekke’de emredilmiş<sup>678</sup> fakat uygulaması sarf yerlerinin beyânı ile Medîne’de<sup>679</sup> olmuştur. Kıtâl/savaş, Mekke’de Meşrû kılınmış<sup>680</sup>, fakat uygulama Medîne’de başlamıştır.<sup>681</sup>

İkincisi, nüzûlün (hukûkî metnin oluşumunun) uygulamadan sonra olması şeklinde olabilir. Örneğin Cuma namazı, Mekke’de iken kılınmaktaydı<sup>682</sup>; fakat Cuma namazını emreden âyet<sup>683</sup> Medîne’de inmiştir. Abdest ve Gusül de Mekke’de bilinmekteydi. Fakat bunlarla ilgili emir, Medîne’de Beni Müstalik/Müreyysi gazvesinde (h. 5/626)<sup>684</sup> ilk vahiyden 17 yıl sonra gelmiştir. Ancak bu şekliyle bir problem doğmaktadır. Zira Hz. Peygambere, İslâm’ın ilk yıllarında namazın emredilmiş olup abdest, gusül ve bunlardan bedel teyemmümün daha sonraları emredilmiş olması akla, namazlar uzun bir süre abdestsiz mi kılındı? sorusunu

---

<sup>675</sup> Canatan, agm., s. 65.

<sup>676</sup> 2/Bakara 191; 5/Maide, 33-34, 3824/Nûr 2.

<sup>677</sup> 17/İsra 79; 73/Müzzemmil 1-7; 33/Ahzâb 6, 51-52.

<sup>678</sup> 73/Müzzemmil 20.

<sup>679</sup> 6/En'am 141; 2/Bakara 43; 9/Tevbe 60.

<sup>680</sup> 73/Müzzemmil 20.

<sup>681</sup> 3/Al-i İmran 13, 121-127; 8/Enfal 8-12.

<sup>682</sup> Ali Osman Ateş, *Sünnetin Kabul veya Reddedtiği Cahiliyye ve Ehli Kitap Örf ve Adetleri*, doktora tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989, ss. 37-38

<sup>683</sup> 62/Cuma, 9-11.

<sup>684</sup> 5/Maide 6; 4/Nisa 43.



getirmektedir. Çünkü namaz, Mekke döneminde yerine getirilen bir ibâdet olup miraca kadar sabah güneş doğmadan ve akşam güneş batmadan önce<sup>685</sup> iki vakit ve ikişer rek'âtlı olarak kılınmaktaydı. Beş vakit namaz ise İsrâ gecesi (hicretten 1,5 yıl önce 620) farz kılınmış; daha öncesinde ise Hz. Peygamber'den gece namazına kalkması da istenmiştir.<sup>686</sup>

Âlimler, tahâretsiz kılınan namazın sahîh olmayacağı ön kabulünden hareketle farklı görüşler ileri sürmüşler ve abdestin, Mekke'de Cebrâil'in öğretmesiyle (vahy-i gayr-i metluvv) sabit olup da Kur'ân'la Medîne'de mi teyîd edildiği ya da şer'u men kablenâ ile mi sâbit olduğu hususlarında ihtilâf etmiştir.<sup>687</sup> İbn Hişâm'ın rivâyetine göre Cebrail, Hz. Peygambere abdesti ve namazı Nur dağında ilk vahyi getirdiğinde öğretmiştir.<sup>688</sup> Fakat bu görüş, makûl görünmemektedir. Çünkü câhiliyye döneminde Hanîflerin yanında müşrik Araplar da cünüp oldukları zaman boy abdesti almaktaydılar.<sup>689</sup> Ebû Süfyan, Bedir Savaşında ordusunun hezimete uğramasından sonra Hz. Peygamberle bir daha savaşınca kadar cünüplükten dolayı boy abdesti almamaya yemin etmişti.<sup>690</sup> Bu rivayetlerden hareketle Süheylî, "Cünüplükten ve hayızdan dolayı gusletmek, câhiliye devrinde Hz. İbrahim'in dininden kalma bir iz olarak kendisiyle amel edilen bir husustu" demektedir.<sup>691</sup>

Bu söylenenlere göre abdest ve gusül, Mekke'de önceki ümmetlerin uygulaması üzere bilinmekteydi. Amel ediliyor olmasına rağmen hem cumayı hem de abdest ve guslü teyîd eden âyetlerin inmesinin hikmeti, uygulamanın metluvv olmasını sağlamak olarak ifade edilebilir.

Üçüncüsü, talebin nüzûlü ile uygulamanın aynı anda başlaması şeklinde olabilir. Bunun örneği çoktur.

---

<sup>685</sup> 40/Ğafir, 55.

<sup>686</sup> 73/Müzzemmil 1-7.

<sup>687</sup> Abdulkâdir Şener, "Abdest", İstanbul: DİA., 1988, c. 1, s. 68, ss. 68-70.

<sup>688</sup> Ebû Muhammed Abdulmelik İbn Hişâm, (ö. 213), *es-Sîratu'n-Nebeviyyetu li ibni Hişâm*, Şeriketu Mektebe ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1375/1955, c. 1, s. 244.

<sup>689</sup> Ebu Cafer Muhammed İbn Habîb, (ö. 245) *Kitabu'l-Muhabber*, Beyrût, t.y., s. 319.

<sup>690</sup> Muhammed b. İshâk (ö. 151), *Sîretu İbn İshâk*, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1398/1978, s. 310.

<sup>691</sup> İbn Hişâm, *Sîre*, c. 1, s. 510; c. 2, s. 44; Taberî, *Tarih*, c. 2, ss. 483-484

### 3. 1. 1. 3. 1. Hukûkî Âyetlerin Miktarı

Ahkâm âyetleri kavramı ile beşerî münâsebetleri düzenleyen, ferdî veya içtimâî planda bazı fiilleri emreden veya yasaklayan amelî/fikhî hükümler içeren âyetler, diğer bir deyişle amelî/fikhî hükümlere kaynaklık eden âyetler kastedilir.<sup>692</sup>

Nassların sınırlı, olayların ise sınırsız olduğu<sup>693</sup> hep ifade edile gelmiştir. Bu nedenle kanûn boşluğu kavramını anlamlandırabilmek için öncelikle Kur'ân'ın içeriğindeki hukûkî âyetlerin miktarıyla ilgili ifade edilenlere göz atmak istiyoruz.

Âlimlerin genel temâyülü, Kur'ân'ın ana konularını üçle sınırlandırmak ve diğer konuları tâli olarak görmek şeklindedir. Mesela Fahrüddin Râzî'ye göre, Kur'ân'ın asıl maksâdı, tevhîd, nübüvvet ve meâddan ibaret olan üç konuyu anlatmak olup diğer konular, bu ana konuları açıklamak içindir. Reşit Rıza'ya göre, Kur'ân'ın temel konuları tevhîd, ibâdet-teşrî ve muâmelât<sup>694</sup>, Fazlur Rahman'a göre, Allah, insan ve toplumdur.<sup>695</sup> Musa Cârullah ise tevhid, insan hayatının hidâyet yolları ve dünya hayatının halkı ile insanın geleceği ve ebedî hayatın halkı şeklinde üçlü bir taksîm yapmıştır.<sup>696</sup>

Mehdi Bazergan, Kur'ân'ın aslî ve ferî konularını oranlarla ifade etmiştir. Onun tespitlerine göre Kur'ân, şu sekiz aslî temaya atıfta bulunmaktadır:<sup>697</sup> Âyetlerin %30'u risâlet, %26'sı kıyâmet, ölüm ve ahiret, %23,5'u kıssalar, %12'si İslâm ümmeti ve ehl-i kitap, % 7'si dinî hükümler, % 4'ü cihat, % 3'ü insanın yaratılışı ve özellikleri ile şeytan ve cin gibi varlıklar, % 0, 35'i Hz. Muhammed'in ailesi ile ilgilidir.

Bazergan'ın bu tespitlerine göre, dinî hükümler (terbiye, ahlâkî ve fikhî) ve cihat hükümlerinin oranı %11 civarındadır. Bunun anlamı ahkâm âyetlerinin Kur'ân'ın onda birine tekâbül etmesidir. Bu orana terbiye ve ahlâk öğretilerinin de dahil

---

<sup>692</sup> Derviş Dokgöz, "İşârî/Tasavvufî Tefsirlerde Ahkam Âyetlerinin Yorumlanmasında İ'tibâr Yönteminin Fikhî Açıdan Değerlendirilmesi", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı 37, 2021, s. 118.

<sup>693</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Munkizu mine 'd-Dalâl*, Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, ty., s. 62.

<sup>694</sup> Hasan Yılmaz, *Kur'ân ve Muhtevası*, Ankara: Fecr Yayınevi, 2008, ss. 27-28, 41.

<sup>695</sup> Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, (çev. Alparslan Açıkgenç), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999, ss. 21-22.

<sup>696</sup> Carullah, *İslâm Şeriatinin Esasları*, s. 45.

<sup>697</sup> Yılmaz, *Kur'ân ve Muhtevası*, ss. 55-56.

edildiğini dikkate alırsak ahkâm âyetlerinin oranı daha da düşecektir. Bu demektir ki, toplumsal yaşamı düzenleyen muâmelâtla ilgili âyetlerin miktarı Kur'ân'ın %10'unu aşmamaktadır.<sup>698</sup>

Bir başka çalışmaya göre Kur'ân'daki hukûki âyetlerin sayıları hakkında şunlar söylenmiştir: “Mükellefin söz, fiil ve davranışları ile insanlar arası ilişkileri düzenleyen ahkâmdan; ibâdetlerle ilgili olanlar (89 âyet) iken muâmelâtla ilgili olanlar şu bahislerden oluşmaktadır: Aile hukûku ile ilgili hükümler (70 âyet), borçlar hukûku ile ilgili hükümler (70 âyet), yargı hukûku ile ilgili hükümler (13 âyet), cezâ hukûku ile ilgili hükümler (30 âyet), idâre hukûku ile ilgili hükümler (10 âyet), devletler hukûku ile ilgili hükümler (25 âyet) ve devlet gelir giderleri ile ilgili iktisâdî hükümler (10 âyet) olmak üzere toplamda 317 kadar âyet, ahkâm içermektedir.<sup>699</sup> Bu çalışmaya göre de ahkâm âyetleri, Kur'ân'ın yirmide biri, yani %5'i kadardır.

Hüküm bildiren âyetlerle ilgili tespitlerin ortaya koyduğu sonuç, Kur'ân'da her şey birebir hazır olarak bulunmamakta, hayata dair pek çok şeyin hükmü ictihâd ve yoruma ihtiyaç duymaktadır. Kur'ân'ın hem konuları hem de üslubu çeşitlidir; zira hem sıradan insana hem de düşünür ve aydınlarla hitap etmektedir. Kur'ân'daki hukûksal hükümlerle beraber ahlâkî ilke ve değerler de hayatı düzenlemede önemli bir rol oynamaktadır. Bu bakımdan Kur'ân'daki normları, ahlâksal ve hukûksal normlar olarak ikiye ayırmakta yarar bulunmaktadır.

Kur'ân'da hukûksal normların az olması, hukûk sosyolojisi açısından iki anlama gelmektedir: İlk olarak Kur'ân, hayatın hukûksal normlara sığdırılamayacak kadar dinamik, karmaşık ve çeşitlilik arz ettiğini tanımakta ve hayatın tümüyle hukûkun kontrolü altına sokulmasına müsaade etmemektedir. Nitekim İslâm hukûkçularının Kur'ân ve Sünnet yanında başka kaynakları da hukûkun kaynağı olarak kabul etmiş olmaları bunu teyit etmektedir. İkinci olarak hukûk, ahlâkın uzantısında olup ahlâkın çözemediği meseleler söz konusu olduğunda devreye girmektedir.<sup>700</sup>

---

<sup>698</sup> Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 39; Yılmaz, *Kur'ân ve Muhtevası*, ss. 55-56.

<sup>699</sup> Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 39; Ayrıca bak., Karaman, *İslâm Hukûk Târîhi*, s. 42.

<sup>700</sup> Canatan, agm., s. 71.

Ayrıca bir davranışın emredilmesi veya yasaklanmasından önce, emreden ve muhâtap arasında güven bağının kurulması gerekir. Bu nedenle Kur’ân, yaradanına güvenen bir mü’min toplum oluşturmak için fertlerin itikâdî ve ahlâkî açıdan olgunluğa ermesini ön planda tutmuş, az sayıdaki amelî hükümleri ise bu zemin üzerine koymuştur. Amelî hükümlerdeki emir ve yasaklarda da illet ve hikmet genelde açıklanarak ahlâkî bir yol izlenmiştir.<sup>701</sup>

### 3. 1. 1. 3. 2. *Kânûn Boşluğu (Meskûtun anh)*

Karşılaşılan meselenin, doğrudan mevcut nasslar kapsamına katılamamasına, kanûn boşluğu denilmiştir. Nasslarda olaya uygulanabilir bir hüküm bulunmasına rağmen anlamının tesbiti için hüküm dışı unsurlara başvurmayı gerektiren durumlar da olabilmektedir. Bu durumlara ise ‘hüküm içi boşluklar’ denilmiştir.<sup>702</sup>

Teşrî faaliyetinde nâdir meseleler dışında ayrıntıya girilmemiş, yeterli miktarda temel ilkeler getirilmiştir. Bunun anlamı, süreç içerisinde karşılaşılabilecek olan cüz’î mevzuların çözümünün, konmuş genel ilkeler çerçevesinde zaman ve mekân şartlarına göre ihtiyaca göre yapılacak olması demektir. Eğer hukûk, belirli bir kavim ile veya belli bir zaman ile kayıtlı olsaydı teferruata girilir ve verilen hükümler sonsuza dek aynı şekilde kalabilirdi. Hükümü belirlenmeyen birçok konunun fukahânın ictihâdına bırakılmış olması İslâm’ın evrenselliğine ve sürekliliğine uygun düşer.

Kur’ân, bilhassa muâmelât alanında pek çok konuda susmak (meskûtun anh), suretiyle beşer zekâsına geniş bir saha açmış ve insanların görüş alanını daraltıp onları darlığa düşüreceği için sükût edilen konularda vahiy gelmesine ve hüküm konmasına sebep olacak ve fıkıh düşüncesini donduracak soru sorulması yasaklanmıştır.<sup>703</sup> Başka bir deyişle, teferruata ait her meselede teşrî kaynağından cevap arama yasaklanmış; yeni durumların çözümü genel esaslara havâle edilmiştir. Böylece pek çok şey zamanın ve mekânın icabına terk edilmiş ve sonraki nesillere yeni ve değişen şartlara ayak uydurabilecekleri geniş bir hareket alanı

<sup>701</sup> Bardakoğlu, *Müslümanlığımızla Yüzleşme*, s. 144.

<sup>702</sup> Dönmez, “Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu”, ss. 38-39.

<sup>703</sup> 5/Maide, 101-102; 2/Bakara 66-71; Buhârî, İ’tisâm 3; Müslim, Fezâil 130, 132, 133; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, ss. 40-41.

bırakılmıştır.<sup>704</sup> Bir hadîste şöyle denir: “Allah, yapılması gerekenleri, farz kılmıştır; onları zâyi etmeyin. Bazı şeyleri de yasaklamıştır, onları da çiğnemeyin. Sınırlar koymuştur, onları aşmayın. Bazı şeyler hakkında da unuttuğundan değil size olan merhametinden dolayı sükût etmiştir, onları da deşelemeyin.”<sup>705</sup> Bir başka hadîste de şöyle denir: “İnsanların en kötüsü, bir şeyi sorup da sorusunun o şeyin harâm kılınmasına sebep olduğu kimsedir.”<sup>706</sup> İmâm Mâlik, farazî olaylar üretmeyi hoş görmez; olsun, o zaman düşünürüz derdi.<sup>707</sup>

Uveymir el-Aclânî, Âsım’dan şu soruyu Hz. Peygambere sormasını istedi: “Bir adam karısını biriyle yakalasa, onu öldürebilir mi? Öldürdüğünde kendisine kısâs yapılır mı? Yahut böyle bir durumda bu adam ne yapmalı? Âsım bu soruyu Hz. Peygambere sordu. Âsım şöyle diyor: Rasûlullah sorulardan hoşlanmadı ve ayıpladı.<sup>708</sup> İbn Abbas der ki: “Rasûlullahın ashabı, Hz. Peygamber vefat edinceye kadar on üç soru sormuşlardır ki, bunların hepsi Kur’ân’dadır.

Kânûn boşlukları, kânûn koyucunun bilerek veya unutma-ihmal sonucu boşluk bırakmış olması bakımından bilinçli boşluklar ve bilinçsiz boşluklar şeklinde bir ayrıma tâbi tutulduğu gibi; boşluğun açıklığı-kapalılığı bakımından da ayrıma tâbi tutulmuştur.<sup>709</sup> Çok soru sormanın yasaklanmasından<sup>710</sup> Şârî’nin, bilinçli olarak kânûn boşluğu bıraktığı kanaati oluşturmaktadır. Modern kodifikasyonda, kânûn boşluğu denince bilinçsiz boşluklar akla geldiği hâlde, İslâm teşriinde kânûn boşluğu tabiri kullanıldığında, sadece, Şârî’nin bilerek düzenlemediği ve çözümünü ictihâda bıraktığı durumlar akla gelmelidir. Ayrıca Allah’ın bir konuda hüküm koymaması iki şekilde düşünülebilir. Ya hüküm konulmasını gerektirecek sebep (esbâb-ı mûcibe) henüz yoktur; ya da hüküm konulmasını gerektirecek sebep olduğu halde sükût

---

<sup>704</sup> Köse, “Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları”, s. 32-33.

<sup>705</sup> Ebû’l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî (ö. 385), *Sunenu’l-Dârekutnî*, (Thk. Şuayb Arnavud), Beyrût: Muessesetu’r-Risâle, 1424/2004, c. 5, s. 325; Şâtibî, *İ’tisâm*, c. 1, s. 104; Şâtibî, *Muvâfakât*, c. 1, s. 162.

<sup>706</sup> Buhârî, *İ’tisâm* 3; Ebû Dâvûd, *Sünnet* 6.

<sup>707</sup> İbn Âşûr, age., s. 100.

<sup>708</sup> Buhârî, *Talâk* 4; Müslim, *Lian* 1, 14; Muvatta, *Talâk* 34.

<sup>709</sup> Dönmez, “Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu”, s. 39.

<sup>710</sup> 5/Mâide 101.

edilmiştir. Eğer ilk durum söz konusu ise, boşluklar genel kâidelerle doldurulacak; ikinci durum söz konusu ise sükût edildiği şekliyle o şey kabul edilecek demektir.<sup>711</sup>

“Her şeyi açıklamak için sana kitabı indirdik”<sup>712</sup>, “yaş-kuru ne varsa hepsi apaçık kitaptadır”<sup>713</sup> gibi âyetlerden hareket eden Zâhirîler<sup>714</sup> ve aynı görüşteki Şevkânî<sup>715</sup> gibi düşünönlere göre Kur’ân’da her şey mevcût olduğu için kânûn boşluğundan söz edilemez.<sup>716</sup> Fakat çoğunluğa göre, kânûn boşluğu vardır. Zira nasların sınırlı, olayların sınırsız olması; realitede hüküm ve fetvâların onda dokuzunun rey ve istinbâtla elde edildiği<sup>717</sup> görüşleri göz önünde bulundurulduğunda kânûn boşluğu bulunmadığı görüşünün isâbetsizliği aşikâr olur. Şu hale göre, Kur’ân’da her şeyin bulunduğu düşüncesinden maksat, genel prensipler, kâideler, küllî yaklaşımlar, amaç belirlenmesi ve yönlendirme itibârî ile dir.<sup>718</sup>

Kur’ân, kânûn boşluklarının doldurulması için şûra prensibi<sup>719</sup> koymuş, fakat şûranın şekil ve keyfiyetini belirlememiştir. Bu demektir ki insanlar, ihtiyâca göre bu prensibi işletebileceklerdir. Allah adâletle hükmetmeyi<sup>720</sup> emretmiş, fakat belli bir mahkeme sistemi veya muhâkeme usûlü belirlememiştir. Târihin farklı dönemlerinde insanlar adâleti tesis için dereceli mahkemeler ihdas etmiştir.<sup>721</sup> Kur’ân’da, bey’ akdi ile ilgili bey’in helâl, ribânın harâm kılındığı<sup>722</sup>, alış-verişte karşılıklı rızânın gerektiği<sup>723</sup>, alış-verişte şâhit tutulması<sup>724</sup> ve Cuma vakti alış-veriş yapılmaması<sup>725</sup>

---

<sup>711</sup> Şâtübî, *Muvâfakât*, c. 4, ss. 409-410; İbn Âşûr, *Age.*, ss. 103-104.

<sup>712</sup> 16/Nahl, 89.

<sup>713</sup> 6/En’âm, 59.

<sup>714</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, (ö. 456), *Mûlahhas İbtâli'l-Kıyâs ve'r-Re'y ve'l-İstihsân ve't-Taklîd ve't-Ta'lîl*, (thk. Saîd el-Afgânî) Dimaşk, Matbaatu Câmiatu Dimeşk, 1960, s. 5

<sup>715</sup> <sup>715</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî (ö. 1250), *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki İlm'l-Usûl*, (Thk. Ebû Mus’ab Muhammed Saîd el-Bedrî), Dimeşk: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1419/1999, c. 2, s. 100.

<sup>716</sup> Şâtübî, *Muvâfakât*, c. 1, s. 173; Abdulvehhâb Hallâf, *Masadıru't-Teşrîi'l-İslâmî fi mâ la Nassa fih*, Kuveyt 1972, s. 36.

<sup>717</sup> Karaman, *İçtihat*, s. 27.

<sup>718</sup> Karaman, *İçtihat*, ss. 26-27; Şâtübî, *Muvâfakât*, c. 2, s. 79.

<sup>719</sup> 42/Şûra, 38; 3/Âl-i İmran, 159.

<sup>720</sup> 4/Nisa, 58; 5/Maide, 49.

<sup>721</sup> Karadâvî, *Hasâisu'l-Âmme*, ss. 222-223; Zerkâ, *Medhal*, c. 2, s. 925; İbn Âşûr, *age.*, s. 202; Fahreddin Atar, *İslâm Adliye Teşkilatı*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979, *İslâm Adliye Teşkilatı*, ss. 147-150.

<sup>722</sup> 2/Bakara, 285.

<sup>723</sup> 4/Nisa, 29.

<sup>724</sup> 2/Bakara, 282.

şeklinde dört âyet bulunmaktadır.<sup>726</sup> Mecelle’de ise Kur’ânda dört âyetle düzenlenen bu konu 300’den fazla madde ile düzenlenmiştir. Eğer bu konu teferruatlı olarak Kur’ân’da düzenlenmiş olsaydı, hareket alanı bırakılmamış olduğundan insanlar farklı zaman ve mekânlarda sıkıntıya düşerdi.

Kânûn boşluklarını doldurmanın başka bir yöntemi de nassın ahkâma delâletidir. Delâlet yönlerinin çokluğu nasslara esneklik ve Fukahâya geniş hareket sahası kazandırmaktadır. Şöyle ki, nassların ahkâma delâleti ya mantûku yönüyle ya da mefhûmu yönüyledir. Mantûkun delâleti denilince, ibâre yoluyla, işâre yoluyla, delâle yoluyla ve iktizâ yoluyla delâlet anlaşılır. Mefhûmun delâleti denilince de mefhûmu muvâfık ve mefhûmu muhâlefet anlaşılır.<sup>727</sup> Örneğin âyette, “çocukları emziren kadınların rızıkları ve giyimleri, örfe uygun olarak çocuk kendisi için doğurulmuş olan babaya aittir”,<sup>728</sup> denilmektedir. Bu âyetin ibâresine göre süt annelerin nafakası süt emen çocuğun babasına aittir. Âyet’in işâretine göre ise çocuğun nesebi sadece babaya ait olacaktır. Çünkü çocuk onun için doğurulmuştur. Mefhûmu muvâfakat yolu ile de süt annelerin tedâvi masrafları da çocuğun babasına ait olacağı<sup>729</sup> anlaşılacaktır.

Nasslardaki delalet zenginliği, yeni hâdiselere çözüm bulabilme imkânı sağladığı gibi kendi düşüncesini Kur’ân’a onaylatmak düşüncesindeki kişiler için bir istismâr aracı olabilmiştir. Bu nedenle Hz. Ali, Âkil’e ya da İbn Abbas’a, inkârcılara karşı Kur’ân’dan delil getirmemesini; zira aynı delilin aleyhe döndürülebileceğini söylemiştir.<sup>730</sup>

### 3. 1. 2. SÜNNET AHKÂMINDA PSİKO-SOSYAL GERÇEKLİK

Sünnet, Hz. Peygamberin yaşantısını zaman ve mekândan soyutlayarak O’nun söz, fiil ve takrîrlerinden çıkarılan kalıcı ilkeler, amaçlar ve sonuçlardır. Hz. Peygamber bugün yaşasaydı öyle değil böyle söylerdi tarzındaki yorumlar, hadîsin

---

<sup>725</sup> 62/Cuma, 9.

<sup>726</sup> Hallâf, *Masâdir*, s. 157-159.

<sup>727</sup> Hallâf, *Masâdir*, s.159; *İlmu Usûli’l-Fıkh*, s. 140 vd.

<sup>728</sup> 2/Bakara 232.

<sup>729</sup> Hallâf, *Masâdir*, s.160.

<sup>730</sup> Muhammed Ebû Zehrâ, *Târîhu’l-Mezâhibi’l-İslâmiyye fi’s-Siyâse ve’l-Akâid ve Târîhu’l-Mezâhibi’l-Fıkhîyye*, Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, ts., ss. 108-109.

değil sünnetin itibâra alındığının delilidir.<sup>731</sup> Hadîs ve Sünnet, İmâm Şâfî sonrası dönemde aynîleştirilmiştir.<sup>732</sup>

Hiz. Peygamber, Kur'ân'ı ilk yorumlayan ve pratiğe aktaran olduğu gibi içinden çıktığı Arap toplumunu da iyi bilmektedir. Bu nedenle Hiz. Peygamber'in, yorumlarında ve davranışlarında Arap toplumunun duyarlılıklarını, geleneklerini ve zihniyetini dikkate aldığı söylemek gerekecektir. Zira Sünnet, Kur'ân'ın yaşayan bir formu olup Arap toplumuna yönelik bir uygulamasıdır. Sünnet, Kur'ânla târih ve toplumu buluşturandır."<sup>733</sup>

Hiz. Peygamber'in vahiy gelmeyen hususlarda kendi re'yi ve sahâbenin önerisi<sup>734</sup> ile hareket ettiği bilinen bir gerçektir. Zaten Hiz. Peygamber, "*Hakkında bana vahy indirilmeyen konularda, re'yimle hükmederim*" buyurmuştur.<sup>735</sup> Re'yinde isâbet ettiği gibi hatâ ettiği<sup>736</sup> de olmuştur. Hiz. Peygamberin re'y kullanması, istişâre yapması ve az sonra ele alacağımız örneklerde görüleceği üzere uygulamalarının ferdî ve ictimâî şart ve ihtiyaçlara göre değişiklik göstermesi Sünnetin sosyal hayatla diyalektik bir ilişki içerisinde olduğunun kanıtıdır.<sup>737</sup>

### 3. 1. 2. 1. Sünnette Teşrî Yöntemi

Aslında Sünnetin teşrî yöntemi Kur'ân'dan farklı değildir. Zira fikhin doğduğu vahiy dönemi, aynı zamanda Hiz. Peygamberin risâlet ve nübüvvet dönemidir. Binaenaleyh bu devirde fikhî amelî ahkâm, vahiy ve Hiz. Peygamberin ictihâdlarıyla inşâ ve işlevsel olmaktadır.

Fakat Hiz. Peygamber hem dîni hem de hayata dair ferdî ve ictimâî konularda re'y kullanıp ictihâdda bulunduğundan bilhassa hayata dâir olanları hangi vasıfla yaptığının tespit edilerek bu tür tasarruflarının bağlayıcılığının, evrensellik ve

---

<sup>731</sup> Bardakoğlu, *Müslümanlığımızla Yüzleşme*, s. 174.

<sup>732</sup> M. Emin Özaşsar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara: Otto Yayınları, 2015, ss. 52-67, 107-129; Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara: TDVY., 1999, ss. 39-43.

<sup>733</sup> Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 56; Şâtübî, *Muvâfakat*, c. 4, s. 30-33.

<sup>734</sup> Örnek olarak bak., 33/Ahzâb 9-10.

<sup>735</sup> Ebû Dâvûd, Akdiyye 7.

<sup>736</sup> Hatalarından dolayı uyarılmasıyla ilgili olarak bak., 10/Tevbe 43; 8/Enfâl 67-68; 66/Tahrîm 1-3; 80/Abese 1-3; Müslim, Fedail 4

<sup>737</sup> Şirin Gül, *İslâm Hukûkunda Hüküm Çıkarma Yöntemleriyle Sosyal Değişim Arasındaki İlişki*, Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, s. 30.



yerelliğinin değerlendirilmesi gerekmektedir. Yine bu dönemde ashâbın ictihâdda bulunması da önemlidir. Denebilir ki, Hz. Peygamberin ictihâdı vahyin, sahabenin ictihâdı ise Hz. Peygamberin kontrolü altındadır.<sup>738</sup> Fakat, vahiy ve Sünnetin doğrudan ahkâma müdâhil olduğu bu devirdeki sahâbe ictihâdlarının dînî saha ile değil dünyevî saha ile ilgili olduğunu söylemek gerekecektir. Aksi durumda risâlet döneminde bile hüküm teşrî kaynaklarına beşerî unsurlar karıştırılmış olacaktır.

Allah Rasûlü'nün Mekke dönemi, şirk düzenlerinin bozulacağı tedirginliğini yaşayan lider oligarşisiyle uğraşarak geçmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamberin Mekke'deki tebliği, sadece dîni kabul ettirme ve Kureyş'in direncini kırma siyâsî stratejisi üzerine kurulu olup bunlar; "risâlet görevine hazırlık, çekirdek kadro oluşturma ve kitleleşme merhaleleridir. İslam, ancak Medîne'ye hicretten sonra devletleşebilmiştir."<sup>739</sup>

Hz. Peygamber'in İslama daveti, onun lider olma arayışı gibi değerlendirildiğinden ona karşı nasıl bir yol izleneceği hususunda kabilesi içinde bir karar alınamamasına sebep olmuştur. Denebilir ki, Arap kabile yapısında liderlerin belirleyici oluşu ve kendisiyle ilgili kabilesinde bir karar alınamaması, Mekke'de Hz. Peygamber için engelleyici bir durum olmuştur. Kabile reisi olan ve Hz. Peygamberin müslüman olması için çok gayret sarf ettiği ve kendisi yüzünden ilâhî ikazlara bile maruz kaldığı<sup>740</sup> Ebû Tâlib'in, müslüman olmamasına rağmen Hz. Peygamber'i kabilesinden bağımsız şahsî olarak sonuna kadar desteklemesi, "haklı da olsa haksız da olsa kabiledaşına arka çık" şeklindeki asâbiyet anlayışından kaynaklanmaktaydı.<sup>741</sup>

Kureyşli reisler, açıktan tebliğe başladıktan sonra Hz. Peygamberin dâvetine icâbet etmemekle beraber, herhangi bir tepkisel tavır içine de girmemişlerdir. Onlar açısından tahammül noktasının bittiği yer, nâzil olan âyetlerin<sup>742</sup> müşrikleri, atalarını ve putlarını eleştirmesi olmuştur. Bu gelişme üzerine konuyla ilgili bir çözüm

---

<sup>738</sup> Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 40.

<sup>739</sup> Mustafa Çağrı, "Da'vet", İstanbul: DİA., 1994, c. 9, ss. 16-19.

<sup>740</sup> 28/Kasas 56; 9/Tevbe 113.

<sup>741</sup> Eyüp Kurt, "İslam Davetinin Mekke Döneminde Hz. Peygamber'in (s) Liderlik Stratejileri" Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 23, Sayı: 2, Haziran 2021, s. 549. 546-562

<sup>742</sup> 21/Enbiyâ 98-100.

üretmek üzere Dâru'n-nedve'de toplanarak bir kısım kararlar almışlardır.<sup>743</sup> Bunları “itibarsızlaştırma”, “anlaşma girişimi”, “Benû Hâşimi cezalandırarak çözüm bulma” ve “Hz. Peygamber’i ortadan kaldırma”<sup>744</sup> olarak tasnif etmek mümkündür.

İlk merhale, Allah Rasûlünü itibarsızlaştırılması için atılan adımlar olmuştur. Onu şairlik, kâhinlik, sihirbazlık, mecnunluk<sup>745</sup> gibi kendisinde olmayan vasıflarla suçlamışlardır. İtibarsızlaştırma çabalarının sonuç vermediği görülünce pazarlığa girişerek bir orta yol bulmaya çalışmışlardır. Bunun için, “bir gün biz senin ilâhına ibadet edelim, ertesi gün de sen bizim putlarımıza ibadet et”<sup>746</sup> önerisinde bulunmuşlardır. Uzun süre muhalefetle karşılaşan ve bundan dolayı ümitsizliğe düşen Allah Rasûlünün müşrikleri davasına inandırabilmek için, talep ettikleri bazı ödünleri vermeyi düşündüğünü fakat vahyin<sup>747</sup> ikazı ile bundan vaz geçtiğini söylemek mümkündür.

Ebû Tâlib üzerinden Hz. Peygamber’i vazgeçirme çabaları sonuç vermeyince müşriklerin başvurdukları yöntemlerden biri de Kureyş’in Hâşimîlerle her türlü iletişimini keserek boykot hadisesini hayata geçirmeleri olmuştur. Hz. Peygamber Kureyş düğümünü çözmek için Mekke’nin yazlık mahalli olan ve Mekkelilerle yakın ilişkileri olan Sakifli liderlerin de desteğini almak için Tâif’e destek arayışına çıkacaktır. Fakat onlar Kureyş korkusundan geleneksel himâye anlayışındaki “Talep eden düşmanınız da olsa himâye verilir” ilkesine aykırı hareket etmişlerdir.<sup>748</sup>

Risâletin 5. yılına gelindiğinde Hz. Hamza gibi önemli isimlerin İslâmiyeti benimsemesi, müşrik liderleri iyice endişeye sevk etmiş olmalı ki, kabile yönetimleri aracılığıyla müslümanlara baskıyı daha da artırırlar. Bu durum az sayıdaki müslümanların dinden dönmelerine de neden olabileceği endişesiyle olsa gerek, Hz. Peygamber’i soruna bir çözüm bulmaya sevk etmiştir.<sup>749</sup> İşte müslümanların iki aşamalı olarak yaptıkları Habeşistan’a ilk hicretlerinin arka planı kısaca bu

---

<sup>743</sup> İbn Hişâm, Sîre, c. 1, s. 332.

<sup>744</sup> Kurt, agm., s. 553.

<sup>745</sup> 21/Enbiya 5; 52/Tûr 29-30.

<sup>746</sup> 109/Kâfirûn 1-6.

<sup>747</sup> 17/İsrâ 73-74; 15/Hicr 9; 75/Kıyamet 17.

<sup>748</sup> İbn Hişâm, Sîre, c. 1, s. 235, 282-283; İbn Sa’d, Tabakât, c. 1, s. 208-210.

<sup>749</sup> Adem Apak, “Habeşistan Hicreti Üzerine Mülâhazalar,” Siyer Araştırmaları Dergisi 2 (2017), ss. 31-33.

şekildedir. Baskılar ve şiddete dayanamayıp müşriklerin istediği küfür sözlerini söyleyenlerin herhangi bir sorumluluğunun olmadığını bildiren âyetler bu süreçte inmiştir.<sup>750</sup>

Bundan sonra Hz. Peygamber, Medîneli Hazrec mensupları ile görüşerek<sup>751</sup> beklediği desteği onlardan elde etmeyi başaracaktır. Böylece Kureyş'in, Kahtânî kökenli Medîne'ye sığınmış Arapların desteğiyle çözülmesi stratejisi devreye sokulacaktır. Bu süreç adım adım geliştirilerek nihâyet Mekke'nin fethiyle başarıya ulaştırılacaktır.<sup>752</sup>

Mekke sürecinde Ayetler, müşriklerin yaptıklarına karşılık olarak müslümanların sabretmelerini<sup>753</sup> ve Hz. Peygamber'in liderliğinde birbirlerine kenetlenmelerini<sup>754</sup> istemiştir. Bu nedenle müslümanlar, Dâru'l-Erkâm'da, Habeşistan hicretiyle ve boykot yıllarında Ebu Talib mahallesinde bu stratejiyi tatbik etmişlerdir. Bu süreçte müslümanlar Kâbe'de cemâatle namaz kılmak, sesli olarak Kur'an okumak gibi özellikle müşrik liderleri tedirgin edeceği varsayılan tavır ve davranışlardan uzak kalmaya çalışmışlardır. Hz. Peygamber bu evde nâzil olan âyetleri okuyarak müslümanları irşâd etmiş, onlara cemâatle namaz kıldırmış, yeni müslümanların ihtidâsı ve müslüman cemâat ile kaynaşmaları da burada temin edilmiştir.<sup>755</sup>

Medîne, hicretle İslâm için yurt olunca hem İslâm toplumunun hayatını yönlendirecek ve şekil verecek hem de Medîne'deki dînî, siyâsî ve etnik yapılarla icimâî, ahlâkî, hukûkî, mâlî, siyâsî ve askerî ilişkiler temelinde hakların ve görevlerin tespit edildiği kurallara ihtiyâç duyulmuştur.<sup>756</sup> Bu nedenle öncelikle Ensâr ile Muhâcirlerin manevî kardeşliği (*muâhat*) ilân edilmiştir.<sup>757</sup> Akabinde de Medîne'deki gayr-i müslimlerle ilişkileri düzenleyen bir anlaşma yapılmıştır. Zira

---

<sup>750</sup> 16/Nahl 106.

<sup>751</sup> İbn Hişâm, Sire, c. 1, ss. 298-310; İbn Sa'd, Tabakât, c. 1, ss. 221-223.

<sup>752</sup> Kurt, agm., s. 559.

<sup>753</sup> 20/Taha 130; 50/Kâf 39; 68/Kalem 48.

<sup>754</sup> 15/Hicr 88; 26/Şuarâ 215.

<sup>755</sup> Kurt, agm., s. 556.

<sup>756</sup> Salih Tuğ, *İslâm Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*, İstanbul: İrfan Yayınevi, 1969, s. 43-44; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukûku*, c. 1, s. 66 vd.

<sup>757</sup> Buhârî, İ'tisâm 16; Kefâlet 2; Edep 67; Müslim, Fedâilu's-Sahâbe 204-205; Ebû Dâvûd, Ferâiz 17; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, (trc., M. Said Mutlu ve Salih Tuğ), İstanbul: İrfan Yayınevi, 1969.c. 1, s. 205.

Medîne nüfusunun büyük bir kısmı Yahûdî ve Hristiyan olan gayr-i müslimlerden oluştuğundan<sup>758</sup> bu insanlarla sosyal bir ilişki içine girmek kaçınılmazdı. Burada yaşayan insanları dîni esaslarına göre bir araya getirmek de mümkün değildi. Bunun için Hz. Peygamber, bu gruplarla ortak vatan birliğini esas alan ve dışa karşı ortak savunma yükümlülüğü getiren Medîne Vesikasını imzalamıştır.<sup>759</sup>

Rasûlullah, Allah'ın, kendisine verdiği teşrîde bulunma yetkisini<sup>760</sup> kullanırken sonraki dönemlerde fukahânın yaptığı gibi ahkâmın erkân, şart ve âdâbına dair açıklamalar yapmamış; olmamış vakialardan bahsetmemiştir. Ashâbı, Allah Rasûlü'nün aldığı abdesti görüyor; bu rükûn, bu âdâb şeklinde bir beyân olmaksızın onunla sorumlu oluyorlardı. O, namaz kılıyor, O'ndan gördükleri şekilde namaz kılıyorlardı. O, haccediyor, insanlar onun gibi haccediyordu. Hz. Peygamberin gâlib hâli bu olup, abdestin farzları dörttür demiyordu. Bir insanın muvâlat olmadan veya tadı, rengi ve kokusu değişmiş suyla abdest almasına ihtimâl vermiyor ki abdestin sihhât veya fesâdına hükümsin. Bu tür şeylerde ashâbı da çok az soruyordu.<sup>761</sup>

Teşrîi ahkâmın bir kısmında, öncesinde beyânı gerektiren bir olay ve cevap gerektiren bir soru yoktur. Bu kısımda ibâdetler ve bazı muâmelât<sup>762</sup> ile aile ve cezâ hukûku ile ilgili bazı hüküm ve kurallar bulunmaktadır.<sup>763</sup> Ahkâmdan bir kısmı ise "Sana hayızdan" ve "sana harâm ayda savaştan soruyorlar"<sup>764</sup> âyetlerinde olduğu gibi öncesinde beyân gerektiren bir olay veya cevap gerektiren bir soruya mebnîdir. Hz. Peygamber'e deniz suyu ile abdest sorulmuş, o da: "suyu temiz, ölüsü helâldir"<sup>765</sup> buyurmuş; çöllerde bulunup yırtıcı hayvanların gelip gittiği sulardan içilip içilemeyeceği sorulmuş, "suyu iki kuleyle ulaşınca pislik taşımaz"<sup>766</sup> buyurmuşlardır.<sup>767</sup>

---

<sup>758</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c. 1, s. 614.

<sup>759</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c. 1, ss. 206-210.

<sup>760</sup> 16/Nahl, 44.

<sup>761</sup> Eşkar, age., s. 45.

<sup>762</sup> Bak., Abdest (Mâide, 6), Oruç (Bakara, 183), Zekât, (Tevbe, 60, 103), Hac (Bakara, 158, 189, 196, 197, vb).

<sup>763</sup> Karaman, *İslâm Hukûk Târihi*, s. 54.

<sup>764</sup> 2/Bakara 217, 222.

<sup>765</sup> Ebû Dâvûd, Tahâret 41.

<sup>766</sup> Ebû Dâvûd, Tahâret 33; Tirmizî, Tahâret 37.

<sup>767</sup> Takıyuddin Ebû'l-Abbas İbn Teymiyye, (ö. 728), *el-Müntekâ li'l-Mecdi*, Kâhire: Matbaatu's-Selefiyye, ty., c.1, s. 8, 12.

Hız. Peygamber, genel nitelikli emirlerle veya aynı konuda farklı uygulamaları kabul etmek sûretiyle farklılıklar için geniş bir alan bırakmıştır. Bu, Hız. Peygamberin değişen şartlarda insan aklının ve sağduyunun kullanılmasına fırsat vermek istemesi olarak yorumlanabilir. Kurayza toprağına asker gönderdiği zaman söylediği, “ikinci namazını hedefe ulaştığınız zaman kılın” sözü, iki farklı uygulama ile yerine getirilmiştir. Kimisi Hız. Peygamber bu sözle, namazın tehirini değil acilen Kurayza’ya varmamızı istedi diyerek vakit girince yolda namazlarını kılmış; kimisi de verilen emrin zâhirîne bakarak namazlarını Kurayza’ya varınca kılmışlardır. Uygulama Hız. Peygambere aktarıldığı zaman o, sessiz kalmıştır. Bu da zımnen bir tasdik olarak anlaşılmıştır.<sup>768</sup> Bu gösteriyor ki, Hız. Peygamber, hüküm verirken yapılan işin şekline değil özüne bakıyordu.<sup>769</sup>

Allah Rasûlü’nün genel nitelikli emirler vermesi veya benzer durumda iki farklı durumu kabul etmesi, Müslümanlara ictihâd alanında genişlik kazandırmıştır.<sup>770</sup> Hız. Peygamber değişen şartlara göre insan aklının ve sağduyunun kullanılmasına fırsat vermeyi gaye edinmiştir. Eğer Allah Rasûlü, kesin ve net hükümler koymuş olsaydı zaman ve şartların değişmesiyle yeni dönemin gereklerine uygun hareket etme imkânı kalmazdı.<sup>771</sup>

Sünnet, sosyal alanda ve insânî ilişkilerde, toplumun ortak vicdânı ekseninde bildirimde bulunmuş, bazen hayatın tabii akışını devam ettirmiş, bazen toplumun ortak vicdânının desteği ile köklü değişimler yapmıştır. Bu değişimler de örf ve ma’rûf çerçevesinde, toplumsal sağduyu istikâmetinde olmuştur.<sup>772</sup> “Ya Rasulallah ben zinâ yapmak istiyorum, bana izin ver” diyen gence, kızmadan ve orada bulunanların ona kızmasına izin vermeden ananla, kızınla, kız kardeşinle, halanla, teyzenle bu işin yapılmasını ister misin? Şeklinde sorular yönelterek o genci iknâ etmiş ve bu günâhtan vazgeçirmiştir.<sup>773</sup>

---

<sup>768</sup> Buhârî, *Megâzî* 30, *Havf* 5; Müslim, *Cihâd* 69.

<sup>769</sup> Hassan, *age.*, s. 39.

<sup>770</sup> Aykut Avcı, “Fıkhi İhtilafların Târihsel Gelişimi”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/8, 2016, s. 121.

<sup>771</sup> Hassan, *age.*, s. 39.

<sup>772</sup> Dehlevî, *age.*, c. 1, ss. 104-105.

<sup>773</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 5, ss. 256-257.

Medîne’de müslümanlar, ehl-i kitap’la aynı ortamı paylaşmaktaydı. Bunun doğal sonucu olarak, gerek Hz. Peygamber’in gerek ashâbının ehl-i kitap’la yeme-içme konusunda birtakım beşerî ilişkilere girmesi sosyal hayatın bir gereğidir. Zira aynı ortamı paylaşmaları, aynı iklimde yaşamaları, aynı toprakları ekip biçmeleri, aynı pazarlarda alışveriş yapmaları böyle bir sosyal ilişkiyi kaçınılmaz kılmıştır. Bundan dolayı gerek Kur’ân’da gerekse Sünnet’te nelerin yenilip, nelerin içileceği konusu gâyet açık bir şekilde belirlenmiştir.<sup>774</sup> Ehl-i kitab’ın yiyecek ve içecek konusu da Kur’ân-ı Kerim’de net olarak şu şekilde ifade edilmiştir: “Bugün size temiz şeyler helâl kılındı. Kendilerine Kitap verilenlerin yemeği size helâl, sizin yemeğiniz de onlara helâl kılındı...”<sup>775</sup>

Ashâb, ehl-i kitab’ın kaplarını kullanma konusunda tereddüt ettiklerinden Hz. Peygamber’e: “Ya Resulullah, ehl-i kitab’ın yaşadığı bir bölgede (Şam’da) yaşıyoruz. Onların kaplarını kullanıp, içinde yiyip içebilir miyiz?” diye sorulmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurur: “Eğer siz, ehl-i kitab’ın kaplarından başka kaplar bulabiliyorsanız, onların kaplarından yemeyin! Şayet bulamıyorsanız, onların kaplarını önce yıkayın sonra içerisindekileri yiyin...”<sup>776</sup> Bu hükmün, içinde domuz eti pişirilen ve şarap içilen kaplar hakkında olduğu, şayet bu kaplarda İslâm’a göre harâm sayılan gıda maddeler yenilmiş veya içilmişse, bu kapların kullanılmaması ya da mutlak yıkanması gerektiğini ifâde edilmiştir.<sup>777</sup>

Hz. Peygamber, Kur’ânda olduğu gibi tedrice riâyet etmiştir. Hükümler birden değil de yeri ve zamanı geldikçe ihtiyâç odaklı olarak inşa edilerek insanların daha iyi anlamaları, öğrenmeleri ve kavramaları sağlanmıştır. Hz. Peygamberin bir şey anlatırken önemine binaen sözlerini tekrarlaması<sup>778</sup> da yanlış anlamamanın önüne geçmeye yönelik bir tedbirdir diyebiliriz. Bu noktada dönemin toplumsal yapısının ana karakteristiği olarak okuma yazma bilenlerin azlığı yanında, daha çok

---

<sup>774</sup> 5/Mâ’ide 3-4; 6/En’âm 118-119, 121, 145; 22/Hac 34.

<sup>775</sup> 5/Mâ’ide 5.

<sup>776</sup> Buhârî, Sayd 4, 10, 14; Muslim, Sayd 8; Tirmizî, Sayd 1.

<sup>777</sup> Ahmed b. Ali İbn-i Hacer el-Askalânî, (852/1449), *Fethu’l-Bârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1379, c. 9, s. 538; Miras, Kâmil (ö. 1957); Ahmed Naim (ö. 1934), *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Ankara: Diyanet Yayınları, 1982, c. 12, s. 13.

<sup>778</sup> Müslim, İman 218; *Muvatta*, Akdiye 11.

hâfizalarına güvenen insanların var olduğu unutulmamalıdır.<sup>779</sup> Hükümlerin uzun bir süreç içerisinde oluşması, eski örf ve âdetlerine iyice alışmış olanların, yeni uygulamalara geçişinde bir kolaylık sağlamıştır. Zira alışlagelmiş uygulamalardan birden vazgeçmek hem zor ve hem de insan tabiatına ters bir durumdur.

Hız. Peygamber kolaylık prensibine de riâyet etmiş, insan fitratını zorlayıcı hükümlerden kaçınmış, daha çok işin kolay yönünü esas alarak kararlar vermiştir. “Kolaylaştırın, güçleştirmeyin; müjdeleyin, nefret ettirmeyin”<sup>780</sup> buyurarak hüküm inşâındaki ana felsefesini ortaya koyarken; Hız. Aişe validemiz de Hız. Peygamberin yöntemiyle alakalı olarak “günâh olmadığı sürece kolay olanı tercîh”<sup>781</sup> ederci demıştır.

Hız. Peygamber, kişiye görelilik ilkesini benimsemiştir. Dinleyicilerin ve soru soranların anlayışına ve seviyesine göre hitap etmiş, yeni Müslüman olanların durumlarını göz önünde tutmuş, eski müslümanlara öğrettiklerini onlara öğretmemiş, herkesin sorusuna onu ilgilendiren kadarıyla ve durumuna uygun cevaplar vermiştir.<sup>782</sup> Bu çerçevede Hız. Peygamber, örneğin amellerin en üstünü hangisidir? sorusuna zengin ve fakîre, bedevî ve medenîye göre farklı cevaplar vererek<sup>783</sup> bireyleri tanımayı ve bireysel farklılıkları dikkate almayı önemsemiştir.

Şah Velîyyullah Dehlevî, Peygamberlerin hayata müdahaleleri ile ilgili şu tespitleri yapmıştır: “Eğer toplumun genelinde, hedeflenenle (ideal olanla) cârî olan âdet (realite) birbirine uyuyorsa mevcûd olanı uygulamaya teşvik etmişlerdir. Şâyet toplumun genelinde, ideal olanla reel olan arasında makas açılmış ve toplumdaki âdet ve usûllerin değişmesi gerekiyorsa o zaman da Peygamberlerin toplumun alışık olduğuna tamamen zıt bir âdet ve usûle gitmeleri uygun olmaz. Aksine öteden beri toplumun yapageldiğine yakın bir uygulamaya yönelirler. Şerîat, evlenme, boşanma, muâmelât, süslenme, giyinme, yargı, cezâlar ve ganimetlerin paylaşımı gibi

---

<sup>779</sup> Mustafa Yıldırım, *Mecellenin Küllî Kaideleri*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001, s. 108

<sup>780</sup> Buhârî, İlm 11, Cihad 164; Müslim, Cihad 5; Ebû Dâvûd, Edeb 17.

<sup>781</sup> Buhari, Menakıb 23, Edeb 80, Hudud 10; Müslim, Fezail 77, 78; Ebu Davud Edeb 4; Tirmizi, Menakıb 34; Muvatta, Husnu'l-hulk 2.

<sup>782</sup> Abdulfettâh Ebû Guddê, (ö. 1997), *Bir Eğitici Olarak Hız. Muhammed ve Eğitim Metodu*, (çev. Enbiya Yıldırım), Ankara: Otto Yayınları, 2017, s. 79.

<sup>783</sup> İbn Abdisselam, *Kavâidu'l-Ahkâm*, c. 1, s. 56; Şâtîbî, *Muvâfakât*, 2/264; Karadâvî, *Hasâisu'l-Âmme*, 236; Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, s.34.

konularda insanların hiç ilgisinin bulunmadığı bir şey getirmemiştir. Yapılan şey, eğriyi doğrultmak ve hastalıklı olanı iyileştirmekten ibarettir.

Mesela, Araplar arasında ribâ iyice çoğalınca yasak gelmiştir. Araplar, dalındaki meyveyi henüz olgunlaşmadan satarlardı; meyve bir afete uğradığında ise arada nizâ meydana geliyordu, bu nedenle bu satış yasaklanmıştır. Mekke reisi Abdulmuttalip döneminde öldürülen kimsenin diyeti, on deve idi. O, bu miktarın cinâyetleri önlemediğini görünce diyeti yüz deveye çıkarmış; Rasûlullah da bunu böylece devam ettirmiştir. Elde edilen ganimetlerin dörtte biri kabîle reisinindi; Rasûlullah ise ganimetten beşte birinin ayrılması hükmünü koymuştur. Kubâd ve Oğlu Enûşirvân halka haraç ve cizye koymuştu. Şeriat da bunun benzerini getirmiştir. İsrâiloğulları zinâ edeni recmeder, hırsızlık yapanın elini keserdi, cana can kısâs uygulardı. Kur'ân da bu hükümlerle nâzil olmuştur. Peygamberler, ibâdetlerde toplumlarının yapageldiklerinin aynısını veya benzerini getirmiştir. Onlar, ibâdetlerde câhiliyyenin yaptığı tahrifâtı ortadan kaldırıp kapalı hususları vakit ve rukunlarıyla belirlemiş, unutulup gidenleri de tekrar yaygın hale getirmiştir.<sup>784</sup>

Dehlevî'nin bu sözlerine paralel olarak İbnu'l-Kayyim ifade ettiği ve mevcût yapıyı korumayı hedefleyen Hz. Peygamberin şu ikrârları dikkat çekicidir: “Alışkanlık haline getirdikleri ticârî uygulamaları ikrârı ki, bunlarda sadece ribâyı, müslümanla savaşına silah, şarap yapacak olana meyve suyu, onu giyecek olan erkeğe ipek satmak gibi harâma vesîle olan ticâreti yasaklamıştır; harpteki hileyi, harpte ipek giymeyi, kâfirlerin dokuduğunu giymeği, Müslümanların henüz basılı paraları olmadığı için üzerlerinde kralların resimlerinin olması muhtemel olan kâfir paralarını kullanması, huzurunda mübâh mizâh yapılmasına izin vermesi gibi ikrârları bu konudaki örneklerden bazılarıdır.

Kur'ân inmeye devam ederken ashâbın azletmesi ki bu iki manaya gelir: Birincisi, fiillerin aslı ibâha olduğudur ki onları ancak Allah ve Rasûlü harâm kılar; ikincisi Kur'ân inerken ve teşrî faaliyet devam ederken Allah'ın onların yaptıklarını bilmesine rağmen ikrârı, affettiğine delîldir. Bu ikisinin arasında şöyle bir fark vardır: birincisinde ıstishâben avf vardır, ikincisindeki avf ise ıstishâbın hükmünü

---

<sup>784</sup> Dehlevî, *age.*, c. 1, ss. 104-105.



onaylamasıdır. İneklerin ayaklarıyla ezdiği ekinlerin yıkanmadan yenmesine ikrârı ki bu esnada hayvanlar üzerine bevl etmiş olabilir; davar gübresi, inek ve deve dışkı ve tezekleri ile ısınmaya ve yemek pişirmeye ikrârı ki bunların külü ve kokusu elbise ve kap-kacağa bulaşma ihtimâli yüksek olmasına rağmen bunlardan kaçınmayı emretmemiştir. Bu da ya bunların temiz olduğu anlamına gelir ya da necâset lerin duman ve külleri necîs değildir.

Müşrik oldukları dönemde kısılan nikâhları ikrâr etmesi ki bunlardan sadece İslâm'dan sonra câiz olmayanları inkâr etmiştir. İslâm'dan önce ribâ veya başka gayr-ı meşrû yollarla kazândıkları malları ikrâr etmesi ki, onların reddînî emretmemiş sadece tevbeyle emretmiştir. Habeşlilerin mescitte mızrakla oyunlar oynamasına ikrârı, kadınların dışarı çıkmalarına, mescitlere gelmesine ve toplulukta hutbe dinlemelerine, erkeklerin kadınların tahıl öğütmelerine, yıkamalarına, yemek pişirmelerine, ekmek yapmalarına, hayvan yemlemelerine ve ev işlerini yapmalarına yardımcı olmalarına ikrârı; erkeklere belirli bir miktar belirlemeden onların örfü göre kadınlara infâk etmelerine ikrârı hep bu bâbtandır.<sup>785</sup>

Hz. Peygamber, özel konuları ve cüz'î meseleleri ilgilendiren pek çok soruya, cevabın içinde bulunduğu temel prensipler ifade eden hadîslerle cevap vermiştir. Mesela, bir kadınla evlenmek için hicret eden birinin durumunun sorulması üzerine, “ameller niyetlere göredir. Kişi için ancak niyetinin karşılığı vardır”<sup>786</sup> buyurmuştur.

Sünnetteki meseleler, çoğunlukla sosyo- kültürel alanla ilgilidir. Zira Sünnetin bu kısmı, dönemin toplumsal düzen ve mutluluğunu sağlamak amacı ile oluşmuş hükümlerdir. Hz. Peygamber, dünyalık işleri sahâbeden iyi bilmediğini ifade etmiş<sup>787</sup>; zaman, yer ve şahısların özel durumlarına göre de hükümler koymuştur. Örneğin, anasının hac borcu ile öldüğü düşüncesi ile üzüntülü olup onu borçtan kurtarma derdinde olan ve bu nedenle kendisine “Anam için hacedebilir miyim?”<sup>788</sup> diye soran genci rahatlatmak için “evet” demiş; “Ya Resulallah oruçlu iken eşimi öpebilir miyim?” diye soran gence “hayır, öpemezsin” demiş; ihtiyar kişiye ise “evet

---

<sup>785</sup> İbnu'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkîn*, c. 2, ss. 367-370.

<sup>786</sup> Buhârî, *Bed'ul-Vahy* 1, İman 41, Nikah 5; Müslim, İmare 155; Ebû Dâvûd, Talâk 11.

<sup>787</sup> Müslim, Fedail 141.

<sup>788</sup> Buhârî, Hac 1, Cihâd 154, 162, 192, Edeb 68; Müslim, Hac 407, Fedâilu's-sahâbe 135, 137. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, Menâsik 25; Nesâî, Hac, 22, 23, Kudât 9, 10.

öpebilirsin” demiştir; insanların bu iki farklı cevap karşısında şaşırıldığını görünce Rasulallah: “birbirinize neden bakıştığınızı anladım. Şüphesiz ihtiyar kendisine sahip olur”<sup>789</sup> demiştir.

Halkın yoksulluk ve sıkıntı içinde bulunduğu ve Medîne’ye azık istemek için çok fazla sayıda muhtaç kimsenin geldiği yıl Hz. Peygamber, bu gelenlerin maslahatını düşünerek kurban etlerinin üç gün içerisinde dağıtılmasını emretmiş ve biriktirilmesini yasaklamıştır. Ertesi yıl ise böyle bir durum olmadığı için kurban etlerinin biriktirilmesine izin vermiştir.<sup>790</sup> Kaynaklarda, kurban etlerini üç günden fazla saklamayı yasaklayan hükmün, kıtlık ve ihtiyâç sebebiyle Hz. Ali ve Hz. Osman döneminde de birkaç kez uygulandığına dair bilgiler bulunmaktadır.<sup>791</sup>

Hz. Peygamber, emir ve yasaklarının illetini ve hikmetini bazen açıkça beyân etmiştir; bazen de illet ve hikmet düşünme ile anlaşılabilir açıklıktadır. Örneğin, Muhammed arkadaşlarını öldürüyor demesinler diye münâfikları öldürtmemiştir. Kendisine yaş hurma karşılığında kuru hurma satışını sorana; yaş hurma kuruyunca eksilir mi? diye sormuş, evet cevabı alınca öyleyse olmaz<sup>792</sup> demiştir. Gaye, alış-verişlerde belirsizliğin akde zarar verdiğini öğretmektir. Bir müslümanın başka bir müslümanın evlenme teklîfi üstüne teklifte bulunmasının ve pazarlık üzerine pazarlık yapmanın yasaklanmasının illeti, arzulanan bir menfaatten yoksun bırakma ve araya kırgınlık girecek olmasıdır. Bu yasaklarda gaye ise Müslümanlar arasındaki kardeşlik rûhunun devam etmesini sağlamaktır. İhtikârın yasaklanma<sup>793</sup> illeti, gıda maddelerinin piyasadan çekilmesini önlemektir. Yasağın gayesi ise gıda maddelerinin devamlı piyasada bulunmasını temin etme arzusudur.

Şu rivâyetlerde de taleplerindeki hikmet açıkça görülmektedir: “Ey Gençler topluluğu, sizden kimin cimaya gücü yeterse evlensin. Çünkü evlilik gözü harâmndan ve iffeti zinâdan korumaya daha uygundur. Kimin buna gücü yetmezse oruç tutsun, çünkü oruç şehveti kırar.”<sup>794</sup> Evlenin, kıyâmet günü sizin çokluğunuzla övüneyim.<sup>795</sup>

---

<sup>789</sup> Ebû Dâvud, Savm 35.

<sup>790</sup> Müslim, *Edâhî* 37; Tirmizî, *Edâhî* 1, 14; Nesâî, *Dahâyâ* 38; Kurtubî, *age.*, c. 12, s. 47-48.

<sup>791</sup> Şelebî, *Ta’lîlu’l-Ahkâm*, s.29.

<sup>792</sup> Nesâî, Eşribe 48; Ebû Dâvûd, Buyû 18; Tirmizî, Buyû 14; Muvatta, Buyû 22.

<sup>793</sup> İbn Mâce, Ticâret 6.

<sup>794</sup> Buhârî, *Savm*, 10; Müslim, *Nikâh*, 1, 3.

<sup>795</sup> Ahmed, *Müsned*, c. 3, s. 245.

Hız. Peygamber imâmlık yaparken namazı çok uzatana şöyle buyurmuştur: “Ey İnsanlar, cemâati usandırıyor sunuz. Sızden kim insanlara namaz kıldırırsa hafif tutsun. Şüphesiz onların içinde hasta, zayıf ve ihtiyâç sahibi kişiler bulunabilir.”<sup>796</sup>

Hız. Peygamber, insanların tâkâtını göz önüne almış, dîni kendisine zorlaştırmak isteyenleri başka hak sahiplerinin hakkına zarar vereceği gerekçesi ile uyardırıştır. Örneğın Hz. Ömer’in oğlu Abdullah, aşırı ibâdet yüzünden ailevî görevlerini ihmâl etmişti. O, gündüzleri oruç tutar geceleri de namazla geçirirdi. Rasûlullah, ona şöyle buyurdu: “Sen böyle yapma, oruç tut, tutmadığın da olsun. Gece ibâdet et ve uyu. Şüphesiz senin üzerinde bedenînin, gözünün, eşinin ve ziyaretçinin hakkı vardır.”<sup>797</sup> Rasûlullah’ın ayda üç gün oruç teklîfini Abdullah’ın az bulması ve bundan daha fazlasına güç yetirebileceğini söylemesi üzerine kendisine Hz. Dâvûd’un orucu gibi bir gün oruç tutmak, bir gün iftar etmek üzere izin vermesi bazı maslahatları dikkate aldığını göstermektedir. Farz olur endişesiyle (farz zannedilir endişesiyle) terâvîh namazını cemâatle kılmaktan vazgeçmesi de bu konuda verilebilecek bir örnektir.<sup>798</sup>

### 3. 1. 2. 2. Sünnet Ahkâmında Bağlam

Sünnette belli bir zamanı, mekânı, şartları, örf ve âdeti dikkate alan hükümler vardır. Bu nedenle hükümleri doğru anlayabilmek adına hadîslerdeki bağlamın tespiti önem taşımaktadır. Özellikle geçici bir illete veya sonradan değışen bir örf, muayyen bir olaya bağılı olan hadîsler ile Hz. Peygamber’in devlet başkanı sıfatıyla söyledikleri ve yaptıklarının mübelliğ olarak söyledikleri ve yaptıklarından ayırt edilmesi oldukça önemlidir.<sup>799</sup>

İbn Kayyım’ın dediğı gibi Hz. Peygamber’in hitapları iki çeşittir: “Birincisi, tüm insanlığa şâmil hitaplarıdır ki şer’î konulara dâir hitapları böyledir. Diğeri de bazı insanlara şâmidir. “Helâda kıbleye önünüzü ve arkanızı çevirmeyin; fakat

---

<sup>796</sup> Buhârî, *İlim* 28; *Ezan* 63; Müslim, *Salât* 182; Şelebî, *Ta’lilu’l-Ahkâm*, s. 24.

<sup>797</sup> Buhârî, *Savm* 55, 57, 59.

<sup>798</sup> Şelebî, *Ta’lilu’l-Ahkâm*, s. 23-24

<sup>799</sup> Adem Apak, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)*, İstanbul, Kuramer Yayınları, 2017, s. 118.

doğuya veya batıya çeviriniz”<sup>800</sup> hadîsi böyledir. Bu hitap Meşrik, Mağrib ve Irak ehli için değil sadece Medîne ve onunla aynı konumda bulunan Sûriye ve benzeri bölgelerde yaşayanlar içindir; çünkü buralarda yaşayanlar için Kâbe güneye düşer. Mısır, Libya ve Mağrib’de yaşayanlar hadîsin lafzına uyarak helâda doğuya doğru dönecek olurlarsa hadîsin yasakladığı şeyi yani Kâbe’ye ön veya arkalarını çevirmiş olurlar. “Doğu ile batı arası kıbledir”<sup>801</sup>, hadîsi de böyledir.<sup>802</sup>

Başka bir örnek şudur: Dönemin en tehlikeli hastalıkları arasında hummâ vardır. Hadîste, “Hummâ, cehennem ateşindedir. Siz hummâ ateşini su ile serinletin”<sup>803</sup> denilmiştir. Bu rivâyeti genel bir hüküm olarak kabul etmek, bu hastalığın tedavisinde sakıncalı olabilir. Bu sözü Hz. Peygamber, Hicâz ve civârındaki insanlar için söylemiştir. Çünkü o bölgedeki insanların yakalandıkları hummâ çoğunlukla güneş çarpmasından dolayı yaşadıkları günlük ve geçici hummâlardır. Bu nevi hummâyâ ise içmek ya da yıkanmak suretiyle soğuk su fayda vermektedir.<sup>804</sup>

Hadîslerde bağlam ile ilgili dikkate alınması gereken bir diğer husus, Hz. Peygamber dönemindeki hayat standartlarıdır. Dolayısıyla ahkâma dair bir kısım hadîslerin ve yasaklamaların o günkü sosyo-ekonomik ve coğrafi şartlarla ele alınması gerekmektedir. Örneğin kadınların namazda başlarını erkeklerden önce secdeden kaldırmalarını yasaklayan hadîs<sup>805</sup>, kadınların erkeklerle aynı mekânda ve onların arkasında saf tuttuğu bir ortamla ilgilidir. Zira o dönemde henüz var olmadığı için erkekler iç çamaşırı giymeyip vücutlarını bir îzar ile örtüyordu ki bu durumda secde esnasında avret yerlerinin kadınlar tarafından görülme ihtimâli ortaya çıkıyordu. Söz konusu hadîsin bu türlü bir bağlama sahip olması, yasağın mutlak olmadığını ve kadınları ibâdet esnasında sınırlama gibi bir vurgu içermediğini söylemeyi mümkün kılar. Aynı şekilde, Hz. Peygamber’in “Sırt üstü yatıp bacak bacak üstüne atmayın”<sup>806</sup> şeklindeki hadîsi ile kendisinin mescidde “bir ayağını diğer

---

<sup>800</sup> Buhârî, Vudû 11.

<sup>801</sup> İbn Mâce, İkame 60.

<sup>802</sup> Karadâvî, *Evrensellik-Süreklilik*, ss. 193-194; Eşkar, age., s. 158.

<sup>803</sup> Buhârî, Bed’ul-Halk 10; Müslim, Selâm 8; et-Tirmizî, Tıbb 2; İbn Mâce, Tıbb 19.

<sup>804</sup> Karadâvî, *Evrensellik-Süreklilik*, s.194.

<sup>805</sup> Buhârî, Salât 6; Müslim, Salât 133; Ebû Dâvûd, Salât 78; Nesâî, Kible 16.

<sup>806</sup> Müslim, Libâs 74.

ayağının üzerine atıp, sırt üstü yattığına”<sup>807</sup> dair başka bir rivâyet çelişir görünmektedir. Burada birinci rivâyetteki yasağın illeti, avret mahallinin görülmesi endişesi iken, ikincisinde Hz. Peygamber’in bizzat yattığına dair rivâyet bu yasağın mutlak olmadığını ve bu türlü bir endişeye mahal vermeksizin yatmanın câiz olduğunu göstermektedir.<sup>808</sup>

Ekonomik şartlara dair bağlamın ve ahkâma etkisinin dikkate alınmasına bir örnek de selem akdidir. Hz. Peygamber, tarım ürünlerin ithal edildiği Mekke’de çeşitli haksızlıklara sebep olmasından dolayı selem akdînî yasaklamıştır. Ancak bir tarım beldesi olan Medîne’de pek çok ticârî muâmelenin selem akdi ile gerçekleştiğini görmesi üzerine Mekke’de verdiği hükmü değiştirmiş, haksızlığa yol açabilecek bazı hususları önleyecek şartlar koyarak selem akdînî Medîne’de serbest bırakmıştır.<sup>809</sup>

Coğrafi koşulların ve toplumun algılarının dikkate alındığına dair bir örnek de şudur: Namaz vakitlerinin belirlenmesine dair Hz. Peygamber’den şu hadîs rivâyet edilmiştir: “Cibrîl, iki defa Beyt-i Muazzam’ın yanında bana imâm oldu. İlk defasında zevâl vaktinde güneşin verdiği gölge bir na’leyn tasmaı kadar uzadığında öğle, her şeyin gölgesi bir misli uzadığında ikindi, oruçlu oruç bozduğu vakitte akşam, şafak kaybolduğunda yatsı, oruçluya yemek-içmek harâm olduğu zaman da sabah namazlarını kıldırdı. Ertesi gün öğle namazını her şeyin gölgesi bir misli, ikindi namazını iki misli olduğunda, akşam namazını oruçlu iftar ettiği zamanda, yatsı namazını gecenin üçte birine doğru, sabah namazını da ortalık iyice aydınlandığı vakitte kıldırdı. Sonra bana döndü ve şöyle dedi: Ey Muhammed bu senden evvelki Peygamberlerin vaktidir. Namaz vakitleri işte bu ikişer vakit arasındadır.”<sup>810</sup>

Hadîsin izâhında Ahmed Naim, şunları söyler: “Ma’lûm olduğu üzere öğle ile ikindi vakitlerini tayîn ederken her beldede ve her günde başka olan fey-i zevâl

---

<sup>807</sup> Buhârî, Salât 85; İsti’zân 44; Müslim, Libâs 75; Tirmizî, Edeb 19; Nesâî, Mesâcid 28.

<sup>808</sup> Kemal Özcan, “Hadislerin Anlaşılmasında Bağlamın Önemi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/2, Temmuz-Aralık 2014, ss. 174-175.

<sup>809</sup> Mustafa Yıldırım, *Dünyalı Peygamber*, [<sup>810</sup> Ebû Dâvûd, Salât 1.](http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:6cRR4ejJ1RwJ:ilsam.org.tr/dunyali-peygamber-prof-dr-mustafa-yildirim/+&cd=17&hl=tr&ct=clnk&gl=tr, 02.02.2019.</a></p></div><div data-bbox=)

vaktinde oluşan gölge de hesaba dâhil edip fey-i zevâli müteakiben öğle vakti, fey-i zevâle bir veya iki misli gölge boyu eklenince ikinci vakti girer. Hadîste fey-i zevâl vaktinden hiç bahsedilmediğine göre, hadîsteki olayın senenin en uzun günlerinden birinde gerçekleştiğine hükmedilebilir. Mekke, kuzey yarımkürede olduğundan yengeç dönencesinin yaklaşık iki derece güneyine düşer. Bununla beraber iki dönence arasındaki tüm beldelerde olduğu gibi orada da senenin iki gününde güneş tam tepe hizasına gelir ve gün ortasında gölge boyu sıfırdır. Nitekim Mekke’de öğlak dönencesine girdiği gün fey-i zevâl her şeyin birer misli kadar gölge olur. İki dönence arasında bu miktarlar azalırsa da kuzey ve güneye doğru gittikçe artar ve senenin her gününde zevâl vaktinde uzun veya kısa bir gölge olur. Çok defa zevâl vaktindeki gölgeler bile her şeyin bir mislini aşar. Fey-i zevâlin “na’leyn tasma miktarı” ile takdir buyrulması doğuya dönmeye başlayan gölgenin en az miktarını ifade etmek içindir ki, gölge yönünün bu değişimi zevâl anını müteakiben olur. O halde namazların farz olduğu günde na’leyn tasma miktarı gölge, öğle vaktinin başlangıcı ve tam bir veya iki misli miktarı gölge ise ikinci vaktinin başlangıcı olabilmesi için bu olayın söz konusu mevsimde gerçekleşmiş olması gerekir.<sup>811</sup>

Ahmed Naim’in bu izahından gölge boyu, şafak gibi kavramların coğrafya ve mevsime göre değişkenlik ifade eden kavramlar olduğu görülür. Hadîsteki ifadelerin zamanın kolaylıkla ölçülemediği o dönemde izâhı kolaylaştırmak amaçlı olduğu söylenebilir. Yoksa kullanılan söz konusu birimler, İslâm’ın evrensel boyutlu zaman ve mekâna göre değişmez hükmünü ifade etmek için değildir. Eğer öyle olmasaydı asıl amaçlanan hüküm olan namaz, bu amaca yönelik olarak izâh edilen vakitler arasında kaybolacak, kutup bölgelerine doğru gidildikçe şafak kaybolmadığı için yatsı namazı kılınamayacaktı. İftardan kısa bir süre sonra imsâk vakti başlayacak ve nihâyet kutuplarda insanlar altı ayda sadece beş vakit namaz kılacaklar ki, ulaşılabilecek olan bu netice İslâm’ın teşrîden gözettiği maksatlarla asla uyum göstermeyecektir.<sup>812</sup>

Rasûlullah’ın hadîslerinde, muteber bir maslahatı gerçekleştirmek veya o gün mevcut olan muayyen bir fesâdı gidermek için vârid olanlar vardır. Binaenaleyh nassın söylendiği ortam ve şartlar değiştiği ve bir maslahatın celbi yahut bir

---

<sup>811</sup> Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarih Tercemesi*, c. 2, ss. 460-463.

<sup>812</sup> Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, ss. 232-234.

mefsedetin def'i gibi nassın gerisindeki illet ortadan kalktığı zaman daha önce bu nass ile sâbit olan hüküm de kalkar. Örneğin, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kadın, yanında mahremi bulunmaksızın yolculuk yapamaz.”<sup>813</sup> Bu yasağın gerisindeki illet, deve, katır veya merkeple insanların ve meskûn mahallerin bulunmadığı ıssız çöllerde yolculuk yapılan bir zamanda kadının yapayalnız veya yabancı bir erkekle birlikte sefere çıkmasından duyulan korku ve endişedir. Gerçekten böyle bir yolculukta kadının başına bir şey gelmese bile adı kötüye çıkar. Fakat günümüzde olduğu gibi durum değişecek ve yolculuk yüzlerce insanı taşıyabilen bir uçak veya trenle yapılacak olsa bu takdirde kadının yalnız başına yolculuk yapmasında herhangi bir korku ve endişeye mahal kalmaz. Şu hadîs bu söylediklerimizi teyîd etmektedir: “çok yakında kadın, yanında kocası olmadan devesiyle Hire’den gelip Kabe’yi tavaf edecektir.”<sup>814</sup>

“Halîfeler, Kureyş’ten olur”<sup>815</sup> hadîsi de bu mevzuda verilebilecek bir örnektir. İbn Haldun hadîsi şöyle açıklamıştır: “Hz. Peygamber, o gün Kureyş’in sahip olduğu kuvvet ve asabiyeti göz önünde bulundurmıştır. Çünkü hilâfet ve saltanat bunlarla ayakta durur. Kureyşîlik şartı, çıkabilecek ihtilâf ve bölünmeleri, bu kavmin sahip olduğu kuvvet ve asabiyet sayesinde ortadan kaldırmak amacına yöneliktir. Yoksa Allah Rasûlü şer’î hükümleri belli bir nesle, belli bir zamana ve belli bir millete tahsîs etmemiştir. Biz bunu ancak o gün hilâfet için yeterli şartların Kureyş’te bulunmuş olmasına bağlıyoruz. Biz bu illeti umûmîleştirerek Müslümanların işlerini üzerine alacak kimsenin aynı asırda diğer kavimler arasında kuvvetli ve asabiyet ehli bir milletten olmasını şart koşuyoruz ki diğerlerini sürükleyebilsin ve iyi bir himâye üzerine fikir birliği doğsun.”<sup>816</sup> Kureyş’in bu nüfuzu, Arap coğrafyasında ve o zaman için geçerli idi. İslâm yeryüzüne yayılmış ve çeşitli uluslarca kabul edilmiştir. Onlar içinde yönetim işini Kureyş’ten iyi bilenler muhakkak vardır ve Kureyşli birinin dünyanın herhangi bir yerindeki Müslüman topluluğun başına yönetici olması hem onu zor durumda bırakacak hem de ümmetin maslahatını sağlamayacaktır.”<sup>817</sup>

---

<sup>813</sup> Müslim, Hacc 416, 421, 423; Tirmizî, Radâ 14

<sup>814</sup> Buhârî, Menakıb 25.

<sup>815</sup> Ebû Dâvûd, Sünnet 6; c. 2, s. 240; c. 3, s. 595; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. 19, s. 318; c. 20, s. 249.

<sup>816</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, c. 1, ss. 275-276.

<sup>817</sup> Alauddin el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, c. 2, ss. 261-262; Karadâvî, *Evrensellik-Süreklilik*, s. 155-156.

Hâricîler ve Mu'tezile'den bir tâifeye göre halîfenin Kureyş'ten başka bir kabileden olması câizdir. Hatta Dırrar b. Ömer, "Halîfenin Kureyş dışından olması daha iyidir; böyle olursa aşireti daha az olur ve âsî olduğunda vazifeden alınması daha kolay olur" demiştir.<sup>818</sup>

### 3. 1. 2. 3. Zamanın Örf ve Âdetlerine Bağlı Olarak Vârid Olan Hadîsler

Hz. Peygamberin zamanın örf ve âdetlerine bağlı olarak hükümler vermiş olduğu; binaenaleyh bu tür hükümlerin her zaman ve mekânda geçerli evrensel hükümler mi yoksa yerel hükümler mi olduğu ihtilâf mevzûu olmuştur.

Örneğin Hz. Peygamber, aldanma ihtimâlini bertaraf etmek için alıcıya üç gün muhayyerlik hakkı tanımıştır.<sup>819</sup> Sonraki dönemde Süfyân-ı Sevrî, İbn Şübrûme gibi bazı fakîhler, şart muhayyerliğini akdin yapısına uygun görmeyip kabul etmezken Hanefîlerden Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed ile Hanbelîler ve Câ'ferîler akdin amacına göre yorum yapıp tarafların bu süreyi istedikleri gibi kararlaştırabileceğini söylemişlerdir.<sup>820</sup>

Hz. Peygamber, "Kim bir ölü toprağı işlerse, artık o arâzi onundur"<sup>821</sup> buyurmuştur. İmâm Şâfiî, hadîsin genel geçer bir kural koyduğunu, ihyâ için kimsenin iznine gerek olmadığını söyler. Zira İmâm Mâlik ve Şâfiî'ye göre Hz. Peygamber bu sözü, Peygamber sıfatıyla söylemiştir. Bu iki imâmın görüşü, Hz. Peygamberin tasarrûflarını genellikle teblîğe dayandırmalarına dayanır. Eğer iş gâlib ve nâdir arasında dönüyorsa gâlibe hamli evlâdır. Zira Hz. Peygamberin tasarrûfları genellikle teblîğe yöneliktir.<sup>822</sup>

Ebû Hanîfe'ye, Hanefî ve Ca'ferî fakîhlerinin çoğuna göre ise ihyâ için devlet başkanının izni gerekir. İmâm Mâlik'e göre ise sadece meskûn mahalle yakın olan yerlerde devlet başkanının izni gereklidir. Cumhûra göre, Hz. Peygamber bu sözü siyâsî misyonunun gereği olarak söylemiştir. Bunlar mevât arâziyi ganîmet malına

<sup>818</sup> Ebû'l-Fadl İbrâhîm el-İrâkî (ö. 806/1404), *Tarhu't-Tesrîb fî Şerhi't-Takrîb*, (nşr, et-Tab'atu'l-Misriyye el- Kadîme), Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ty., c. 8, s. 79.

<sup>819</sup> Buhârî, Buyû 48.

<sup>820</sup> Yunus Apaydın, "Muhayyerlik", Ankara: DİA., 2020, c. 31, 26-27. 25-30

<sup>821</sup> Ebû Dâvûd, Harâc 37, Tirmizî, Ahkâm 38; Buhârî, Hars 15; Dârimi, Buyû 65.

<sup>822</sup> Karâfi, *Furûk*, c. 1, s. 207.



veya hazîne malına kıyâsladıkları için de devlet başkanından izin almayı kargaşayı ve hak ihlallerini önleyici ve düzeni sağlayıcı bir tedbîr olarak düşünmüşlerdir.<sup>823</sup> Ebû Hanîfe'nin görüşünün gerekçesi ise aynı yeri aynı anda farklı kişiler ihyâ etmek isteyebileceği için insanların mücâdelesine, fitneye ve zarâr vermeye götürebileceği beklentisidir.<sup>824</sup>

Hz. Peygamber, “hayvanların cinâyet ve zararlarının heder olduğunu”<sup>825</sup> söylemiştir. Sahâbeden Bera b. Âzib'in devesi bir şahsın bahçesine zarar vermesi üzerine Rasûlullah, “Bağ-bahçe sahiplerinin gündüzleri mallarını korumaları; geceleri de hayvan sahiplerinin hayvanlarını korumaları gerektiğini”; başka bir rivâyette de “Gündüzleri bahçelerin korunmasının bahçe sahiplerine ait olduğu, geceleyin hayvanların bahçelere verdiği zararı ise hayvan sahiplerinin tazmîn edeceği” belirtilmiştir. Başka bir hadîste de “Kim Müslümanların yolunda veya çarşısında hayvan bekletir de bu hayvan bir zarara yol açarsa, hayvan sahibi sorumlu olur” denilmiştir.<sup>826</sup> Hz. Peygamber, Medîne örfünü esas alarak gece ve gündüz ayırımı yapıp tazmîn sorumluluğunu dengeli bir biçimde her iki tarafa da dağıttığı söylenmiştir.

Hem bu farklı rivâyetler hem de benimsedikleri genel hukûk ilkesi ve kendi örf ve bölgelerindeki örf ve âdetlerin farklılığından dolayı fakîhler, hayvanların verdiği zararın tazmîni konusunda farklı çözüm önerileri ve görüşler benimsemişlerdir. Mesela İmâm Mâlik, şâyet hayvan, ekili dikili alanların yakınında bir yere salıverilmişse veya hayvanın bağ-bahçeye zarar verme yönünde bir huyu varsa gündüz de olsa sahibinin sorumlu olacağını belirtir.<sup>827</sup> Bazı Şâfiî fakîhleri, bölge halkının başka bir örfünün olması halinde mesela gece hayvanları salıp gündüz bağlı tutmaları halinde ona göre hükmün değişebileceğini belirterek hadîslerin örfe

---

<sup>823</sup> İbn Âşûr, age., s. 46; Serahsî, *Mesbûr*, c. 3, s. 16; Hamza Aktan, “İhyâ”, İstanbul: DİA., 2000, c. 22, ss. 8-9. 7-9.

<sup>824</sup> Miras, *Tecrid-i sarîh tercemesi*, c. 7, ss. 159-163.

<sup>825</sup> Buhârî, *Diyat* 29; Müslim, *Hudud* 25.

<sup>826</sup> Ebû Dâvûd, *Buyû*, 92; Şevkânî, *Neylu'l-Evâtâr*, c. 5, s. 364-365.

<sup>827</sup> İbrahim b. Ali b. Muhammed İbn Ferhun (ö. 799), *Tebziratu'l-Hukkâm fî Usûli'l-Akdiye ve Menâhici'l-Ahkâm*, Mısır: Mektebetu'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, 1406/1986, c. 2, s. 249.

dayandığına işaret ederler.<sup>828</sup> Fakîhlerin merâ ve mevrâları üçe ayırarak hayvanın verdiği zarardan sorumluluğu bu ayırma göre değerlendirmesi de yine hadîsin örfeye dayanmış olması sebebiyledir. Buna göre, ekili-dikili alanda otlak ve merâların iç içe olduğu alanlarda gece-gündüz ayırımı yapan Berâ b. Âzîb hadîsi geçerlidir. Sadece ekili alan, bağ ve bahçenin bulunduğu alanlarda hayvan sahipleri gece ve gündüz tazmînden sorumludur. Sadece otlak ve merâlarda ise hayvan sahipleri hayvanlarını gece ve gündüz salıverirler; çoban da tutmaları gerekmez. Buralarda zirâat yapana ekinini korumak düşer.<sup>829</sup>

Hatâen öldürmelerde öldürülenin ailesine diyet verilir ve köle azat edilir.<sup>830</sup> Kur'ânda diyetin miktarı ve ödenme şekliyle ilgili bilgi yoktur. Hadîslerde câhiliye uygulaması doğrultusunda yüz deve belirlenmiştir.<sup>831</sup> Hz. Ömer, deve fiyatlarının yükselmesi sebebiyle bin dinar, on iki bin dirhem, iki yüz sığır, iki bin koyun, iki yüz elbise gibi miktarlar belirlemiş ve her bölge halkının kendi bölgesinde yaygın olandan mesela Mısır ve Sûriyelilerin altından, Iraklıların gümüşten diyet vermesini belirtmiştir.<sup>832</sup>

Hadîste, “Altın ile altın, gümüş ile gümüş tartısı tartısına; buğday ile buğday, arpa ile arpa, hurma ile hurma, tuz ile tuz ölçüğü ölçüğüne peşin olarak değiştirilir”<sup>833</sup> buyurulmuştur. Ebû Yûsuf'a göre, hadîste geçen ribevî mallarda ölçüye mi yoksa tartıya mı itibâr edileceği örfeye bağlı bir husustur. Bu ise Ebû Hanîfe'nin görüşüne muhâlifdir. Ebû Hanîfe'ye göre ise, Hz. Peygamber'in ölçek itibârî ile fazlalığı harâm kıldığı mallarda ebediyen ölçüye itibâr edilecektir. Aynı şekilde tartı itibârîyle fazlalığı harâm kıldığı mallarda daima tartıya itibâr edilecektir. Bu söylenenler bağlamında Ebû Yûsuf'a göre günümüzde hurma ve tuz, kilo ile alıp-satıldığı için birbirine denk olarak tartıyla mübâdeleleri ve satışları câiz olurken Ebû Hanîfe'ye göre kıyâmete kadar ölçüyle alınıp-satılmalıdır. Bu ise insanlar için bir

---

<sup>828</sup> Şemsuddin Muhammed b. Ebi'l-Abbâs er-Remlî (ö. 1004), *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1404/1984, c. 8, s. 42; Ahmed b. Ali İbn Hacer, el-Askalânî (852/1449), *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379, c. 12, s. 229.

<sup>829</sup> Bâcî, *Müntekâ*, c. 6, s. 63; İbn Kudâme, *Muğnî*, c. 9, s. 188.

<sup>830</sup> 2/Bakara, 108; 4/Nisa, 92.

<sup>831</sup> Ebû Dâvûd, *Diyât* 18, 20.

<sup>832</sup> Muvatta, ukûl 1-2; Ebû Dâvûd, *Diyât* 18.

<sup>833</sup> Buhârî, *Buyû* 74-81, 89; Vekâlet 11; Müslim, *Müsâkât* 79-81, 86, 87, 96; Nesâî, *Buyû* 42-52; Tirmizî, *Buyû* 23-24.

zorlaştırmadır. Halbuki Allah Rasûlü böyle bir şey murâd etmemiştir.<sup>834</sup> Ayrıca ribevî malların sadece bu altı kalem maldan mı ibaret olduğu mevzuu da vardır. Bu noktada da türe takılıp kalmadan hüküm, taraflardan birinin menfaat sağlayıp diğerinin zarar ettiği tüm mübâdele araçlarına teşmil edilmelidir. Zira bu altı kalem mâl, Hz. Peygamber devrindeki belli başlı mübâdele araçlarıdır, günümüzde ise pek çok mübâdele aracı mevcuttur.

Hz. Peygamber nakitlerin zakâtında, birisi gümüşten 200 dirhem, diğeri de altından 20 miskal olmak üzere iki çeşit nisap takdir etmiştir. O zamanlar bir dînar (miskal), on dirheme müsâvî idi. Gerçekte Hz. Peygamber zekât için iki ayrı nisap koymayı kastetmiş değildir. Bilakis O'nun kastı, tek bir nisaptır. O nisap ise nübüvvet asrında tedâvülde bulunan iki para cinsiyle takdir edilmiştir. Dolayısıyla bu konudaki nass, o gün geçerli olan örf ve teâmüle göre vârid olmuş ve zekât nisâbını birbirine tamamen muâdil olan iki meblağa göre belirlemiştir. Günümüzde durum değişmiş, gümüş fiyatları altına göre çok değer kaybetmiştir. Buna göre, elinde 85 gram altın ve 595 gr gümüşe denk parası olan zekât verecektir demek doğru değildir. Günümüzde yapılması gereken, zekât vermeyi gerektiren asgarî haddi ifade eden bir nisâbı paralar için belirlemektir ki bu da yalnızca altın üzerinden yapılmalıdır.<sup>835</sup>

Asr-ı saâdette kişinin en büyük yardımcıları ve destekçileri erkek akrabaları yani asabesi/âkilesi olduğu için Hz. Peygamber hatâen ve şibh-i amd (kastın aşılması) sûretiyle öldürmelerde diyeti âkileye yüklemiştir. Bazı fukahâ, bu durumu göz önünde bulundurmadan bu tür katllerde diyeti mutlak surette âkilenin ödemesi gerektiğini savunurken bazıları da buna itiraz ederek Hz. Ömer döneminde diyetin dîvân ehline yüklenmesinden hareketle bağlı olduğu meslek grubu veya sendika tarafından ödenmesi gerektiğini dile getirmişlerdir.<sup>836</sup> Bu hususta İbn Teymiyye şöyle der: “Hz. Peygamber diyeti âkileye yüklemiştir. Âkile kişiye yardım eden ve ona destek olan kimselerdir. Rasûlullah devrinde âkile, kişinin erkek akrabaları/asabesi idi. Hz. Ömer, diyeti dîvâna yüklemiştir. Bu sebepten diyetin kime ait olacağına ihtilâf edilmiştir. Acaba âkile, şeriatçe tahdît ve ta'yin edilmiş belli kimseler midir? Yoksa ta'yin söz konusu olmaksızın kişinin yardımcı ve destekçileri

---

<sup>834</sup> Karadâvî, *Evrensellik-Süreklilik*, s. 184.

<sup>835</sup> Karadâvî, *Evrensellik-Süreklilik*, ss. 184-185.

<sup>836</sup> Karadâvî, *Evrensellik-Süreklilik*, s. 185.

midir? Birinci görüşü esas alanlar, diyet ancak akrabaya düşer derken; ikinci görüşü esas alanlar, yerine ve zamana göre kişiye kim yardım ediyor ve kolluyorsa âkile onlardır demişlerdir. Sahîh olan da bu görüştür.”<sup>837</sup>

### 3. 1. 2. 4. Hz. Peygamberin Teşrinin Bağlayıcılığı

Hz. Peygamberin teşrinin bağlayıcılığı ihtilâf konusudur. Hz. Peygamberin, tasarûfları konusunda bunların dînî bir bildirim mi yoksa dünyevî ve beşerî tecrübeye dayalı bir şey mi olduğu konusunda açıklama yapmaması bu ihtilâfların sebebi olarak görülebilir.

Hz. Peygamberin söz ve davranışlarının bağlayıcılığı ile ilgili sahâbe döneminden itibâren iki ayrı tavır gelişmiştir. Abdullah b. Ömer gibi bir grup sahâbe, Hz. Peygamberin her söz ve eylemini, dînî bir tasarrûf olarak görmüştür. Bunlara göre, Hz. Peygamberin tüm tasarrûfları dînî değer taşımakta ve Müslümanların onları takip etmesi gerekmektedir. Zira Sünnet, vahy-i gayr-i metluvvdur.<sup>838</sup> Hz. Peygamberin söz ve davranışlarının çoğunluğunu Peygamberlik görevinin bir parçası sayma yaklaşımın nedeni, din-şeriat ve vahiy-sünnet algısıyla ilgili olduğu gibi Sünneti koruma düşüncesiyle de ilgilidir. Çünkü, beşerî nitelikteki bir söz ve davranıştan bahsetmek, içinde bulunulan şart, çevre, örf ve kültür gibi unsurlardan etkilenilmiş olma ihtimâlini ve hükümlerin mahallîliğini düşündürecektir. Bu ise Sünnet için söz konusu edilemez.

Raşit halîfeler ve Hz. Aişe'nin içinde bulunduğu diğer bir grup sahâbede ise sünneti sadece dînî bildirim hasretme ve bunların örnek alınması gerektiği, diğer alanlardaki söz ve davranışlarının kendi bağlamı ve amacı doğrultusunda yorumlanması eğilimi vardır. Mesela Hz. Aişe, hac ibâdeti ile ilgili olarak şöyle der: “Bunu Hz. Peygamberin yaptığı doğrudur; fakat Sünnet değildir.”<sup>839</sup> Şu rivâyetler de bu grubun görüşünü destekler mâhiyettir. Allah Rasûlü hurma aşılama meselesinde

---

<sup>837</sup> İbn Teymiyye, Takıyuddin Ebû'l-Abbas, *Mecmûu'l-Fetâvâ li-Şeyhi'l-İslâm*, (thk. Abdurrahman b. Muhammed), Medîne: Mecmau'l-Melik Fahd, 1416/1995, c. 19, ss. 255-256.

<sup>838</sup> Bünyamin Erul, “Hz. Peygamber'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi”, *İslâmiyat* 1 (1998), Sayı 1, s. 55.

<sup>839</sup> Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında metodoloji Sorunu*, Ankara: Otto Yayınları, 2014, ss. 337-338; Bünyamin Erul, “Hadiste Eleştirel Yaklaşım Öncüsü Olarak Hz. Aişe”, *İslâmiyat* 3, (2000), Sayı 2, s. 109-129.

“Ben ancak bir beşerîm. Size dîninizden bir şey emredersem onu alınız; şayet kendi görüşümle bir şey emredersem, ben de bir beşerîm; siz dünya işlerinizi benden daha iyi bilirsiniz”<sup>840</sup> demesine ve hendek kazımı sırasında bir sahâbenin, “ya Rasûlullah, bu dediğiniz vahiy mi yoksa kendi görüşünüz mü?”<sup>841</sup> şeklinde soru yönelmelerine bakılarak eğer her söz ve fiili dînî gereği ve bağlayıcı olsa idi O’nun huzûrunda ictihâtta bulunmalarına izin verilmezdi çıkarımında bulunmak mümkün hale gelmektedir. Rasûlullah, Vedâ haccında Muhassab’da konaklamış, orada öğle, ikindi, akşam ve yatsıyı kılmış; sonrasında biraz uyumuştur. İbn Ömer burada konaklamayı yapılması gereken bir iş olarak benimsemiştir. Hz. Aişe ise Onun gibi düşünmemektedir. O, şöyle der: “Muhassab’da konaklamak gerekli bir şey değildir. Orası yola çıkmak için daha elverişli olması nedeniyle Rasûlullahın konakladığı yerdir.”<sup>842</sup>

Hz. Peygamberin teşrîinin bağlayıcılığı hususu, O’nun her türlü tasarrûfunun dînî olmadığı görüşünde olanlarca; O’nun söz ve fiilleri, tebliğ yani dînî tasarrûfu demek olan fetvâ tasarrûfu, kazâî (yargı) tasarrûfu ve imâmet tasarrûfu şeklinde iki ayrı kısımda ele alınmıştır. Bu nedenle sünnetin, tâbiûn döneminden sonra sünen-i hudâ ve sünen-i zevâid şeklinde iki kategoride ele alındığına şahit oluyoruz.<sup>843</sup>

Birinci grupta, tebliğ görevinin gereği olarak teşrîî vasfıyla ilgili dînî mâhiyetteki hususlar yer alırken; ikinci grupta cibillî, örf ve âdete dayanan hususlar yer almaktadır. Birinci kısım, teşrî ve ilzâm kapsamındadır ki İslâm şerîati için aslî kaynak sayılır. İkinci kısımdakilerin ise ilzâmı ve hucetliği yoktur. Buna göre: beşer tabiatının gereği olarak yaptığı yemesi içmesi, oturması kalkması, yürümesi ve giyinmesi; ordu düzeni ve yemek pişirmesi gibi vahye dayanmayan ve teşrîî işlerle bitişik olmayan insânî tecrübeleri; sadece Hz. Peygambere has olup umûmla ilgili olmayan söz, fiil ve takrirler, Müslümanlar için teşrî sayılmaz. Müslümanlara dörtten fazla eşle evlenmek harâm kılındığı halde bu tür evlilik Hz. Peygambere mübâh

---

<sup>840</sup> Müslim, Fedâil 140-141.

<sup>841</sup> Şelebî, *Ta’lîlu’l-Ahkâm*, s. 32; İbn Âşûr, *Age.*, s. 30.

<sup>842</sup> Buhârî, Hac 47; Müslim, Hacc 339; Ebû Dâvûd, Menâsik 86; Tirmizî, Hacc 82; İbn Mâce, Menâsik 81.

<sup>843</sup> Görmez, *age.*, ss. 344-345; Ferhat Koca, “Sünnet”, İstanbul: DİA., 2008, c. 38, ss. 154-155.

kılınmıştır. Huzeyme'nin şahitliğini, iki erkek yerine kaim kılması da Hz. Peygamber'e has bir uygulamadır.<sup>844</sup>

Karâfi der ki: “Hz. Peygamberin, tebliğ olarak söyledikleri ve yaptıkları kıyâmete kadar ins ve cin için umûmî ve sürekli bir hüküm teşkil eder. Eğer bunlar emir ise herkes bunları yapar; mubâhlar da böyledir. Eğer bunlar yasak ise herkes bunlardan kaçınır. Fakat Hz. Peygamberin, imâmlık vasfıyla yaptıklarına herhangi bir kimsenin imâmın izni olmaksızın teşebbüs etmesi câiz değildir. Aynı şekilde kazâ vasfı ile yaptığı tasarrûflarına hâkimin hükmü olmadan kimse teşebbüs edemez.”<sup>845</sup>

Düşman üzerine ordu göndermek, beytu'l-mâle mal toplamak, malları yerlerine sarf etmek ve ganîmetleri taksîm etmek, anlaşma yapmak, savaşa ve barışa karar vermek gibi tasarrûfları imâmet/devlet başkanlığı göreviyle ilgilidir. Deliller, yeminler, iki kişi arasında hüküm vermek gibi konular, kazâ vasfıyla ilgili tasarrûflardır. İbâdetlerle ilgili bir davranışı veya açıklaması veya dînî bir soruya verdiği cevap fetvâ ve tebliğ vasfıyla alakalıdır.<sup>846</sup>

Hadîste, “Kim bir düşman askeri öldürürse, öldürdüğü kimsenin üzerinden çıkan eşyalar onundur”<sup>847</sup> denilmiştir. Hz. Peygamber bunu, eğer imâm sıfatıyla söylemiş ise hiç kimse imâmın izni olmadan öldürdüğü düşmanın eşyalarına sahip olamaz. Hanefî, Mâlikî ve Zeydîler bu görüştedir.<sup>848</sup> Rasûlullah bunu, eğer tebliğci olarak söylemişse bu takdirde imâmın veya komutanın izni olsun veya olmasın öldürülen düşmanın eşyası, şer'an öldüren kimseye ait olur. İmâm Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirîler bu görüştedir. Zira bu tüm zamanlar için geçerli dînî-hukûkî bir hükümdür. Buradaki ihtilâfın sebebi şudur: Ganîmetlerde asıl olan, “Aldığınız ganîmetlerin beşte biri Allah'ındır”<sup>849</sup> âyetine göre gâlib gelenin almasıdır. Öldürülenin üzerindeki şeyleri hâriç tutmak, bu âyetin zâhirine aykırıdır. Ancak, askerinin bu amaçla savaşması mümkün olduğundan bu düşünce mücâhitlerin ihlâsını bozar; İslâm'ın

---

<sup>844</sup> Kürdî, age., ss. 87-88.

<sup>845</sup> Karâfi, *Furûk*, c. 1, ss. 206-207; *İhkâm*, ss. 86-108.

<sup>846</sup> İbn Âşûr, age., s. 46.

<sup>847</sup> Buhârî, Hums 18; Meğâzi, 54; Müslim, Cihâd 42; Ebû Dâvûd, Cihâd 136; Tirmizî, Siyer 13; İbn Mâce, Cihâd 29.

<sup>848</sup> Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Karâfi, *el-İhkâm fî Temyîzi'l-Fetâvâ ani'l-Ahkâm ve Tasarrûfati'l-Kâdî ve'l-İmâm*, 2. bs., (thk. Abdulfettah Ebû Gudd) yy., 1416/1995, s. 105-108; İbn Humâm, *Fethu'l-Kadîr*, c. 5, ss. 505-515.

<sup>849</sup> 8/Enfal, 41.

zaferi için değil de düşmanın üzerine dekileri almak için savaşır veya sadece üzerinde eşya olanı öldürmeye çalışır ki bu da askerlerin birbirini yardımsız bırakmasına ve hezîmete sebep olur. Belki üzerinde eşya olmayan düşman başkalarından daha tehlikelidir. Bu nedenle asıl olan terk edilmiştir.<sup>850</sup>

Ebû Süfyân'ın karısı Hint binti Utbe, Allah Rasûlüne dedi ki: "Ebû Süfyân, cimri biridir; bana ve çocuğuma yetecek şeyi vermiyor, Rasûlullah Hind'e dedi ki, sana ve çocuğuna yetecek olan şeyi örf'e uygun olarak al."<sup>851</sup> Eğer bu söz, müftî vasfı ile söylediği bir sözse bu takdirde hakkı gasb edilen herkes hakkını hasmı bilmeden alabilir. İmâm Mâlik'in meşhûr görüşü budur. Bu söz kazâ ile ilgili bir tasarrûfsa bu takdirde hakkı gasb edilen kişi hâkim kararı olmadan hakkını gizlice alamaz. Zâhire göre bu söz, yargı ile ilgili değil fetvâ ile ilgilidir. Zira burada Ebû Süfyân bulunmamaktadır. Davanın i'lamsız ve delilsiz yapılması câiz değildir.<sup>852</sup>

Hz. Peygamber, Muaz b. Cebel'i Yemene gönderirken, cizye ile ilgili olarak buyurmuştur ki; "Bülüğa ermiş herkesten birer dînar al." Bu, bazılarınca Allah Rasûlünün devlet başkanı sıfatıyla yaptığı bir takdir olarak kabul edilmiştir. Zira eğer bu, zekât konusundaki öşür gibi vâcib olan dînî takdir olsaydı; Hz. Ömer, kendi döneminde cizyeyi 12 dirhemden 48 dirheme kadar insanların güçlerine göre farklı farklı takdîr etmezdi.<sup>853</sup>

Hz. Peygamberin tasarrûflarının bağlayıcılığı konusunda, hükümlerinin büyük bir kısmının ictihâd olduğu mevzuu da dikkatlerden uzak tutulmamalıdır. Zira ictihâtta isâbet mümkün olduğu gibi hatâ da mümkündür. O'nun ictihâdları dünya ile veya dinle ilgilidir. Hz. Peygamber'in dünya maslahatları ve harp düzenlemeleri gibi konularda ictihâta bulunmasının câiz olduğunda ittifâk edilmiştir. İbn Hazm ve başkaları, bunda icmâ olduğunu söylemiştir.<sup>854</sup>

Peygamberlerin dînî işlerde ictihatta bulunması konusunda ise ihtilâf edilmiştir. Câiz olmadığını söyleyenler, "o, hevâsından konuşmaz; onun konuşması vahiy

---

<sup>850</sup> Karâfî, *Furûk*, c. 1, ss. 208-209.

<sup>851</sup> Buhârî, *Buyû* 95; *Nafakat*, 9, 14; *Ahkâm*, 28; Müslim, *Akdiye* 7; Ebû Dâvûd, *Buyû* 79; *Nesâi*, *Kudat* 31.

<sup>852</sup> Karâfî, *Furûk*, c. 1, ss. 208.

<sup>853</sup> Mustafa b. Sa'd b. Abdullah er-Ruhaybânî, *Metâlibu Uli'n-Nuha fi Şerhi Ğâyeti'l-Muntehá*, 2. bs., *Mektebu'l-İslâmî*, 1415/1994, c. 2, ss. 566-567.

<sup>854</sup> Eşkar, *age.*, s. 59.

iledir”<sup>855</sup> âyetini delil getirmişlerdir. Bu görüştekilere göre, Hz. Peygamber kendisine suâl edildiğinde vahyi beklerdi ve sonra cevâb verirdi. İbn Hazm ve Zâhirîler bu görüştedir. Kıyâsı nefyeden herkes, ictihâd yerine teabbudîliği koymuştur. Bazı Mu'tezîlîler, Ebû Ali ve Ebû Hâşim bu görüştedir.<sup>856</sup> Cumhûra göre ise, Hz. Peygamberin şer'î ahkâm ve dînî işlerde ictihâdı câizdir. Bunlar, “O, hevâsından konuşmaz” âyetini, Kur'ân'a yani indirilen vahye hamletmişlerdir. Hatâya düşmesi mümkün olan ümmetten herhangi birinin ictihâdı câiz oluyorsa hatâ yapsa bile hatâsı vahiyle düzeltilecek olanınki evleviyetle câizdir.<sup>857</sup>

Hz. Peygamberin ictihâdda bulunduğuna dair bazı misâller vermek gerekirse; örneğin Hz. Peygamber, “Ümmetime meşakkat verecek olmasaydım her namazda abdesti ve abdestle birlikte misvâkı emrederdim”<sup>858</sup> buyurmuştur. Fakat O, ümmete gelecek bir meşakkat nedeniyle bunu yapmamıştır. Mekke'nin fethi günü şöyle buyurmuştur: “Bu belde, haremdir; dikenine el uzatılmaz, av hayvanı ürkütülmez, yitik eşyası el uzatılıp alınmaz; ancak ilân edildikten sonra alınabilir.” Abbas dedi ki, ya izhir? Çünkü bu, evlerde ve kabirlerde lazım olur. Hz. Peygamber, hemencecik ‘izhir hariç’ dedi.<sup>859</sup> Hadîsin istidlâl yönü şöyledir: Hz. Peygamber, Abbas'ın istisnâ ettiği şeye hemen muvâfakat etmiştir. Onun vahyi beklemeden hemen Abbas'a muvâfakat etmesi, bu istisnânın ictihâden olduğunu gösterir.

Ashâb, Hz. Peygamberin tasarrûflarına; Ya Rasûlallah bu sizin görüşünüz mü yoksa vahiy mi? şeklinde soru sorabilmiş, eğer re'y ise kendi re'ylerini rahatlıkla ileri sürebilmişlerdir.<sup>860</sup> Havle b. Sa'lebe kocası kendisine zihâr yapınca Peygamberimize gelmiş ve müşkilini arz etmiştir. Hz. Peygamber Havle'ye, Senin ona harâm olmandan başka bir şey görmüyorum, buyurdu. Bunun üzerine Allah Mücâdele sûresini indirdi. Düşünmemiz gerekiyor ki, Hz. Peygamberin ictihâdı

---

<sup>855</sup> 53/Necm, 3-4.

<sup>856</sup> İbn Teymiyye, *el-Müntekâ li'l-Mecdi*, c.1, s. 384.

<sup>857</sup> Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, c. 2, s. 219.

<sup>858</sup> Buharî, Kitâb'ul Cuma 8; Müslim, Kitâb'ut Tahâret 252; İbnl i Mâce, Kitâb'ut Tahâret 287; Nesâî, Kitâb'ut Tahâret 4.

<sup>859</sup> İbn Teymiyye, *el-Müntekâ li'l-Mecdi*, c.1, s. 392.

<sup>860</sup> Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, s. 32; İbn Âşûr, *age.*, s. 30.



haktır; çünkü Allah, bunu ikrâr etmektedir. Eğer onun ictihâdı doğru değilse Allah onu değiştirir veya düzeltir.<sup>861</sup>

Bedir esirlerinden fidye alması, Rasûlullah'ın bir başka ictihâdıdır. Allah bu konuda Peygamberini uyarmıştır. Bu âyetler nâzil olduğu zaman Hz. Peygamber: “Eğer semadan bir azap indirilmiş olsaydı Sa'd b. Mu'âz hâriç, herkese azap dokunurdu. Çünkü o, Ya Resulallah, onları öldürerek çökertmek sağ bırakmaktan daha iyidir”<sup>862</sup> demişti.

Şunu söylemeden bu konuyu bitirmeyelim. Hz. Peygamberin tasarrûfları ister dînî ister cibillî veya ister dünyevî ister dînî olsun netice itibârî ile mevcût ortam ve şartlarda O, insanın faydasına olduğunu düşündüğünü emretmiş; zarârına olanı da yasaklamıştır. Beşir b. Sa'd, oğlu Nu'man'a bir köle hediye etmek istemiştir. Karısı, Beşir'e der ki: Rasûlullah'ı şahit göstermedikçe buna razı olmam. Beşir gidip durumu Hz. Peygambere sordu. Hz. Peygamber ona şöyle dedi: “Her çocuğuna aynısını verdin mi?” Hayır deyince, Hz. Peygamber şöyle dedi: “bir zulüm konusunda beni şahit gösterme” Diğer bir rivâyete göre ise Hz. Peygamber: “sana itaat konusunda eşit davranmalarını ister misin?” diye sordu. Beşir, evet deyince; öyleyse olmaz, buyurdu.”<sup>863</sup> İmâm Mâlik, Ebû Hanîfe ve Şâfiî, bu yasağın gerekçesini oğullarının itaat ve bağlılığının devamı için yani aile düzenini korumak için yasakladı demişlerdir.<sup>864</sup>

### 3. 1. 2. 5. Hz. Peygamber Devrinde Ashâbın İçtihatları

Sahâbe, vahyin emrettiği şer'î ahkâmı anlamada gayret gösteriyorlardı. Örneklerde görüleceği üzere, Rasûlullah'tan uzakta iken başlarına bir durum geldiğinde çözüm için çaba harcadıkları gibi Hz. Peygamber'in huzurunda da ictihâta bulunabiliyorlardı.

---

<sup>861</sup> Eşkar, age., s. 61.

<sup>862</sup> 8/Enfâl 67-68; Taberî, *Târîh*, c. 3, s. 48-49.

<sup>863</sup> Buhârî, Hibe 12; Müslim, Hibat 9, 10; Tirmizî, Ahkâm 30; Nesâî, Nahl 1; İbn Mâce, Hibe 1; Muvatta, Akdiye 39.

<sup>864</sup> İbn Âşûr, age., s. 54.

Hız. Peygamber'in huzurunda ictihâdın câiz olmadığı veya onun huzurundaki ictihâdın belli olay ve şahıslara özel olduğu görüşünde olan âlimler bulunsa da<sup>865</sup> çoğunluk Hız. Peygamber zamanında ashâbın mutlak ictihâdını câiz görmüşlerdir.<sup>866</sup> Zira, hayat ve olaylar çok dinamik geliştiğinden ortaya çıkan bir problem, zamanında çözülmediği takdirde daha büyük problemlere sebep olabilir. Örneğın belli bir vakitte edâ edilmesi gereken ibâdetle ilgili bir problem veya iki kişi arasında meydana gelen bir anlaşmazlığın çözümü için vahiy beklenmesi, ibâdet vaktinin geçmesi, bir hakkın zâyi olması veya geciktirilmesi sonucunu doğurabilir. Kaldı ki karşılaşılan her problemle ilgili bir vahiy inip inmeyeceği bilinemeyeceğinden boşuna da beklenmiş olabilir.<sup>867</sup> Bu nedenle Hız. Peygamber, "ictihâd et, isâbet edersen sana on ecir, hatâ edersen bir ecir vardır"<sup>868</sup> buyurmuştur.

Hız. Peygamber zamanında savaş, emirlik, öğretmenlik gibi çeşitli vesîlelerle uzak diyârlarda bulunan sahâbe, ihtiyâç anında ictihâtta bulunmuşlardır.<sup>869</sup> Bu ictihâdlarla ilgili rivâyetlerin hiçbirinde, başkasına zarar veren görüşler hâriç, Hız. Peygamber'in, ictihâd eden ashâbını uyardığı veya onları menettiği ile ilgili bir bilgiye rastlanmamaktadır. Aksine ashâbının bu tür ictihâdlarını memnuniyetle karşılamış ve takdîr etmiştir. İbn Mâce'de rivâyet edilen bir olayda; Hız. Ali Yemen'de iken tek temizlik müddeti içerisinde bir kadınla beraber olan üç adam kendisine getirilir. Bu adamların her birisi kadının doğurduğu çocuğın kendisine ait olduğunu iddia etmekteydiler. Hız. Ali, aralarında kura çekerek çocuğu kura isâbet edene vermiştir. Bu olay, Hız. Peygamber'in huzurunda zikredilince, azı dişleri gözükünceye kadar gülümsemiştir.<sup>870</sup> Burada nesep gibi ciddi bir durum vardır. Böyle bir davada hak iddia edenin güçlü deliller ortaya koyması beklenir. Ancak her üç davacının da delili yoktur. Böyle hassas bir davada Hız. Ali'nin davayı reddetmesi ya da meselenin doğru çözümünü öğrenmek üzere durumu Hız. Peygamber'e

---

<sup>865</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, (Thk. Muhammed Abdusselâm Abduşşâfi) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993., ss. 345-346.

<sup>866</sup> Âmidî, *İhkâm*, c. 4, s. 406; Subkî, *Cemu'l-Cevâmi*, c. 2, s. 387.

<sup>867</sup> Ebu'n-Nasr Abdulcelîl İsa, *İctihâdu'r-Rasûl*, Kuveyt: Dâru'l-Beyân, 1389/1969, ss.146-150.

<sup>868</sup> Buhârî, *İ'tisam* 21; Müslim, *Akdiye* 7; Ebû Dâvud, *Ahkâm* 2; İbn Mâce, *Ahkâm* 3.

<sup>869</sup> Karaman, *İctihad*, ss. 47-48.

<sup>870</sup> İbn Mâce, *Ahkâm* 20; İbnu'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîin*, c. 1, s. 203.

bildirilmesi beklenirdi. Oysa o, davanın ertelenmesini bile uygun görmemiş, en son çözüm olan kur'aya başvurmak suretiyle hükmetmiştir.

Hz. Peygamber'in, Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken, neyle hükmedeceksin sorusuna; Muaz'ın sırasıyla Allah'ın Kitabı, Resûlullah'ın Sünneti, bu ikisinde bulamazsam, re'yimle ictihâd ederim demesi üzerine; Hz. Peygamber, memnuniyetini "Rasûlünün elçisini, onun istediği şekilde muvaffak kılan Allah'a hamdolsun"<sup>871</sup> şeklinde ortaya koymuştur. Yemen, Mekke'ye çok uzak bir bölge olduğu için Muaz'ın her karşılaştığı meselede Hz. Peygamber'e adam göndermesi mümkün değildir. Mümkün olsa bile her meselenin beklemeye tahammülü yoktur. Başka bir husus da şudur: Muaz'ın, Hz. Peygamber'in bütün Sünnetini bilmesi mümkün olmadığı gibi o zamana kadar nâzil olan Kur'ân'ın tümüne vâkıf olması da muhtemeldir. Buna rağmen Hz. Peygamber, ona kendi görüşüyle hükmetmekten çekinmemesi yönünde tavsiyede bulunmuştur.<sup>872</sup>

Kurayza Yahûdîleri, Hendek Savaşında yaptıkları ihânetten dolayı kuşatılmış ve toptan esir alınmışlardı. Hz. Peygamber'in kendilerine âdil davranmayacağını düşündüklerinden, Sa'd b. Muaz'ın kendileri hakkında hükmetmesini istemişlerdir. Rasûlullah, onların bu isteğini kabul etmiş; Sa'd da onların kadın ve çocuklarının esir edilmesini, eli silah tutan erkeklerin de öldürülmesini ve mallarının Müslümanlar arasında taksîm edilmesini hükmetmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Sa'd'a, "Onlar hakkında Allah'ın istediği şekilde hükmettin"<sup>873</sup>, buyurmuştur.

Eğer Hz. Peygamber'in bulunduğu bir ortamda başkasının ictihâdı uygun olmasaydı Hz. Peygamber onların isteğini, Peygamber'in yanında bir başkası hükmedemez diyerek geri çevirebilirdi. Oysaki O, bunu yapmamış ve ne hüküm vereceğini bilmediği halde Sa'd'ın hükmüne rızâ göstermiştir. Dahası Sa'd, onlar hakkında, Tevrâta göre hüküm vermiştir. Daha önce Kaynuka ve Nadiroğulları affedilip sürgünle iktifâ edildiği halde, Kurayzaoğullarına böyle ağır bir cezâ verilmesinin nedeni, Kaynuka ve Nadiroğullarının sürgünden sonra düşman

---

<sup>871</sup> Ebû Dâvûd, Akdiyye 11; Tirmizî, Ahkâm 3; Dârimî, "Mukaddime", c. 1, s. 20; İbn Abdilber, *Câmiu'l-Beyan*, c. 2, ss. 55-56; İbnu'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîin*, c. 1, s. 202.

<sup>872</sup> Ebû Davûd, Hudûd 1; Nesâî, Muhâbebe 14.

<sup>873</sup> Buhârî, Cihad 168, Meğâzî 30; Müslim, Cihad ve Siyer 64, 65; Tirmizî, Siyer 29; İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 2, s. 75.

kuvvetlerle birleşip yanlış davranışlar sergilemesi ve Hendek Savaşı'nın organize edilmesinde önemli görevler üstlenmeleridir.<sup>874</sup>

Karım siyah bir çocuk doğurdu diyen ve ona liân yapmak isteyen birine Hz. Peygamber: "Senin kırmızı deven var mı? diye sormuş; adam evet, var, deyince: içlerinde esmer olanlar da var mı? diye sormuş; O kimse, evet var, deyince Hz. Peygamber, bunun nasıl olduğunu sormuştur. Şahıs, bir damarın çekmiş olması mümkündür, diye cevap verince Allah Rasûlü; şu hâlde bu çocuğu da bir damarın çekmiş olması mümkündür"<sup>875</sup> diyerek çocuğunun renginin farklı olmasını deve yavrusunun renginin babasının renginden farklı olması ile kıyâslatarak yol göstermiştir.<sup>876</sup>

Bir başka örnek şu olaydır: oruçlu iken hanımını öpen Hz. Ömer, bu davranışının orucunu bozabileceği telaşına kapılıp, Hz. Peygamber'e gelerek oruca zarar gelip gelmediğini sorar. Hz. Peygamber, "Ya Ömer! Şâyet oruçlu iken ağzını su ile çalkalasaydın, orucun bozulur muydu? diye sorar. O'nun, "Hayır bozulmazdı" demesi üzerine; "Öyleyse bu telaşın niye?"<sup>877</sup> diye cevap verir.

Bir gazâ esnasında Katâde müşriklerden birini öldürmüş, ölen müşrikin eşyasını ise bir başkası almıştı. Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in huzurunda eşyayı alan adama; "Allah ve Rasûlü yolunda kendini ölüme atarak, aslanlar gibi savaştan bir kimsenin hakkı olan şeyi sana vermeyiz" dedi. Hz. Peygamber de: "Doğru söyledi, fetvâsında doğru söyledi", diyerek onu tasvip etmiştir.<sup>878</sup> Oysaki Hz. Ebû Bekir, bunu, izinsiz ve de kendi re'y ve ictihâdıyla söylemişti.<sup>879</sup> Hz. Peygamber'in huzurunda yapılan ictihâdı, Hz. Ebû Bekir'e has bir ayrıcalık gibi düşünmek doğru değildir. Çünkü sahâbenin Hz. Peygamber'in huzurunda görüş beyân etmekten çekinmediklerine dair başka örnekler de bulunmaktadır.<sup>880</sup>

---

<sup>874</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c. 1, s. 587; bkz. Tesniye 20: 10-14.

<sup>875</sup> Buhârî, Hudûd 41, İ'tisam 12, Müslim, Liân 18-20; Ebû Davûd, Talâk 28; Tirmizî, Velâ 4; Nesâî, Talâk 46; İbn Mâce, Nikâh 58; Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, c. I, ss. 65, 69, c. 2, ss. 233-234.

<sup>876</sup> Eşkar, *age.*, ss. 61-62.

<sup>877</sup> Ebû Dâvûd, *Savm* 33.

<sup>878</sup> Buhârî, Humus 18; Müslim, Cihad 42.

<sup>879</sup> Âmidî, *İhkâm*, c. 4, s. 407.

<sup>880</sup> Başka örnekler için bk. Karaman, *İctihad*, 43-44.

Ashâb, teabbudî olan meselelerde bile ictihâdda bulunmuştur. Ebû Said el-Hudrî'nin rivâyetine göre; ashâbtan iki kişi sefere çıkmıştı. Namaz vakti gelince su bulamadıkları için teyemmüm edip namazlarını kıldıktan sonra daha namazın vakti çıkmadan suya rastlamışlardır. Biri, tekrar abdest alıp namazını iade etmiş, diğeri namazını iade etmemiştir. Rasûlullah'ın yanına gelip durumu anlattıklarında Rasûlullah, namazını iade etmeyene: "Sünnete uygun davrandın, namazın sana yetmiştir; iade edene ise, sen de iki defa ecir kazândın" demiştir.<sup>881</sup> Bu ve başka misaller, aynı konuda farklı görüş ve uygulamaların câiz olabileceğini ve kişisel kanaatin önemli olduğunu ifade etmesi açısından önemlidir. Hz. Peygamber, bu bağlamda şöyle buyurmuştur: "*Hâkim hükmettiğinde ictihâdda bulunur ve isâbet ederse iki sevap alır. Hüküm verirken ictihâd eder ve yanılırsa bir sevap alır.*"<sup>882</sup>

İbâdet konusundaki bir başka ictihâdda ise Ammâr bin Yâsir'den gelen rivâyettir. Ammâr der ki, "Ben cünüp olmuştum. Fakat su bulamadım, temiz toprakta yuvarlandım ve namazımı kıldım. Bunu Rasûlullah'a anlattığımda bana: Şu şekilde yapman yeterliydi deyip, teyemmümü tarif etti."<sup>883</sup> Ammâr, burada teyemmümü gusle kıyâs etmiş, bütün vücudunu toprağa sürmek suretiyle cünüplüğünü kaldırmaya çalışmıştır. Hz. Peygamber, bunun yanlış bir ictihâd olduğunu bildirip doğrusunu öğretmiş, ancak yanlış ictihâdından dolayı onu ne kınamış ne de tepki göstermiştir.

Hz. Peygamber'in tepki gösterdiği sahâbe ictihâdları da vardır. Fakat bunlar insanlara zararı dokunan görüşlerle ilgilidir. Bu konuda Cabir b. Abdillâh, şâhit olduğu bir olayı şöyle anlatıyor: "Bir sefere çıkmıştık. Bizden bir adamın başına taş isâbet etti ve başını yarıdı. Adam sonradan ihtilâm oldu. Arkadaşlarına, "Bu durumda teyemmüm yapmama ruhsat var mıdır?" diye sordu. Onlar da "Suyla yıkanabildiğine göre senin için ruhsat yoktur" dediler. Adam yıkandı ve yıkandıktan sonra öldü. Rasûlullah'ın yanına geldiğimizde bunu kendisine haber verdiler. Resûlullah, "Onu öldürdüler, Allah da onları öldürsün. Bilmediklerinde sorsaydılar ya, bilmemenin ilacı sormaktır. Ona teyemmüm etmek veya yarasını sıkıca sarıp vücudunun sair yerlerini yıkaması yeterliydi"<sup>884</sup> buyurdu.

---

<sup>881</sup> Ebû Dâvûd, Tahâret 126; Bk. Şevkanî, *Neylu'l-Evtar*, c. 1, s. 265.

<sup>882</sup> Buhârî, İ'tisâm 21.

<sup>883</sup> Buhârî, Teyemmüm 4, 7, 8; İbn Mâce, Teyemmüm 91.

<sup>884</sup> İbn Mâce, Teyemmüm 93; Şevkânî, *Neylu'l-Evtar*, c. 1, s. 257.

Halbuki daha az bir hayat tehlikesinin bulunduğu bir olayda Amr b. el-As teyemmüm ruhsatını kullanmış, Hz. Peygamber onun ictihâdını makûl karşılamıştır. Amr olayı şöyle anlatıyor: “Zatu's-Selâsil gazvesinde çok soğuk bir gecede cünüp oldum. Yıkırırsam hastalanıp öleceğimden korktuğum için teyemmüm yaptım; sonra da arkadaşlarıma sabah namazı kıldırđım. Dönüşte arkadaşlar bunu Hz. Peygamber'e haber verdiler. Hz. Peygamber: Ey Amr, cünüp olduğun halde arkadaşlarına namaz mı kıldırđın? diye sordu. Bunun üzerine, Kendi nefislerinizi öldürmeyin, şüphesiz Allah size karşı merhametlidir<sup>885</sup> âyetini okudum ve Buna binaen ben de teyemmüm edip arkadaşlarıma namaz kıldırđım, dedim. Hz. Peygamber güldü ve başka bir şey söylemedi.”<sup>886</sup>

### 3. 2. VAHİY DÖNEMİ SONRASI DÖNEMLER AHKÂMINDA PSİKO-SOSYAL GERÇEKLİK

#### 3. 2. 1. SAHÂBE DÖNEMİ TEŞRÎİNDE PSİKO-SOSYAL GERÇEKLİK

Sahâbe devri, siyâsî bakıdan Rasûlullah'ın vefâtı ile 11/632 tarihinde Hz. Ebu Bekr'in halife olmasıyla başlayıp 40/660 tarihinde Hz. Hasan'ın hilâfeti Muâviye namına terk etmesine kadar uzanan hulefâ-i râşidîn dönemini kapsamaktadır.<sup>887</sup>

Sahâbe dönemi, Hz. Peygamber'in vefâtından sonra Müslümanların vahyin müdahalesi olmaksızın, ama vahyi esas alarak kendi irâdeleriyle oluşturdukları tecrübeler dönemidir.<sup>888</sup> Dönem, ihtiyâçların ve şartların zorlaması nedeniyle, fikhin gelişme çağı olacaktır. Zira risâlet döneminden geriye sadece Kitap ve Sünnet kalmış olup bunlar hâricinde tedvîn edilmiş bir hukûk külliyâtı yoktu.<sup>889</sup> Kitap ve Sünnet ise, ictimâî, siyâsî, askerî ve hukûkî alanlarında sadece prototip sunmuştur.

Bu dönemin hem yaşanılan zamana hem de sonrasına hem fikhî ahkâma hem de içtimâî hayata etki eden en önemli psiko-sosyal olayları iç karışıklıklar, siyâsî çekişmeler ve fetihlerle farklı kültürlerle tanışmadır. Zira Hz. Peygamberin

<sup>885</sup> 4/Nisa 29.

<sup>886</sup> Şevkanî, *Neylu'l-Evtar*, c. 1, s. 259; Buhârî, Teyemmüm 7; Ebû Davûd, Sünen 1, Teyemmüm127.

<sup>887</sup> Köse, *İslâm Hukûkuna giriş*, s. 149; Karaman, *İslâm Hukûk Tarihi*, ss. 45-46; Menna b. Halîl el-Kettân (ö. 1420), *Târihu't-Teşrî'l-İslâmî*, Kahire: Mektebetu Vehbe, 2001, s. 183.

<sup>888</sup> Apaydın, “İctihad”, c. 21, s. 433.

<sup>889</sup> Karaman, İctihad, s. 52.

vefatından hemen sonra isyâncılar ve mürtetler ortaya çıkmış, 3. Halîfe Hz. Osman şehid edilmiş ve Şam vâlisi Muâviye, azilden kurtulmak için şehid halifenin kanını bahane ederek Hz. Ali'ye bey'at etmemiştir. Meydana gelen iç savaşlar neticesi, başlangıçta siyâsî birer hareket görünümünde olan fakat itikâda ve fıkha tesir eden Muâviye yanında yer alan cumhûr, Hz. Ali yanında yer alan Şîa ve hem Hz. Ali'ye hem de Muâviye'ye cephe alan Havâric olmak üzere üç fırka doğmuştur.<sup>890</sup>

Hulefâi râşidîn, karşılaştıkları müşkil ile ilgili olarak Kitap ve Sünnette bir nass bulurlarsa teşrîî gayretlerini bu nassı anlamaya harcarlardı. Nass bulamazlarsa önde gelen insanlarla istişâre yaparlardı. Teşrîî sırlarına ve ilkelerine vukûfiyetleri nedeniyle bazen kıyâs yapıyorlar, bazen de maslahat-ı âmmeye göre hüküm veriyorlardı. Onlar, ictihâdî, re'y olarak isimlendiriyorlardı. Onların re'y kelimesini kullandıkları yerlere bakıldığında onun, daha sonra özel isimlere ayrılacak olan kıyâs, istihsân, ıstıslâh gibi delîl türlerine şâmil olduğu görülür. Onlar örfü de ihmâl etmiyorlardı.<sup>891</sup>

Hulefâ-i Râşidîn dönemindeki fikhî faaliyetlerin en önemli özelliği, ictihâdlarda devlet eliyle şûra nizamının işletilmesidir. Örneğin zekât vermek istemeyenler, yalancı peygamberler ve taraftarlarıyla savaşılmaması, müellefe-i kulûba zekâtta pay verilmemesi, şiddetli kıtlık zamanında hırsızlar için öngörülen had cezâsının kaldırılması, Irak'ta fethedilen Sevâd arâzilerinin ganimetlerinin askerlere dağıtılmaması, bir celsede üç boşamanın geçerli sayılması hep devlet eliyle yapılan uygulamalardır.<sup>892</sup>

Hz. Peygamber'den hemen sonra içerde çıkan isyânlar ve irtidâd hareketlerinin, dışarda Hz. Ebû Bekr döneminde başlayıp Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemlerinde devam eden fetihlerle Fars, Şam ve Mısır gibi farklı kültürlerin İslâm'a dâhil olmasıyla hem bu coğrafyaya İslâm'ın doğru bir şekilde sunulup yeni müslümanların İslâm ile kaynaştırılması, hem de fethedilen yerlerin işlerinin ve komşu

---

<sup>890</sup> Karaman, *İslâm Hukûk Tarihi*, ss. 45-46; İctihâd, ss. 51-52; Kettân, age., s. 189; Eşkar, age., ss. 64-65.

<sup>891</sup> Eşkar, age., s. 77; Karaman, İctihâd, s. 57; İbn Kayyım, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, c. 1, s. 65.

<sup>892</sup> Mehmet Öztürk, "Raşid Halifeler Dönemi İçtihatlarının İslam Hukukunun Seyrine Etkisi", Elâzığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt 24, Sayı 1, 2014, s. 167.

olunan devletlerle ilişkilerin düzenlenmesi gerekiyordu.<sup>893</sup> Bu nedenle ashâb bütün bu alanlarında ıslâh ve kurumsallaşma süreci başlatmış; hatta Hz. Peygamber döneminde olmayan yeni kurumlar ve yeni örnekler ihdâs etmiştir.

Binaenaleyh örneğin, sahâbe İslam düşüncesinin teşekkülü için yeni fethedilen merkezlere hicret etmiş, Hz. Ebû Bekr, beytu'l-mâli kurmuş ve halîfeye, bu fondan maaş bağlanmıştır. Hz. Ömer döneminde ilk defa çeşitli bölgelere kadılar atanmış, gümrük vergisi konmuş, nehirlerden çıkan şeyler vergilendirilmiş, Sevâd arâzileri Hz. Peygamber'in dağıttığı gibi savaşılanlara dağıtılmayıp devlet mülkiyetine geçirilmiş, içki için seksen celde had cezası uygulanmış, çocuk doğurmuş câriyelerin satışları yasaklanmış, dîvân kurulmuş, vakıflar tesis edilmiştir. Hz. Osman döneminde, cuma günü ikinci bir ezan ihdâsı, ordu hayvanlarına merâ tahsîsi, müezzinlere maaş bağlanması, bayram namazında hutbenin namazdan sonraya alınması, zekâtı ödeme işinin halka bırakılması ve emniyet teşkilatının tesisi gibi yeni uygulamalar başlatılmıştır. Hz. Ali, hapishane yaptırmıştır. Atlardan on dirhem zekât almıştır. Yeni doğan çocuklara 100 dirhem kadar doğum ödeneği türünden bir ödenek tahsîs etmiştir.<sup>894</sup>

Sahâbe, Hz. Peygamberin âhirete irtihâlinden sonraki süreçte harplerde hâfizların ölmesi nedeniyle Kur'ân'dan bir şeylerin kaybolabileceği, Yahûdi ve Hristiyanlarda olduğu gibi ümmetin de Kur'ân hakkında ihtilâfa düşebileceği ve bunun neticesi her topluluğun yanlarında bulunan kitâbı Allah'ın Kitâbı olduğunu iddia edip diğerlerini inkâr edilebileceği gibi endişe ve korkulara kapılmışlardır. Mürtetlerle yapılan Yemâme savaşında Hz. Ömer, Kur'ânın cemedilmesi gerektiği düşüncesini Hz. Ebû Bekr'e sunmuş; Zeyd b. Sâbit, Rasûlullahın yapmadığı bir şeyi siz nasıl yaparsınız? diyerek karşı çıkmış olsa da istişâreler neticesi Kur'ân'ın cem'ine karar verilmiştir.

Hz. Ebû Bekr zamanında Kur'ân'ın cemedilmesi büyük bir iştir. Çünkü bu işlemle ondan herhangi bir şey kaybolmasının önüne geçilmiş oldu. Şimdi geriye Kur'ân'dan bir şeyler kaybolmasından daha az tehlikeli olmayan bir şey kalmıştı. Bu

---

<sup>893</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, "İcmâ", İstanbul: DİA., 2000, c. 21, s. 418. 417-431; Kettân, age., s. 187; Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 26.

<sup>894</sup> Vaglieri Laura, *Raşid Halifeler ve Emevi Halifeleri*, (çev. İlhan Kutluer), İstanbul: İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti, yayımları, 1997, s. 77; Abdurrezzak, age., c. 4, s. 35; Öztürk, agm., s. 172-174; Hacvî, age., c. 1, s. 310 vd; Eşkar, age., s. 76; Zerkâ, Medhal, c. 1, s. 176; Buhârî, Buyû 15.



da ümmetin bu Kitap hakkında ihtilâfa düşmesi tehlikesiydi. Yazılan Mushaf, Medîne’de bir evde bulunmaktaydı. İnsanlar ona mürâcaat edemediğinden Kur’ân kıraatinde ihtilâfa düşmeye başladılar. Bu nedenle Hz. Osman, ashâbtan bir topluluğu Hz. Ebû Bekr zamanında yazılan mushafi çoğaltmaları için görevlendirmiş ve çoğaltılan nüshaları farklı yerlere göndererek bunun dışındaki nüshaların yakılmasını istemiştir. Böylece Kur’ân kıraati konusundaki nizâlar son bulmuştur.<sup>895</sup>

Hüküm inşânda, ashâbın kimisi re’y’den uzak durarak nassların lafzına, kimisi de mana ve maksâda itibâr ederek ictihâdlarında Kur’ân ve sünnet yanında kıyâs, istihsân, ıstıslâh ve maslahat-ı mürseleyi delîl olarak kullanıyordu.<sup>896</sup> Örneğin kenz âyeti<sup>897</sup> hakkındaki görüşünden dolayı Ebû Zerr, maaşını aldığı zaman hizmetçisine bir yıllık ihtiyâçlarını aldırır, geri kalanıyla da fülüs satın alırdı. O, fülüs, altın ve gümüş dışındaki madenlerden basılan para olduğu ve kenz âyetinde altın ve gümüşten bahsedildiği için lafza bağlı kalarak fülüsün âyetin kapsamına girmeyeceğini düşünmektedir.<sup>898</sup>

Lafiz yerine manaya ve rûha öncelik verenler ise nassların illetini, ortam ve şartları dikkate almıştır. Örneğin, Hz. Peygambere, bulunmuş altın ve gümüş paraların hükmü sorulduğunda şöyle buyurmuştur: “Torbasının ve ağzının bağını iyi tanı. Sonra onu bir sene müddetle onu duyur. Eğer sahibi bulunmazsa kendin harca ve üzerinde emânet olarak kalsın. Eğer günün birinde sahibi çıkarsa ödersin. Aynı kimse, yitik deveyi sordu. Allah Rasûlü buyurdu ki: “ondan sana ne! Karnında suyu, ayaklarında gücü vardır. Sahibi buluncaya kadar su bulur içer, ot bulur yer.” Adam bu defa, yitik koyunun durumunu sordu. Hz. Peygamber buyurdu ki: “koyunu tut; çünkü onu ya sen tutacaksın ya kardeşin tutacak ya da kurt yiyecektir.”<sup>899</sup>

Bu anlayış, Hz. Peygamber’den sonraki ilk iki halife döneminde aynen uygulanmıştır. Ancak Hz. Osman döneminde, yitik develer çoğalmış, bu develer sağda solda yavrular hale gelmişti. Hz. Osman, ahlâkî yapıdaki zayıflamayı göz önüne alarak bunlara zarar gelebileceği düşüncesiyle bunların toplanıp ilan

---

<sup>895</sup> Eşkar, *age.*, ss. 65-69.

<sup>896</sup> Alî el-Hafif, *Esbâbu İhtilâfi'l-Fukahâ*, s. 24.

<sup>897</sup> 9/Tevbe, 34.

<sup>898</sup> İbn Sa’d, *Tabakât*, c. 4, s. 230.

<sup>899</sup> Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, c. 5, s. 404.

edilmesini, sâhipleri çıkmazsa satılmalarını, eğer bundan sonra sâhipleri ortaya çıkarsa satım bedelinin sâhibine verilmesini emretmiştir.<sup>900</sup> Hz. Ali ise kayıp develerin yakalanmasına ve ahır yaptırılıp beytu'l-mâl tarafından sahiplerinin bulunmasına kadar bakılmasına karar vermiştir. Çünkü bedel, devenin yerini tutamaz ve sahibine sağladığı faydayı sağlayamazdı.<sup>901</sup>

Hz. Ali, bu uygulamasıyla Hz. Peygambere muhâlefet etmemiştir. Bilakis, söz konusu emrin maksâdını göz önünde bulundurmuştur. Çünkü insanların ahlâkı bozulmuş, hak-hukûk anlayışı zayıflamış ve bazı insanlar harâmlara el uzatır olmuşlardır. Böyle bir ortamda yitik develeri kendi hallerine terk etmek, onları zâyî etmek ve bir daha sâhiplerine dönmemelerine sebep olmak olurdu. Bu ise Hz. Peygamberin murâd ettiği şey değildir.<sup>902</sup>

Hz. Osman, hilâfet yıllarının ortalarına doğru bir hac seferinde Mina'da namazı tam olarak kılmış ve bir hitâbede bulunarak: "Ey İnsanlar! Şüphesiz Sünnet, Rasûlullah ile iki dostunun Sünnetidir; fakat bu yıl anlayışsız, câhil kimseler çoğaldı, onların bunu görüp namazın devamlı olarak iki rekât olduğunu zannetmelerinden korktum"<sup>903</sup> demiştir. Hz. Ömer, hac mevsimi dışında Ka'be'nin ziyaretçisiz kalmaması için temettû haccını yasaklamıştır.<sup>904</sup> Hz. Osman'ın da bu konuda Hz. Ömer gibi düşündüğü, kendi döneminde Hz. Ali'nin karşı çıkmasına rağmen hacıları kıran veya ifrat haccına teşvik ettiği nakledilmiştir.<sup>905</sup> Hz. Ömer'in, gayr-i müslim kadınlarla evlenmeyi yasaklaması, iddeti dolmadan başka bir erkekle evlenen kadını evlendiği erkekten ayırarak, ebediyen birbirleriyle evlenme yasağı getirmesi<sup>906</sup> gibi uygulamalar da maslahat gereği yapılmıştır.

Hz. Ömer, yine maslahat düşüncesinden hareketle mihrin yüksek olmasının fakîr insanların evlenmesini imkânsızlaştırdığını söyleyerek mihre sınırlama getirmek istemiştir. Mescitte bulunan yaşlı bir kadının, âyete<sup>907</sup> ters bir uygulama

---

<sup>900</sup> Muvatta, Akdiye 40.

<sup>901</sup> Bâcî, *Müntekâ*, c. 6, ss. 143-144.

<sup>902</sup> Karadâvî, *Evrensellik-Süreklilik*, s. 180-182.

<sup>903</sup> Muvatta, *Hac* 19.

<sup>904</sup> Şelebî, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, ss. 47-48.

<sup>905</sup> Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, c. 4, s. 325; Bâcî, *Müntekâ*, c. 2, ss. 234-235.

<sup>906</sup> Bak. Tez Metni, s. 255.

<sup>907</sup> 4/Nisa 20.

yapma yetkisine sahip olmadığını ileri sürerek itirazda bulunması üzerine, Hz. Ömer düşüncesinden vazgeçmiştir.<sup>908</sup> Bu rivâyet, onların hem sosyal gerçekliği ne kadar dikkate aldığıının hem de makul itirazlar gelince düşüncesinden vazgeçtiklerinin güzel bir örneğini oluşturmaktadır.

Kur'ân, bazı kimselerin gönüllerini İslâm'a ısındırmak ve zararlarını önlemek veya onları dinde sebât ettirmek için, müellefe-i kulûba zekâtтан hisse ayırmıştır.<sup>909</sup> Bu uygulama Hz. Ebû Bekir döneminde de devam etmişti. Bu kapsamda zekât alan iki kişi, bir arazi parçasının kendilerine verilmesini isteyince, Hz. Ebû Bekr arâziyi onlara vermiş ve bunu bir belgeyle sağlama bağlamıştır. Daha sonra onları o sırada mecliste bulunmayan Hz. Ömer'e göndermiş ve Hz. Ömer kâğıdı ellerinden alarak onlara şöyle demiştir: "Müslümanlar az iken Rasûlullah sizin kalplerinizi İslâm'a ısındırmak için zekâtтан pay ayırıyordu. Şimdi ise, Allah İslâm'ı sizlere muhtaç olmaktan kurtardı. Haydi, gidip çalışın."<sup>910</sup> Ömer b Abdilaziz dönemine gelindiğinde ise, Hz. Ömer'in uygulamasının değiştiği görülmektedir. Ömer b. Abdilaziz'in, Hıristiyanların dinî lideri Patrik'e bin dinar, diğer bazı Hıristiyanlara da değişik miktarlarda para aktardığı nakledilmektedir.<sup>911</sup>

Hz. Ebû Bekr, Hz. Peygamber'in "Biz peygamberler miras bırakmayız"<sup>912</sup> hadisini delil getirerek Fedek arazileri hakkında Hz. Peygamber'in mirasçılarının, O'nun mirasından pay alma haklarının olmadığını belirtmiştir. Hz. Ömer, mescitte dağınık bir vaziyette namaz kılan Müslümanları bir imâm arkasında toplayarak terâvîh namazının cemâatle kılınması uygulamasını başlatmıştır. Sahâbe, nikâh, talâk ve iddet hususlarında köleyi hürün yarısı saymıştır. "Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa onlara, hür kadınların cezâsının yarısı gerekir"<sup>913</sup> âyetine kıyâsla bunu yapmışlardır. Hz. Ömer, hamr haddînî kazf haddine ilhâk etmiş ve sahâbe de bunu ikrâr etmiştir. Hz. Ömer, bir kişi mukâbili topluluğun katline hükmetmiştir.

---

<sup>908</sup> Muhammed Hamidullah, "Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râsîdîn Döneminde İslam Devlet Başkanı", (çev. Abdülaziz Hatip), İslâm Anayasa Hukuku, İstanbul 1998, s. 172.

<sup>909</sup> 9/Tevbe, 60.

<sup>910</sup> Karaman, İctihad, ss. 64-65; Yunus Vehbi Yavuz, İslâm'da Zekât Müessesesi, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983, s. 399 vd.

<sup>911</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 5, s. 262.

<sup>912</sup> Tirmizî, Siyer 44.

<sup>913</sup> 4/Nisa 25.

İbn Kayyım, bunlar gibi sahâbenin birçok ictihâdını saymış ve demiştir ki: “Sahâbe vak’aları, örneklerine benzeterek hükme ulaşmıştır. Ahkâmdan bazısını bazısına döndürmüş, ulemâyâ ictihâd kapısını açmış, onlara yol göstermiş ve bunun yolunu beyân etmişlerdir.”<sup>914</sup>

Bu tür örnekler, onların daha sonra tespit edilmiş olan fıkıh usûlünde yer aldığı şekliyle mevcut yöntem ve kâidelerle ictihâd ettiklerini değil, Hz. Peygamber’den öğrendikleri ve meleke haline gelen adâlet, hakkaniyet, hayır, maslahat, zarârın giderilmesi ve kâmû yararına dayanarak genel kurallardan istisna niteliğinde hükümler verdiklerini gösterir.<sup>915</sup> Sahâbenin bu ictihâd ve uygulamalarının istihsân düşüncesine temel teşkil ettiğini ya da bu düşünüş biçiminin daha sonra istihsân adı altında terimleşerek bir metodun adı haline geldiğini söylemek mümkündür.<sup>916</sup>

### 3. 2. 2. TÂBÎÛN DÖNEMİ TEŞRÎİNDE PSİKO-SOSYAL GERÇEKLİK

#### 3. 2. 2. 1. Tâbiûn Döneminde Siyâsî ve İçtimâî Yapı

Tâbiûn devri, Hasan b. Ali’nin Muâviye için hilâfetten ferâğat etmesi (h. 40/660) ile başlar Emevî devletinin son bulması (h.132/750) ile veya buna yakın bir zamanda sona erer.<sup>917</sup> Bu devrin başında sahâbeden hayatta olanlar olsa da onlar az sayıda kalmışlardı. Tâbiûn dönemi siyâsî atmosferi, fikhî ahkâmın inşâındaki etkili faktördür. Bu dönemin içtimâî ve siyâsî yapısına göz atacak olursak şunları görürüz:

Emevîler, iç isyanları bastırmak, devletin mâlî, idârî vb. işlerini düzenlemek ve fetihlerle meşgul olduğundan din işlerine ve fıkıh ilmine ihtimâm göstermiyorlardı. Âlimler ilimle meşgul oluyor, içtihadlarına göre hüküm veriyordu; diğer bir deyişle fıkıh ilmi, bireysel faaliyetlere konu oluyordu. Emevîlerin siyâsetine aykırı hüküm vermedikleri sürece ictihâdlarında serbesttiler.<sup>918</sup> Emevî halifeleri, Ömer b. Abdilaziz

---

<sup>914</sup> İbn Kayyım, *İ’lâmu’l-Muvakkîn*, c. 1, ss. 222- 237; Eşkar, *age.*, s. 78.

<sup>915</sup> Karaman, “Fıkıh”, 63, 73;

<sup>916</sup> Dirik, *agm.*, s. 195.

<sup>917</sup> Karaman, *İçtihad*, s. 83.

<sup>918</sup> Karaman, *İslâm Hukûk Tarihi*, s. 59; Karaman, *İçtihad*, s. 129.

dönemi hâriç, şahsî ve siyâsi hayatlarını dînî ahkâm ile bağlamayı zarûrî görmemişler, idârelerini Arap örf ve âdetine dayandırmışlardır.<sup>919</sup>

Hâricî muhâlefeti istisnâ edilirse Emevîleri destekleyen veya muhâlefet eden üç ayrı oluşum vardır; ilk ikisi muhâlefet kanadında, üçüncüsü onların yanında yer almıştı. Emevîler'e karşı çıkan birinci kesim, Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvan, Vasıl b. Ata, Gaylan ed-Dımaşkî ve Ebû Hanîfe gibi kader, ircâ veya i'tizâl fikrini benimseyen akılcı şahsiyetlerden oluşuyordu. İkinci kesim, Hâşimî soyuna mensup bazı kişilerin kutsallaştırılmasına dayanan Şîi isyancı hareketler (Gulat-ı Şîa) tarafından temsil ediliyordu. Üçüncü grup Sünneti ihyâ, bid'atleri ortadan kaldırma adı altında önce çoğunlukçu (cemaat ve sevadu'l-a'zam) daha sonra kabileci bir siyâsete dönüşen Emevî politikalarını destekleyen İbn Şihab ez-Zühri ve İbn Sîrin'in başını çektiği bir topluluktu.<sup>920</sup>

Emevîler'in kendilerini en üstün millet, dillerini en üstün dil, Arap olmayanları ise hakîr görmeleri; kendi geleneklerini ve İslâm anlayışlarını korumaya çalışmaları Müslümanlar arasında şûbiyye ve asabiyetçilik duygularını güçlendirmiştir.<sup>921</sup> Asabiyet, aralarında kan bağı bulunan bir topluluğun bütün fertlerini birbirine bağlayan ve herhangi bir dış tehlike durumunda birlikte karşı koymaya sevk eden birlik ve dayanışma rûhudur.<sup>922</sup> Şûbiyye ise, İslâm'ı kabul eden Fars, Türk ve Berberî gibi milletlerin Araplardan üstün olduğunu savunan milliyetçilik akımıdır. Hulefâ-i Râşidîn ve Emevîler döneminde İran, Sûriye, Mısır ve Kuzey Afrika'daki çok farklı din, dil ve etnik kökene sahip Farşlı, Berberî ve Türkler gibi insan topluluklarının İslâm devletinin vatandaşları haline gelmesi Arapların asabiyetçilik duygularının kabarmasına; Arap olmayanların da buna tepkisel davranışta bulunmalarına sebep olmuştur. Şöyle ki:

Arapların, kendilerini devletin ve dinin aslî unsurları kabul edip Arap olmayanlara ırkçı politikalar uygulamaları, onlara ek vergiler koymaları ve fetihlere katıldıkları halde bazı bölgelerde askerî maaş divanına kaydetmemeleri gibi nedenler

---

<sup>919</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, c. 2, s. 162; Karaman, *İçtihad*, s. 83.

<sup>920</sup> Hudari, *age.*, ss. 132-134.

<sup>921</sup> Ebû Osman Amr b. Bahr Câhız, *Hilâfet Ordusunun Menkabeleri*, (çev. Ramazan Şeşen), Ankara 1988, s. 41.

<sup>922</sup> Mustafa Çağrırcı, "Asabiyet", İstanbul: DİA., 1991, c. 3, s. 453.

Mevâlî'nin milliyetçilik duygularını tahrik etmiş ve başta İran asıllılar olmak üzere, Arap olmayan unsurlar arasında Arap olmayanların Araplardan daha üstün olduğu düşüncesi yani şuûbiyye ortaya çıkmıştır.<sup>923</sup> Netice itibariyle asabiyyeci ve şuûbiyyeci anlayış, sosyal ilişkilere yansımıştır. Örneğin tâbiûn büyüklerinden Abdullah b. Avn, bir Arap kızıyla evlenmiş, ancak kadı Bilal b. Ebi Burde hâdiseyi haber alınca ona kırbaç cezâsı tatbîk etmiştir.<sup>924</sup> Dönem ulemasından Nafi b. Cubeyr bir Mevâlînin arkasında namaz kılmayı bir tevâzu ifadesi olarak nitelendirmiştir.<sup>925</sup>

Asabiyyeci anlayış, eşyayı kullanmakta bile etkisini göstermiştir. İmâm Muhammed, Siyer-i Kebir'de şöyle bir örnek verir: “Bir kişinin İran yayı ile atış tâlimi yapmasında bir sakınca yoktur.” Serahsî, İmâm Muhammed'in bu görüşünün gerekçesini: “Birçok kişi, İran yayı ile atış yapmayı mekrûh kabul etmekte ve aleyhte hadîs rivâyet etmekteydiler. Zira bu hadîs, umûmu belvâya ters olduğu için şâzdır, hem de Kur'ân'a aykırıdır. İran yayı ile atış yapmak, kuvvet hazırlayın emrinin kapsamına dâhildir. Mancılık da acem işi olmasına rağmen Hz. Peygamber, onu Taif'te kullanmıştır. Aynı şekilde hendek kazmak da Acem işidir”<sup>926</sup> cümleleri ile açıklamaya çalışmıştır.

Araplar öteden beri âile, şahıs, mîrâs ve cezâ hukûku meselelerini atalar kültürünün, geleneğin, örf ve âdetin (teâmül/emsâl) koruyucuları ve uygulayıcıları olan hakemler kanalıyla çözüme kavuşturmaktaydı. Çünkü teâmül, bağlayıcı kurallar olarak kabul edilmekte ve eski uygulamalarla irtibâtın kesilmesi yaşam tarzından kopuş yani bid'at olarak isimlendirilmekteydi.<sup>927</sup> Teâmül anlayışı, Râşid Halîfeler döneminde Kitab'ın ve Sünnet'in uygulaması şeklinde devam etmiş olup idâre bu anlayışa bağlı kalarak toplumu yönetmiştir.<sup>928</sup>

---

<sup>923</sup> Adem Apak, “Şuûbiyye”, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı. İslâm Ansiklopedisi, 2010, c. 39, ss. 244-246.

<sup>924</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim İbn Kuteybe (ö. 276/889), *Kitâbu'l-Meârif*, Beyrût: yy., 1970, s. 213.

<sup>925</sup> İbn Abdîrabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, c. 3, s. 360.

<sup>926</sup> Ebû Bekir Muhammed es-Serahsî, *Şerhu Siyeri'l-Kebir*, (Thk. S. Müneccid, A. Abdulaziz), Kahire: 1958-1971, c. 4, s. 1484.

<sup>927</sup> Schacht, *İslâm Hukûkuna Giriş*, s. 18, 21-22, 26-27, 28; Hassan, age., s. 108.

<sup>928</sup> Karaman, *İslâm Hukûk Târîhi*, s. 160.

Mevâlî fakîhlere, re'y taraftarları ve fıkıhlarına ise, Irak Fıkıhı denilmiştir.<sup>929</sup> Mevâlî Fıkıhında bilhassa Hanefî fıkıhında, münferid hâdiseler hakkında verilen hükümlerden soyut ve küllî hukûk kâideleri (asıllar) oluşturulmuş ve bunlarla karşılaşılan özel ve somut olaylar tümünden gelimci bir metotla çözülmüştür.<sup>930</sup> Araplar ve mevalî arasında, İslâmı anlama ve yaşama konusunda ortaya çıkan akılcılar ile gelenekçiler farklılaşmasında Emevîler, ikincileri desteklemiştir. Emevîler'e itaat eden Arap tebaası büyükler, yani yönetici sınıf; onların zulmüne çeşitli yollarla karşı çıkan ve Arap olmayanlardan oluşan Müslümanlar ise, akıl ve re'y kullanımından yana oldukları için küçükler olarak görülmüştür.<sup>931</sup>

Fıkıh ilminin doğuşunda ve bilimleşmesinde üstad, muhit ve malzeme farklılığı<sup>932</sup> yanında ehl-i rey-ehl-i hadis çekişmesi ve bu etnik unsurların zihinsel durumları etkili olan unsurlardandır.<sup>933</sup> Yerleşik hayata geçmemiş topluluklar, olaylar arasında sebep-sonuç ilişkisi ve mantıkî bir bağ kuramadıklarından hâdiseleri yüzeysel ve basit bir şekilde analiz ederler."<sup>934</sup> Ayrıca sade ve basit bir hayatın ihtiyaçlarına rivâyetler ve teâmül yeterli olurken; çeşitli kültür ve medeniyetlere beşiklik yapmış yerlerde, merviyât yanında re'ye de başvurmak gerekmiştir.<sup>935</sup>

Irak bölgesinde re'ye sıkça başvurulmuş olması tesadüfî değildir. Bölge, birçok farklı kültür ve medeniyetle yakın temas içinde olan, felsefî hareketlerin ve terceme faaliyetlerinin yoğun olduğu, Arap, mevâlî, köle ve zimmî gibi sosyal grupların bulunduğu, farklı siyâsî ve fikrî hareketlerin yoğunlaştığı bir merkez durumundaydı. Hadîs rivâyeti ve yaşayan sünnet açısından Hicaz ölçüsünde zengin olmamasına

---

<sup>929</sup> Karaman, *İslâm Hukûk Târîhi*, s. 163-166.

<sup>930</sup> Çağıl, *Hukûk Metodolojisi Dersleri*, s. 73; Güriz, *age.*, ss. 35-36; Abdurrahman Haçkalı, "Hanefî Mezhebi İçtihad Geleneğinin Tümdengelimci Yönü Üzerine", *İslâmî Araştırmalar*, Sayı: 1-2, Yıl: 2002, s. 283-290.

<sup>931</sup> Zeki İşcan, *Selefilik-İslami Köktencilik Târîhi Temelleri*; İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014, s. 68-71.

<sup>932</sup> Karaman, *İslâm Hukûk Târîhi*, s. 160.

<sup>933</sup> M. Esat Kılıçer, "Ehl-i Rey", İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1994, ss. 520-524.

<sup>934</sup> Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 39-40, 48-49; Câbirî, *age.*, s. 95; Ebû Zehrâ, *Siyâsî ve İtikâdî Mezhepler Târîhi*, s. 75; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 24.

<sup>935</sup> Ahmed Emin b. İbrahim et-Tabbâh (ö. 1954), *Duha'l-İslâm*, 6. bs., Kahire: Lecnetu't-Te'lif, ty., ss. 370-371; Zeydân, *Medhal*, s. 39.

ilâve olarak karşılaşılan ve cevaplandırılması gereken meselelerin çokluğu ve çeşitliliği de re'y ile hüküm vermeyi zorunlu kılmıştır.<sup>936</sup>

Arap fukâhası, Ömer b. Abdilaziz'in başlattığı, bid'atlerin yok edilmesi ve Sünnet'in diriltilmesi hareketiyle bağlantı kurarak kendilerini ehl-i sünnet olarak isimlendirmişlerdir. Sünneti de Arapların yaşantıları ve kültürlerinde önceden beri var olan teâmüle bağlılık anlamında alıp, Kitâb'a, Sünnet'e, sahâbe ve tâbiûn'a uyma olarak görmüşler ve bid'atin zıddı olarak kullanmışlardır. Böylece, Abbâsî iktidarının ilk dönemlerinden itibaren ehl-i hadis, yabancı kültürlerden uzak ve İslamî örfün hâkim olduğu bir bölgede yaşamaları hasebiyle genelde görüşlerini hadîslere dayandıran, onlara bağlanmayı teşvik eden, Kitap ve Hadîs'ten bağımsız re'y kullanmaktan sakındıran ve rey kullananları eleştiren<sup>937</sup> kimselerin ortak adı olmuştur.

Ashabu'l-hadîs'in anlayışında Arapçılık önemli bir rol oynamış; sosyal değişimin daha az yaşandığı, muhâfazakârlığın hâkim olduğu ve Hz. Peygamber'in uygulamalarının yeterli görüldüğü Mekke ve Medîne, dâru's-sunne olarak kabul edilmiştir. Irâk ise, büyük değişimin yaşandığı ve mevâlî'nin yoğunlukta olduğu, re'yin daha fazla kullanıldığı ve re'y taraftarlarının toplandığı merkez olarak yerilmiştir. Bu ayrımı anlatmak için bazen, Irâk ehli ve Hicâz ehli terimleri de kullanılmıştır.<sup>938</sup> Ehl-i hadîs, literal yorum metodunu benimsemiş ve istihsân, ıstıslâh, hile, sedd-i zerîa, makâsîd ve kıyâs gibi makâsıtçı yöntemleri bu metodla baskılamıştır.<sup>939</sup>

İbn Mukaffâ, ehl-i hadis ve ehl-i re'y mücadelesinin sosyal hayata etkisiyle ilgili olarak şöyle bir tablo ortaya koyar: "Hîre'de câiz kabul edilen bir şey, Kûfe'de harâm sayılabilmektedir. Sadece Kûfe içinde bile bir mahallede serbest olan şey

---

<sup>936</sup> Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebibekr b Ahmed eş-Şehristânî (ö. 548), *el-Milel ve'n-Nihal*, Kâhire: Müessesetu'l Halebî, ts., c. 2, s. 12; Mahmud Abdülmecit, *el-İtticâhâtü'l-Fıkhiyye inde Ashâbi'l-Hadis fi'l-Karnî's-Sâlisi'l-Hicrî*, Mısır: Mektebetu Hanci, 1399/1979, s. 60-61; Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2013, s.70; Kılıçer, "Ehl-i Rey", ss. 520-524.

<sup>937</sup> Ebû Ömer Yûsuf b. Abdilah b. Abdilber (ö. 463), *Câmi'u Beyâni'l-İlm ve Fadlihi*, (Thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyri), Daru İbni'l-Cevzî, 1414/1994, c. 1, s. 1079; Ebû Ahmed Abdullah b. Adıyy el-Cürcânî (ö. 365), *el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl*, (Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Mu'avvid), Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts., c. 8, ss. 235-237.

<sup>938</sup> Aybakan, *age.*, s. 71.

<sup>939</sup> Bardakoğlu, *Müslümanlığımızla Yüzleşme*, ss. 296-297.



başka bir mahallede yasaklanmıştı. Irak ve Hicaz ekolleri kendi yöntemlerinde ısrâr etmişler ve tarafların fikhî problemlerin çözümü için oluşturdukları yöntem, zamanla mezhebî taassuba sebep olmuş ve muhâlif kanadın iddialarını çürütmek için cerhte bulunmuşlardır.<sup>940</sup> Bu hususta en çok saldırıya maruz kalan Ebû Hanîfe olmuştur. Yahya b. Maîn: “Bizim arkadaşlarımız, Ebû Hanîfe ve arkadaşları hakkında ifrâta düştüler” derken Mâlikî mezhebine mensup İbn Abdilber de: “Hadîs ehli Ebû Hanîfe’yi kötöleme konusunda ifrâta düştüler ve bu konuda haddi aştılar”<sup>941</sup> demektedir.

Ömer b. Abdilaz’ın politikalarının nedeni, kendinden önceki politikalara bir aksü’l-ameldir. Emevîlerin malum politikaları karşısında İslâm âlemine dağılmış bulunan sahâbe âlimleriyle onların tâbileri bilhassa Mekke ve Medîne’de toplanmış, bir reaksiyon halinde şer’î ahkâmı yaşamaya ve tâlime koyulmuşlardır.<sup>942</sup> Âlimlerin belli bölgelerde toplanmalarının doğal sonucu olarak halk, dînî bilgilerden uzak kalmıştır.<sup>943</sup> Hicâz’da toplanan âlimler, hadîs toplayıp rivâyet etmekle meşgul olmuşlardır. Muhâlif grupların karşılıklı ithâm ve propagandaları hadîs uydurma faaliyetini başlatmıştır. Bu ortam, tâbiun dönemi ictihâd hayatına etki etmiştir.<sup>944</sup>

#### 4. 2. 2. 2. Tâbiûn Döneminde İhtilâf Dairesinin Genişlemesi

Tâbiûn dönemi fikhî görüş ayrılıklarında içtimâî, siyâsî, mahallî ve bölgesel faktörlerin etkili olduğu görülmektedir. Zira bu döneme etki eden en önemli faktörler, Hz. Osman’ın şehid edilmesiyle başlayan iç siyâsî karışıklıklar yanında ganîmetlerle hayat şartlarının ve standartlarının değişmesi, fetihlerle coğrafi sınırların

---

<sup>940</sup> İbn Mukaffâ, *Risâle fi’s-Sahabe*, s. 126; Uğur Erman, “Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re’y Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta’dil İlmine, Dönemin Te’lifâtına ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansıması (Hicrî 3. Asır), e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, Kasım-2017 Cilt:9 Sayı:2 (18), s. 1005-1006.

<sup>941</sup> Ebû Ömer Yûsuf b. Abdilah İbn Abdilber, (ö. 463), *Câmi’u Beyâni’l-İlm ve Fadlihi*, (Thk. Ebu’l-Eşbâl ez-Züheyri), Suudi Arabistan: Daru İbni’l-Cevzî, 1414/1994, c. 2, ss. 1080-1081; Ebû Hanîfe hakkında aleyhte söylenenler için bak., İbn Adıyy, *el-Kâmil fi Duafâi’r-Ricâl*, c. 8, s. 237; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel (ö. 241), *el-Ilelu ve Ma’rifeti’r-Ricâl*, Riyâd: Dâru’l-Hân, 1422, c. 2, s. 545-547, c. 3, s. 164; İbn Abdilber, *İntikâ*, s. 149-151; *Câmiu Beyân*, c. 2, s. 1079.

<sup>942</sup> Muhammed Ebû Zehrâ, *Mâlik: Hayâtuhu ve Asruhu, Ârâuhu ve Fıkhuhu*, 2. bs., Kâhire, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1952, 162; Hudarî, *age.*, ss. 134-135.

<sup>943</sup> Karaman, *İçtihad*, s. 84.

<sup>944</sup> Hudarî, *age.*, s. 136.

genişlemesi ve farklı milletlerden insanların Müslüman olmaları gibi durumlardır. Farklı milletlerden çok sayıda mevâlinin de birer âlim olarak kendi kültürlerini İslâm'a dâhil etmeleri, diğer önemli bir faktördür. Bu dönemde ulemânın re'ye ve eserciler olarak ikiye ayrılma süreci başlamıştır. Ayrıca bu dönemde fakîhler, sahâbe döneminden farklı olarak farazî meseleler üzerinde tartışmaya başlamışlardır.<sup>945</sup>

Tâbiûn döneminin önemli özelliklerinden biri de fikhın ana malzemelerinden olan hadîslerin derlenmeye ve farklı coğrafyalardaki rivâyetlerin toplanmaya başlamasıdır. Hâlbuki, Hz. Peygamber hadîsin Kur'ân ile karışmasından veya insanların Kur'ân'ı ihmâl etmelerinden korkulduğundan hadis yazımını yasaklamıştı. Şimdi ise Kur'ân'ın yazılmış olması nedeni ile bu mahzûr kalkmış, fakat hadislerin zâyî olması korkusu ve hadis uydurmalarının başlaması hadislerin tedvînini zarûfî kılıyordu. Yine bu dönemde ortaya çıkan bâtinî fırkalar, dînî koruma refleksini geliştirmiştir.<sup>946</sup> Dînin zâyî olmasından korkan âlimler, İslâmî ilimlerde olanca gayretleriyle çalışmışlar ve İslâmî ilimlerin temelini teşkil edecek ilmî faaliyetleri bu dönemde ortaya koymuşlardır.

Tabiîn döneminde fikhî faaliyetlerin devam ettiği üç bölge olmuştur. Bu üç bölge; Irâk, Hicâz ve Sûriye'dir. Irâk ekolü, Basra ve Kûfe olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Aynı şekilde fikhî ekol olarak Hicâz'da da Mekke-Medîne ve Sûriye olmak üzere iki ekol varlığını devam ettirmiştir. Medîne, Mekke'ye göre fikhî gelişim açısından daha etkin bir rol oynamıştır. Mısır ise ilk dönem itibâriyle kendi fikhî görüşünü geliştiremediği için bu ekoller içerisinde yer alamamıştır. Mısır'daki fakîhlerden bazıları Kûfe ekolünü, bazıları ise Medîne ekolünü benimsemişlerdir.<sup>947</sup>

Sahâbe devrinde, mekân ve üstâd ve gerekse prensip farklarına bağlı olarak medrese ve mezhebler teessüs etmemişti. Fakat onların talebesi durumunda olan tâbiûn neslinde, prensip farkından ziyâde mekân ve üstâd farkına istinâden iki ilmi grup teşekkül etmiştir. Birincisi, merkezi Medîne olan Hicâz medresesi; ikincisi, Kûfe merkezli Kûfe medresesidir.<sup>948</sup> Hicâz medresesi hadis ekolü, Kûfe medresesi

---

<sup>945</sup> Ekrem Buğra Ekinci, *İslâm Hukûku Târîhi*, İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2006, s. 70.

<sup>946</sup> Hudaî, age., ss. 159-165; Yûsuf Kılıç, *İslâm Fıkah Mezheplerinin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler*, İstanbul: Alkan Matbaası, 1997, ss. 264-266; Eşkar, age., s. 84; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, s. 93.

<sup>947</sup> Hassan, age., s. 45.

<sup>948</sup> Karaman, *İçtihad*, s. 101.

re'y ekolüdür. İki ekol arasındaki en önemli farklardan birisi, Re'y okulu farazî meselelere dayalı bir fıkıh üretirken hicaz okulu vakıya dayalı gerçek olaylar üzerinden fikhî çalışmalar yapmıştır.

Bu iki okulun oluşumunda bazı faktörler etkili olmuştur. Bunlardan birincisi, hoca faktörüdür. Medîneli fakîhler daha çok nasslarla yetinen, re'yi çok az kullanan ya da re'ye başvurmayı hoş karşılamayan fakîhlerden fikhî öğrenmişlerdir. Kûfeli fakîhler ise re'ye ağırlık veren sahâbîlerden fikhî öğrenmişlerdir. İkinci faktör, Hz. Peygamberin yaşadığı bir yer olduğundan Medîne'de Sünnet malzemesi Kûfe'ye nispetle daha fazlaydı. Sünnet malzemesinin bolluğu re'ye pek fazla ihtiyaç bırakmıyordu. Kûfe'de muhtelif fırkaların hadis diye uydurduğu sözler ortaya çıkmaya başladığı için burada hadise karşı ihtiyâtlı olmak gerekiyordu. Üçüncü faktör ise Medîne'deki sosyal hayat daha basit; eski medeniyetlere, âdet ve geleneklere, çeşitli fikrî akımlara ev sahipliği yapmış Kûfe'de ise daha karmaşık bir yapı arz ediyordu.<sup>949</sup>

#### 4. 2. 3. ETBEU'T-TÂBÎİN VE MÜÇTEHİD İMÂMLAR DÖNEMLERİ TEŞRÎİNDE PSİKO-SOSYAL GERÇEKLİK

Tabîîn dönemini, hukûkun tedvin edilmeye ve mezheplerin teşekkül etmeye başladığı ictihâd/tedvîn dönemi takip etmiştir. 132/750'den yani hicri ikinci asrın başlarından hicrî dördüncü asrın ortalarına kadar devam eden bu dönem, tedvîn dönemi veya fikhın olgunluk dönemi olarak kabûl edilmiştir.<sup>950</sup> Dönem, kısmen Emevîlerin fakat daha çok Abbâsîlerin iktidarda bulunduğu döneme rastlamaktadır. İlk iki yüz yılı fikhın tedvin edildiği ve büyük mezheb sâhibi müctehîdlerin yetiştiği devredir. Dönem, tâbiûn ve tebeu't-tâbiîn neslini ihtivâ etmektedir. Bu dönem, teşriî hareketlerin duraklaması, ictihâd kapısının kapanması ve müctehîd imâmlardan birisini taklîd etme zorunluluğunun gelmesiyle sona erecektir.<sup>951</sup>

---

<sup>949</sup> Köse, İslâm Hukûkuna Giriş, ss. 158-159.

<sup>950</sup> Şerafuddin Abdulazim, *Târihu't-Teşri'î'l-İslâmî ve Ahkâmu'l-Mülkiyye ve 'ş-Şuf'a ve 'l-Akd*, Bingazi: Câmîatu Karyunus, 1989, s. 143.

<sup>951</sup> Abdulvehhab Hallâf, *İlk Dönem İslâm Hukûku Yasama, Yargı ve Yürütme*, (trc. Abdulhâdi Timurtaş), İstanbul: Pınar Yayınları, 2006, s. 57-58; Karaman, *İslâm Hukûk Târihi*, s. 57; Köse, *İslâm Hukûkuna Giriş*, s. 159.

Öncelikle fıkha etki eden en önemli sâiklerden olan siyâsî yapıya bakmak yerinde olur diye düşünüyoruz. Abbâsîler idâreyi ele alınca selefleri olan Emevîlere aşırı sertlik göstermiş, sağ kalanları dağılıp gizlenmişlerdir. İçlerinden onuncu Emevî Halîfesi Hişâm b. Abdülmelik'in torunu olan Abdurrahman Endülüs'e geçmeyi başarak orada 756'da Endülüs Emevî devletini kurmuştur. İkinci bölünme ise hilâfetin Abbâsîlere geçmesinden rahatsızlık duyan ve hilâfetin Hz. Ali evlâdının hakkı olduğunu düşünenlerin hilâfete karşı ayaklanarak neticede Kuzey Afrika'da İdrîsîler hilâfetini kurmalarıyla gerçekleşmiştir.

İmâmî Şîiler Cafer es-Sâdık'ı imam tanımış; fakat o hilâfet davasına kalkışmamıştır. Onun vefatından sonra Caferîler ikiye ayrılmış bir kısmı on ikinci imam Muhammed el-Askerî'nin kaybolması üzerine Mehdî adıyla onu beklemeye başlamış ve isnâ aşeriyye adını almışlardır. Diğer grup ise İsmâili imâm tanımış ve ismâilîler adını almıştır. Bunlar gizli davetle çalışarak Doğu Afrika'da Fâtîmîler devletini kurmuşlardır. Abbâsî yönetimi önceleri arap ve ihtilâlde kendilerine yardım eden İranlılara dayanmaktaydı. Mu'tasım zamanında (842-847) ise üçüncü bir kuvvet olarak Türkler ortaya çıkmıştır.<sup>952</sup>

Emevîlerin aksine hem din hem de dünya işlerinde müslümanların başı ve Rasûlullahın halîfesi gibi davranan ve devlet şîarını din üzerinden kurgulayan Abbâsî halîfeleri, bu politikalarını pratik hayata da tatbîk etmişler ve hayatın her veçhesini dinî bir renge boyamaya çalışmışlardır. Bu tutumun tabîî neticesi olarak, ulemaya ilmî çalışmalarında genelde özgürlük tanıyor, görüşlerine başvuruluyor, halîfeler ilmî münâkaşa ve münâzaralara bizzat iştirak ediyor ve en üst seviyedeki atamalar ulemâya tevdi ediliyordu. Örneğin Ebû Hanîfe'nin talebesi Ebû Yusûf, halîfe Hârûn Reşîd ile hep beraber bulunmuş ve baş kadılık görevine getirilmiştir. Halîfe kendisinden devlet yönetiminin dikkat etmesi gereken siyâsî ve mâlî işlerle ilgili bir eser yazmasını istemiş, o da Kitâbu'l-Harâc'ı yazmıştır. İmâm Mâlik ise aynı Halîfe'nin ülkede uygulama birliğini sağlamak için Muvatta'nın kânun kitâbı olarak uygulanma teklifini, ilmi konularda ihtilâf halinde bulunmanın bir sakıncası yok

---

<sup>952</sup> Karaman, İslâm Hukûk Tarihi, s. 58.

diyerek reddetmiştir.<sup>953</sup> Yöneticilerin bu şekildeki dîne ve fukahâyâ olan hassasiyeti, elbette fikhın gelişmesinde önemli bir etken olacaktır.

Binaenaleyh devletin Kur'ân ve Sünnet temelindeki fikhî esaslara göre şekillenmesine yönelik gayreti bulunan ve emri altındaki memurlarına da bu gayretin tatbîkini emreden Harun Reşid'in bu arzusuna karşılık, dönemin fukahâsı, devletin siyâsî, medenî, cinâî, idârî, mâlî ve kazâî işlerini tanzîm etme yoluna gitmişlerdir. Me'mûn dönemiyle birlikte devletin vergi toplama, sulama nîzâmı, vergiler, kanal açmak ve dîvanların yönetimine yönelik bütün işler; fukahânın faaliyet gösterdiği ve ictihâdlarını ortaya koyduğu dinî işlerden kabul edilmiştir.

Bununla birlikte; fukahâyâ verilen ihtimâmın, her zaman onların fikrî hürriyetlerine yönelik gerçekleştiği de söylenemez. Nitekim; Me'mûn dönemi itibâriyle, siyâsî otoritenin Mu'tezilî kelâmî düşünce sistemine meyletmesiyle birlikte, özellikle Halku'l-Kur'ân meselesinde Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşmayan pek çok fukahâ şiddetli muhâkeme ve cezâlara maruz kalmıştır. Halîfe'nin verdiği görevi kabul etmeyen Ebû Hanîfe kırbaç cezasına çarptırılmıştır.<sup>954</sup>

#### 4. 2. 3. 1. İslâmî İlimleri Tedvîn İhtiyâcının Ortaya Çıkışı

Tebe-i tâbiîn döneminde İslâmî ilimlerde çok ciddi gelişmeler yaşanmıştır. Zira yanlarında Kur'ân ve Sünnet hâricinde sahâbe ve tâbiûn'un ilmî birikimleri vardı. Ayrıca kendilerine göre âdet ve teâmülleri olan değişik milletlerin İslâm'a girmeleri, fukahâ'nın Irak, Mısır ve Medîne seyahatleri de ilmî inkişâf ile örf ve âdetlerin intikâlinde olumlu katkı yapmıştır.<sup>955</sup>

Bu devrin en önemli yönlerinden birisi, ilimlerin tedvîn edilmeye başlanmasıdır. Hz. Peygamber döneminde şer'î hükümler vahiyle belirlendiği, sahâbe ve tâbiûn dönemlerinde ise âyetlerin nüzûl hadîslerin de vürud sebepleri bilindiği için hüküm istinbâtında uyulması gereken kuralların teorik olarak ele alınmasına gerek yoktu.

---

<sup>953</sup> Karaman, *İslâm Hukûk Târihi*, s. 59; Karaman, *İctihad*, ss. 129-130; Köse, *İslâm Hukûkuna Giriş*, s. 160.

<sup>954</sup> Bozdaş, *age.*, s. 81-82.

<sup>955</sup> Karaman, *İslâm Hukûk Târihi*, s. 60; Köse, *İslâm Hukûkuna Giriş*, s. 160-161.

Sahâbe ve tâbiûn nesillerinden sonra İslâm coğrafyası daha da genişlemiş, farklı kültürlerle karşılaşıldığından yeni durumlar ortaya çıkmış, fetihlerle edilen ganimetlerle refâh seviyesi yükselmiş, inanç ve düşünce farklılıkları oluşmuş ve hilâfet kavgaları artmıştır. Bazı siyâsî ve itikâdî fırkalar ortaya çıkmış; kimileri nasların zâhirî manalarını kimileri de bâtinî manalarını esas almıştır. Farklı yöntemler nedeniyle birbirinden farklı hükümlere ulaşılmaya başlanmıştır. Bu durumda, İslâmın ilk dönemleriyle irtibatı devam ettirme ve zihinlerde muhâfaza edilen esasları kayda geçirerek bir çerçeve oluşturma ihtiyâcı ortaya çıkmıştır. Bu amaçla ana kaynaklar ve geçmiş uygulamalar incelenerek yazılı kurallar tespit edilmeye ve kitaplar yazılmaya başlanmıştır.<sup>956</sup>

Teftâzânî, usûl ve furû ilimlerinin tedvîn sebebini şu şekilde açıklamaktadır: “Peygamberimizin sohbetinde bulunan sahâbe ve ona yakın bir dönemde yaşamış olan ilk nesiller, inançlarının berrak oluşu, kendi çağlarında olayların ve ihtilâfların az olması, bir problemle karşılaştıklarında güvenilir âlimlere mürâcaat edebilme fırsatına sahip olmaları sebebiyle ilimleri tedvîn etme ihtiyacı hissetmemişlerdi. Fakat süreç içerisinde müslümanlar arasında fitneler ve isyânlar çıkmış, bid’atlara karşı genel bir eğilim baş göstermiştir. Bunun üzerine âlimler bir yandan nazar, istidlâl, ictihâd ve istinbâtla meşgul olmaya; diğer yandan meseleleri bâb ve fasıllar halinde tertip etmeye, delilleriyle birlikte meseleleri detaylandırmaya, şüpheleri cevaplarıyla zikretmeye, birtakım kavramlar üretmeye, görüş ve ihtilâfları açıklamaya başlamışlardır.”<sup>957</sup>

Bu devrin başlangıcından itibaren farklı medeniyetlerden Arapça’ya yapılan tercemeler de islâmî ilimlere ve fıkha olumlu katkı yapmıştır. Ayrıca bu dönemde hadîs tedvîni, altın çağını yaşamıştır. Hadîsler tedvin edilip kitaplarda toplanmış ve rivâyetlerin güvenilirliği açısından çok önemli bir konumu bulunan cerh ve tâdil ilmi büyük bir gelişme göstermiştir.<sup>958</sup>

Fıkıh açısından bu süreçte Allah Rasûlu’nün hadîsleri ile sahâbe ve tâbiûnun görüş ve ictihâdları, ilim merkezlerinde yaygın ve meşhûr bir hâle gelmiştir. Bu

---

<sup>956</sup> Çelebi, “Kelâm İlminin Teşekkülü ve diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi” s. 384.

<sup>957</sup> Saduddîn Mesûd b. Fahriddîn Teftâzânî (ö. 792/1390), *Şerhu'l-Akâid* (Hâşiyetu Kestelli ala Şerhi'l-Akâid içinde), y.y., t.y., s. 4.

<sup>958</sup> Hudarî, *age.*, s. 190-191; Kettân, *age.*, s. 285-288; Eşkar, *age.*, ss. 92-93.

hadîsler ve ictihâdlar arasında birbirine muhâlif ve zıt gibi görünen rivâyetler de olmuştur. Hadîs ve eser dediğimiz sahâbe ve tabiîne ait ictihâdlar toplandıkça ihtilâflar artmaya başlamış ve birbirine muhâlif olan bu rivâyetler, fakîhler tarafından kullanılmıştır. Bu durum, fakîhler arasında ihtilâfların oluşmasında önemli bir etken olmuştur. Fakîhler arasında ihtilâfa sebep olan hususlardan bir diğeri de re'yin kullanılması olmuştur. Bu sebeple bir bölgede bir konu hakkında birçok ictihâd ortaya çıkmıştır. Bu ihtilâf ve karışıklığı önlemek için icmâ kavramı ihdâs edilmiş ve böylece şâz görüşler elenerek her bölgenin en yaygın görüşü, o bölgenin icmâsı olarak kabul edilmiştir.<sup>959</sup>

Bu dönemde fakîhler, rivâyet farklılıklarından kaynaklanan düzensizliği bertaraf etmek için sahâbe ve Hz. Peygamber'den gelen rivâyetlerin Müslümanların uygulamalarıyla desteklenmesi şartını kabul etmişlerdir. Bu dönemde hukûk ekollerinin uygulamaya/amele bu kadar önem vermesindeki amaç, bu rivâyet farklılığındaki ihtilâfların önüne geçmek düşüncesidir. Mesela, İmâm Mâlik eserlerinde sık sık, “üzerinde ittifâk edilmiş olan Medîne uygulaması”na atıfta bulunurken, İmâm Ebû Yûsuf âhâd/şâz rivâyetlere karşı uyarıda bulunarak meşhûr sünnetin önemini hatırlatma ihtiyacı duymuştur. Yine İmâm Evzâî, “Müslümanların önceki imâmlarının uygulaması” ifadesiyle “amel” hususuna atıfta bulunmuştur.<sup>960</sup>

Bu dönemde Irak ve Hicaz ekolü arasında re'y ve hadîs çekişmesinin yaşanması, fikhî faaliyetleri etkileyen önemli bir husus olmuştur. Zira Hicaz ekolünde hadîsler ve sahâbe kavilleri yaygındır; fakat Irak ekolü, çok farklı milletlerden oluşan sosyal yapının fitnelerin ve hadis uydurmalarının ortaya çıkmasına sebep olmasından dolayı, hadîsler noktasında daha temkînli davranmış ve aklı daha ön plana çıkarmıştır.<sup>961</sup>

---

<sup>959</sup> Hassan, *age.*, ss. 49-50.

<sup>960</sup> Hassan, *age.*, s. 50-51.

<sup>961</sup> Abdulazîm, *Târihu't-Teşri'i'l-İslâmî*, s. 163.

#### 4. 2. 3. 2. Mezheplerin Teşekkülü ve Görüşlerin Yayılması

Mezheb, bir takım siyâsî, ictimâî, iktisâdî ve diğer hâdiselerin tesirlerinin, mezheb kurucusu sayılan kişi ile ona uyanlardaki fikrî, dînî ve siyâsî tezâhürüdür.<sup>962</sup> Mezhebi, özgün düşünce yöntemleri ekseninde dînî, kültürel, siyâsî ve fikrî birer kimlik inşâ eden ekolleşmiş birikimler şeklinde de tanımlayabiliriz.

İnsan, tabiatı gereği medenî olduğu ve içtimâî hayat zorunlu olduğu için aidiyet duyacağı bir yapıya her zaman ihtiyaç duyar. Zira bireyin kendisini en güvende hissettiği yer, kendisi gibi düşünen ve yaşayan insanların yanındır. Bu nedenle mezheplerin oluşmasında ve işlevsel olmasında ferdî ve içtimâî etkenler olan psikoloji, sosyoloji, kültür, târih, coğrafya, siyâset, ekonomi, etnik köken, bir yere ait olma düşüncesi, kişilik özellikleri, zihniyet, bireysel ve toplumsal birliği ve objektif düzeni sağlama gibi faktörlerin etkili olduğunu söylemek gerekecektir.

Psikolojik ve sosyolojik açıdan mezhebin kimler tarafından temsil edildiği ve ilgili düşünceyi ilk olarak kimlerin temellendirdiğinin tespiti için mezheb, kim veya kimlerle; nerede, ne zaman, kurulmuş, nasıl yayılmış ve kurumsallaşmıştır? Sorularının sorulması ve müessislerinin hayatının incelenip, yaşadığı yer ve zamanın, zihniyetinin, kişilik özelliklerinin, siyâsî görüşünün, yabancı dînî ve kültürel yapılardan etkilenip etkilenmediklerinin, tespiti gerekir. Buna göre de mezheplerin târihi, politik-dînî ve beşerî tarafları da tespit edilmiş olacaktır.<sup>963</sup>

Fakîh, mezhebin ilk mensuplarından ve yaşadığı bölgenin karakteristik yapısından etkilenmiştir.<sup>964</sup> İçtimâî muhitler de müctehîdi, muayyen bir tarzda hüküm vermeye sevk etmiştir. Risâlet asrı olan milâdî 7. asırda Sûriye’de Roma/Bizans, Irak’ta Sâsânî, Yesrib’te İsrâil, Şam’da Bizans Hukûku<sup>965</sup> hâkimdir. Kûfe, Bağdâd gibi şehirler, Eski Mısır ve Eski Mezopotamya kültürü yanında, doğu ve batı kültürünün karışımı sayılan Helenistik Kültürün hüküm sürdüğü bölgede yer almaktaydılar.<sup>966</sup> Neptîler ve İranlıların örf ve âdetlerinin hâkim bulunduğu Irak’taki

---

<sup>962</sup> Ebu Mansur Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (çev. E. Ruhi Fıglalı) "Çevirenin Önsözü", Ankara: Diyanet Vakfı, 1991, s. 22.

<sup>963</sup> Bak. Tez metni, s. 134 vd.

<sup>964</sup> Hallâf, *İlk Dönem İslâm Hukûku*, s. 97.

<sup>965</sup> Karaman, *İslâm Hukûk Târihi*, ss. 6, 26-42.

<sup>966</sup> Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara: yy., 1988, s. 31-35.



mesâil, Ebû Hanîfe'ye; Bizans örf ve hukukunun hâkim olduğu Sûriye mesâili İmâm Evzâî'ye; Mısır ve Bizans tesiri altındaki Mısır mesâili Leys b. Sa'd ve İmâm Şâfiî'ye; Hicaz örf ve âdetlerinin rengini taşıyan problemler ise İmâm Mâlik'e arz edilmiştir.<sup>967</sup>

Bu ifadelerin anlamı, fıkıh ilmi oluşurken içinde olduğu kültürlerden tamamen bağımsız kalamayacağıdır. Binaenaleyh başka inanç ve pratiklerin, özgün bağlamlarını yitirdikten sonra da varlıklarını yeni biçimlerle kaynaşarak sürdürdüğünün, benzerin benzeri meydana getirdiğinin, bir zamanlar temas halinde olan şeylerin, ayrıldıktan sonra da birbirini etkilemeyi sürdürdüğünün<sup>968</sup> ifade edilmesinin anlamı hiçbir şeyin yok olmadığı ve varlığını bir şekilde devam ettirdiğidir.

Bazen müteahhirûn ulemânın, mütekaddimûn ulemâya muhâlefet edebilmesinin nedeni zaman ve mekân ihtilâfından kaynaklanmaktadır. Hatta aynı meselede aynı zaman diliminde aynı mezheb mensuplarının farklı muhitlerde farklı hükümler verdiklerine şahit olunmaktadır. Zira hâdiselerin çeşitli olmasında ve onlara faydalı çareler ile tedâvi için ilaçlar bulmada muhitin ve örfün tesiri olmuştur.<sup>969</sup>

Mevcut hükümler içerisinde birinin, sonraki devirlerde hangi gerekçelerle tercih edildiğine dair birkaç örnek vermek istiyoruz.

Ebû Hanîf'e ve Ebû Yûsuf'a göre, ergenlik çağına ulaşmış akıllı bir kadın kendini evlendirebilir. İmâm Muhammed'e göre ise bu akit, mün'akit olmakla birlikte velînin iznine bağlıdır.<sup>970</sup> Eğer kadın, velisiz ve dengi olmayan birisi ile evlenirse velîlerin itiraz ederek aralarını ayırtma hakkı vardır. Hasan'dan gelen bir rivâyete göre ise kadının velîsinin izni olmadan kendi dengi olmayan biri ile evlenmesi durumunda nikâh akdi başlangıçta câiz olmaz. Serahsî, bu son görüşün daha isâbetli olduğunu belirtmiştir. Çünkü zaman bozulmuştur. Her velî böylesi

---

<sup>967</sup> Karaman, *İslâm Hukûk Târîhi*, s. 158.

<sup>968</sup> Özbudun, *age.*, s. 66, 71.

<sup>969</sup> Ebû Zehrâ, *İmâm Şâfiî*, s. 13.

<sup>970</sup> Merğînânî, *Hidâye*, c. 1, s.196.

durumlarda harekete geçirip meseleyi kadıya götüremez. Her kadı da adâletle hükmetmez. Dolayısı ile böyle bir kapıyı kapatmak ihtiyâta daha uygundur.<sup>971</sup>

İmam Muhammed, şöyle demektedir: “Ebû Hanîfe, Nehâî’nin görüşüne uyarak zirâat ortaklığını câiz görmüyordu. Biz ise Sâlim ve Tâvûs’un görüşlerine uyuyor, bunu câiz görüyoruz. Câiz görmeyenler, müzâraayı meneden hadîsi, haksızlık ve kavgaya sebep olduğunda câiz değildir” diye anlamışlardır. Zeylaî, diyor ki: “Bugün fetvâ, Ebû Yûsuf ve Muhammed’in görüşlerine uygundur. Çünkü insanların bu muâmeleye ihtiyacı vardır ve muzâraa teâmül haline gelmiştir.”<sup>972</sup>

Bu örneklerde olduğu gibi râcih delille mercûh delilin müctehid nezdinde yer değiştiriyor olması maslahatın gereğidir. Müctehid’in râcih olan delile sadık kalarak olayın vukûundan sonra da hükümde ısrarcı olması, bazen fiilin yasak kılınmasına sebep olan zarardan daha büyük zararlara sebep olabilmektedir. İşte böyle durumlarda mercûh olan delille amel etmek ve mükellefin yasak olan o eylemini geçerli saymak uygun olacaktır. Sonuçta cevâz verme, zayıf da olsa bir delile dayanılarak verilmektedir. Yani zarar açısından ehven olan tercih edilmiş olmaktadır.<sup>973</sup>

Hükümlerin teâruzu durumunda mezhepler arası iletişime gelince; fesâdu’z-zaman, mezhepler arası iletişimi sağlama hususunda İslâm Hukûkuna kısmî de olsa olumlu bir katkı sağlamıştır. Örneğin İmam Mâlik ve İmam Şâfiî’ye göre, zevi’l-erhâm mîrâşçı değildir; beytu’l-mâl mîrâşçıdır. Fakat dördüncü asırda beytu’l-mâl’in bozulduğu, hakların sahiplerine verilmediği müşahede edilince bu iki mezhep kendi görüşlerini bırakıp Hanbelî Mezhebi’nin görüşüne intikâl etmiş ve zevi’l-erhâmı mîrâşçı kılmıştır.<sup>974</sup> Ebû Yûsuf, hamamda yıkanıp cumaya gittikten sonra kendisine, hamamın kuyusunda ölü fare bulunduğunu, binâenaleyh namazını iade etmesi gerektiği söylenince biz de Medineli kardeşlerimize uyarız demiştir.<sup>975</sup>

Menfaatler, Şâfiî ve Hanbelîlere göre mütekavvîm (kendiliğinden değerli) maldır; âyan, konumundadır. Dolayısıyla itlâfi durumunda tazmîn gerekir. Hanefîlere

<sup>971</sup> Serahsî, *Mebûsât*, c. 5, s. 10, 13.

<sup>972</sup> Muhammed Zâhid b. El-Hasen el-Kevserî (ö. 1952), *en-Nuketü’t-Tarîfe fi’t-Tehadduş an Rudûdi İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe*, Kahire, el-Mektebetü’l-Ezheriyye, 1420, s. 226-227.

<sup>973</sup> Şâtıbî, *Muvâfakât*, c. 4, ss. 203-204.

<sup>974</sup> Ebû Zehrâ, *İmam İbn Teymiyye*, s. 441; Bilmen, age., c. 4, s.108.

<sup>975</sup> İbn Âbidîn, *Reddu’l-Muhtâr*, c. 1, s. 75.

göre ise menfaat, mal değildir; kendiliğinden değerli olmayıp değerlendirilmesi için akde ihtiyâç vardır. Bu prensip, Hanefî mezhebini gasp süresince gasp edilen malın menfaatinin tazmîn edilemeyeceği görüşüne götürmüştür.<sup>976</sup> Mecelle Ta'dil Komisyonunca, "Menfaatler, a'yân gibi mütekavvîmdir. Bir kimse bir başkasının taşınır veya taşınmaz bir malını kullansa veya kullanılmasına engel olsa emsâl ücretini vermesi gerekir"<sup>977</sup> şeklinde değiştirilmiştir

Fikhî mezhepler, her ne kadar kurucu müctehîdlere nispet edilse de oluşumu ve ekolleşmesi uzun bir sürecin ve kollektif bir ilmî faaliyetin ürünüdür. Örneğin Neptîler ve İranlıların birikimi olan Irak örf ve hukûku Ebû Hanîfe'ye, Süreye'deki Bizans örf ve hukûku Evzâî'ye, Mısır ve Bizans tesiri altındaki Mısır örf ve hukûku Leys b. Sa'd ve İmâm Şâfi'ye, Hicaz örfü de İmâm Mâlik'e katkı yapmıştır.<sup>978</sup> Ebû Hanîfe, hocası Hammâd vasıtasıyla fikh bilgisi İbrahim en-Nehâî'den almıştır. Kûfe ekolünde bazı fakîhler Ebû Yûsuf'un görüşlerine tâbi olurken bazıları da İbn Ebî Leyla'ya tabi olmuştur. Medîne'de ise İmâm Mâlik'in görüşleri, kabul edilmiştir.<sup>979</sup>

Aynı şekilde tabiîn dönemi fakîhleri de ictihâdlarını, yaşamış oldukları bölgede varlığını sürdürmüş olan sahâbenin görüş ve ictihâdlarına dayandırmışlardır. Medîne fakîhleri Hz. Ömer, Hz. Âişe, Zeyd b. Sâbit ve İbn Ömer'den rivâyet edilen fetvâlarla istidlâlde bulunmuş; Irâk fakîhleri ise İbn Mes'ûd, Hz. Ali, Ebû Musa el-Eşarî ve Enes b. Mâlik'in ictihâdlarını fikhî görüşlerine dayanak yapmışlardır. Şam'da ise Ebû'd-Derdâ, Bilâl-i Habeşî, Muaz b. Cebel ve Ubâde b. Sâmî, fakîhlerin ictihâdlarından istifâde ettikleri sahâbeler arasında yer almışlardır.<sup>980</sup> Ancak herhangi bir bölgede yer alan bir fakîhin, kendi görüşünü desteklemek için birçok sahâbeden nakîllerde bulunduğu da olmuştur.<sup>981</sup>

Müctehîd imâmlar, Emevîlerin sonu ile Abbâsîlerin kuruluş aşamasında yaşamışlar ve Abbâsîler dönemi hem mezheplerin teşekkül dönemi hem de

---

<sup>976</sup> Serahsî, *Mebûsât*, c. 11, s. 78; Ebû Zeyd Abdullah ed-Debûsî (ö. 430), *Te'sîsu'n-Nazar*, Kâhire: Mektebetu'l-Kulliyyâti'l-Ezheriyye, ty., s. 63.

<sup>977</sup> Mecelle md. 596.

<sup>978</sup> Karaman, *İslâm Hukûk Târîhi*, s. 60; Köse, *İslâm Hukûkuna Giriş*, s. 160-161.

<sup>979</sup> Hassan, *age.*, s. 54-55.

<sup>980</sup> Bilmen, *age.*, c. 1, s. 310.

<sup>981</sup> Hassan, *age.*, s. 48.

tedvînlerin gerçekleştirildiği dönem olmuştur. Zira Ebû Hanîfe Kûfe’de, Evzâî Şam’da, İmâm Mâlik Medîne’de, İmâm Şâfiî ise Bağdat’ta ilk te’liflerini vermişler ve talebelerinin çalışmalarıyla, fikhî tedvîn dönemine başlangıç yapılmasında büyük bir gelişme kaydedilmiştir. Mezheb imâmları devrinde mezhebler, bir müctehîdin veya müctehîdler grubunun ictihâd metodu ve bu metodla elde ettiği re’y ve hükümler şeklindedir. Ebû Hanîfe medresesinde ise fikh, amelî olanla yetinmeyip nazarî ve farazî plana sıçramış; henüz vukû bulmamış hâdiselerin de hükümleri düşünülüp tedvîn edilmiştir. Bu manada re’y ve hükümler ya Müslümanların hâl-i hâzırda vukû bulan problemlerine fetvâ vermek veya istikbâle hazırlık için yapılmıştır.<sup>982</sup>

Bir yandan nasslar, diğer yandan da toplumsal ihtiyaçlar ve deneyimler İslâm hukûkunun kaynaklarını artırmış ve bu şekilde hukûk, beşerî bir faaliyetin kurgusu olarak ortaya çıkmıştır. Diğer yandan hukûk kaynaklarının, yorum ve ictihâda tâbi olması birçok hukûk ekolü meydana getirmiştir. Bu ekoller, İslâm hukûkunun zenginliğini ve esnekliğini gösterdiği gibi hukûksal çoğulculuğun da kabul edildiği anlamına gelmektedir. Hem kaynaklar hem de kaynakların yorumunda çoğulculuğun ortaya çıkmasının temel sebeplerini, kaynak ya da yöntemlerin farklı yorumlara müsâade edecek yapıda olması, kaynakları yorumlayan hukûkçuların toplumsal konumu, yetiştikleri ortam ve yeteneklerine göre farklı yorum ve ictihâdlar yapmaya yatkın olmaları, içinde yaşadığı toplum ve çağa egemen olan düşünceleri şeklinde ifade edebiliriz.<sup>983</sup>

Hiçbir imâm halkı, kendi ictihâdlarının tümünü kabul edip bağlanmaya davet etmemiştir. Onlar sadece Kur’ân ve sünnete ittibâyâ davet etmiş, talebelerini de taklitten menetmişlerdir. Zaten mezheblerin teşekkülü, imâmların talebelerinden bile sonra gerçekleşecektir. Bir müctehîde ait dînî ve fer’î olan ictihâdî hükümlerinin bir bütün halinde taklîd edilmesi ile mezheblerin dörde inhisâr edilmesi ve mezhebler arası intikâl ve hepsinden istifâde edilmesi imkânlarının kapanması dördüncü asır ve

---

<sup>982</sup> Karaman, *İctihad*, s. 163-164, 169.

<sup>983</sup> Georges Gurvitch, “Hukûk Sosyolojisinin Konusu ve Problemleri”, (çev. Hamide Topçuoğlu,) *Ankara Üniversitesi Hukûk Fakültesi Dergisi*, 1949, Cilt 6, Sayı 2, ss. 222-245; Yılmaz, agm., ss. 191-200.

sonrasında ortaya çıkmıştır.<sup>984</sup> Aslında mezheb sâhibi ve mu'tedil re'yci müctehîd imâm toplamı on beş civarındadır. Zamanla bunların bir kısmı, tâbisiz kalmış ve varlıklarını sürdürememişlerdir. Dördüncü asırda tâbilerinin bulunmaması yüzünden 500 kadar mezhebin târihe karıştığı rivâyeti vardır.<sup>985</sup>

Mezheblerin ve fikhî görüşlerin kalıcı olması veya yok olup gitmesi ile ilgili olarak farklı nedenler üzerinde durulmuştur. Bunlar, İmamın karizması, öğrencilerinin azlığı/çokluğu ve hocalarının görüşlerini tedvin etmesi/etmemesi, mezheb imamının siyâsi iradeyle ve diğer mezheblerle olan ilişkisi, mezheb imamının bulunduğu coğrafya, etnik köken, göçler ve halkın umrân durumu şeklinde özetlenebilir.

Makdisî, Evzâî'nin mezhebinin memleketi Şam'da yaygınlık kazanamayışını, onun yaşadığı bölgenin Müslümanların uğrak yerleri üzerinde bulunmamasına dayandırmakta ve Evzâî, hac yolları üzerinde bulunan bir yerleşim biriminde yaşamış olsaydı, mezhebini doğuya da batıya da naklederdi<sup>986</sup> demektedir. Bu bağlamda Mâlikî mezhebinin Mısırda yayılmasının nedeni olarak Medîne'nin konumu ve İmâm Mâlik'in hac ve umre hâricinde Medîne'den ayrılmamasının hadîs ve fıkıh öğrenmek isteyen kişiler için kolaylaştırıcı bir unsur olduğu ifade edilmiştir. Çünkü Mısırlılar, dînî ilim merkezi hüviyetinde olması ve Mısır'a yakın olması nedeniyle Medîne'ye ilim yolculukları yaptığı gibi Hicaz'a hac ve ticâret vesîlesiyle gidenler de Medîne'de bulunan İmâm Mâlik'in fıkıh müktesebatından istifâde ederek ülkelerine dönmüşler ve Mısır'da Mâlikî mezhebinin yayılmasına hizmet etmişlerdir. Ayrıca Mağrib'den hac veya ticâret için Hicaz'a gidenlerin, dönüşte Mısır'a uğraması ve özellikle gelenlerin çoğunun Mâlikî fukahâsından oluşu Mâlikî fikhının Mısır'a taşınmasında etkili olmuştur.<sup>987</sup>

Leys'in sahip olduğu ilmi mertebeye karşın, diğer mezheb imâmlarında olduğu gibi kendisine nispet edilen bir mezheb teşekkül etmemiş ve görüşleri unutulup gitmiştir. Bunun nedenleri hakkında şunlar söylenmiştir: Evvela Leys'in yaşadığı dönemde, Medîne merkezli Mâlikî mezhebiyle Irak merkezli Hanefî mezhebi

---

<sup>984</sup> Dehlevî, *age.*, c. 1, s. 321; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, c. 2, s. 172.

<sup>985</sup> Karaman, *İçtihad*, s. 163, 191.

<sup>986</sup> Makdisî, *age.*, s. 144.

<sup>987</sup> Bozdaş, *age.*, ss. 86-87.

arasındaki fikhî ihtilâflar nedeniyle iki mezheb fukahâsı, mezheblerini savunmak amacıyla mezheb imâmlarının görüşlerini ihtivâ eden eserler kaleme almışlardır. Ayrıca bu iki mezheb fukahâsı, İmâmlarının mevcut siyâsî otoritenin muhâlifleri olması nedeniyle, görüşlerini muhâfaza etme adına özel bir gayret içerisinde de olmuştur. Hakkı söylemek adına imamların siyâsî otoriteye muhâlif davranabilmesi de insanların bu iki mezheb imâmına sempati duymasına ve görüşlerini benimsemelerine neden olmuştur.

Siyâsî otoriteyle herhangi bir nizâ ve anlaşmazlığı bulunmayan, Leys b. Sad'a gelince; öğrencilerinin hocalarının görüşlerini tedvîn etmemesi ve siyâsî otorite ile arasındaki ünsiyet Mısırlıların onun fikhını benimsemekten imtinâ etmesine sebebiyet vermiştir. Ayrıca Leys b. Sad'ın yaşadığı dönemde, Mısır'da Mâlikî mezhebinin hâkim mezheb olması ve Hanefî mezhebinin kazâ yoluyla varlığı, Leys'in görüşlerinin bir mezheb etrafında şekillenmesine mâni olmuş, her ne kadar Leys'in vefâtından sonraya rastlansa da İmâm Şâfî'nin Mısır'a gelişiyle birlikte insanların onun görüşlerine gösterdiği ilgi ve alaka Leys'in görüşlerinin tamamen unutulup gitmesine sebep olmuştur.<sup>988</sup>

Bir mezhebinin varlığını devam ettirmesi veya ettirememesi, önemli bölgelerde bu fikirleri yayacak müntesiblerinin varlığına da bağlıdır.<sup>989</sup> Örneğin Hanefî mezhebi, Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin muhtelif bölgelere giderek hocalarının görüşlerini yayması ve Irak'ın Abbâsîlerin hilâfet merkezi olması nedeniyle bu mezhebin devlet otoritesi tarafından da desteklenmesi kalıcı olmasının en önemli nedenlerindedir. Binaenaleyh Abbâsî halîfesi Harun Reşîd, Ebû Yûsufu kâdi'l-kudât tayîn ederek bütün kadı tayînlerinde onu yetkili kılınmıştır. Bundan sonraki süreçte Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'nin müşâvere ve ilim meclisinde bulunan Irak fikhına vâkîf kimseleri muhtelif bölgelere kadı olarak tayîn etmiştir. Neticede Abbâsîlerin başlattıkları kâdi'l-kudatlık uygulaması, İslâm coğrafyasının pek çok bölgesinde Hanefî mezhebinin tanınmasını kolaylaştırmıştır.<sup>990</sup>

---

<sup>988</sup> Bozdaş, age., s. 146.

<sup>989</sup> George Makdisî, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*, (çev. A. H. Çavuşoğlu, T. Başoğlu), İstanbul: Klasik Yayınları, 2012, s. 39.

<sup>990</sup> Bozdaş, age., ss. 109-110.

Ayrıca coğrâfi olarak birbirine yakınlık ve benzer kültürel yapıya sahip olmak da görüşlerin irtibâtını ve intikâlini kolaylaştırmaktadır. Örneğin Mısırâ Mâlikîlik, komşu ülke Hicaz'dan intikâl etmiş<sup>991</sup>, Mısır'ın sınır alanı Saîd bölgesinde yaygın olan Mâlikîlik buradan Sudan'a intikâl etmiştir. Hanefilik Irak'ta doğmuş, buradan coğrâfi açıdan kendisine yakın Mâveraünnehir ve Türkistan ülkelerine yayılmış<sup>992</sup>, yakın bölgelerarası etkileşim nedeniyle de alt kıtadaki Afganistan, Pakistan, Hindistan, Keşmir ve Bangladeş Müslümanlarının büyük çoğunluğu Hanefî mezhebini tercîh etmiştir.<sup>993</sup> Irak coğrafyasındaki Şiî fırkalar komşu ülke İran'daki Şiîliğin de anavatanını teşkil etmiştir.<sup>994</sup>

İbn Haldûn, Mağrip ve Endülüs'te ehl-i hadîs olan Mâlikîliğin yayılmasında bölgedeki halkın umrân düzeyinin düşüklüğünü sebep olarak göstermiştir. Şöyle der: “Mağrip ve Endülüs ahalisi üzerine bedâvet galip idi. Iraklılar için meşgale konusu olan hadâret onlar için bahis konusu değildi. Bedâvet, onların Hicâzlılara meyletmesine ve Mâlikî mezhebinin aralarında yayılmasına sebebiyet vermiştir.”<sup>995</sup>

Göçler ve târihi süreçte ortaya çıkan birtakım krizler de mezheb algısını yakından ilgilendirmektedir. Örneğin İran'daki mezheb algısı, târihi kökenleri olan bir oluşumdur. Özellikle Sıffin savaşından sonra İslâm âlemi Sünnî-Şiî ayrışımına maruz kalmıştır. Emevîler'in baskıcı Arap-Sünnî anlayışından uzaklaşan birçok Müslüman İran'a göç etmiş ve mezheb tercîhlerini yapmışlardır.<sup>996</sup> Göç, yeni yerleşim yerindeki mezhebe karşılaşma imkânı tanımaktadır. Mezhebsel aynılık durumunda göç eden kişiler yeni dokuya uyum sağlamakta zorlanmamaktadır. Farklılık durumunda ise hangi mezhebin hâkim olacağına göçün getirdiği kalabalığın

---

<sup>991</sup> Ebû Zehrâ, İmam Mâlik, s. 487.

<sup>992</sup> Talgat Nurbergen, *Hanefî Mezhebinin Orta Asya'ya Girişi ve Yayılış Süreci*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005, s. 56.

<sup>993</sup> Abdullah Aydın, Yusuf Okşar, “Coğrafya-Din İlişkisi; Kentleşme, Muhafazakârlık ve Mezheb Demografisi Bağlamında Doğu ve Batı Karşılaştırması”, *Opus Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, yıl, 9, Cilt 14, Sayı, 20, 2019, ss. 2025-2027.

<sup>994</sup> Fatih Topaloğlu, “İran Coğrafyasının Şiîleşme Süreci, -İlk dönem- Emevîler-Abbâsiler”, *e-Makalat Mezheb Araştırmaları*, 6/2, Güz 2013, s. 51.

<sup>995</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, c. 2, s. 808.

<sup>996</sup> Mehmet Ali Büyükkara, “İslam Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu'daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini Nüfusları”, *e-makâlât Mezheb Araştırmaları* 6(2), 2013, s. 327.

niceliği etki etmekte veya siyâsî irâdenin politikaları, etkileşim ve eğitim gibi yollarla kültür alışverişi olmakta zamanla bunlar aynîleşmektedir.<sup>997</sup>

Etnik köken de mezheb seçimini etkileyen faktörlerdendir. Örneğin Araplar, Şâfiî mezhebine mensuptur. Kürtler de Şâfiî mezhebine mensuptur; bunun nedeni ise Araplarla daha çok ilişki kurmalarıdır denebilir. Türk kökenliler genelde Hanefîdir.<sup>998</sup>

İslâm dünyasında hukûkla hayat arasındaki uyum konusunda Erol Güngör der ki: “En azından on altıncı yüzyıla kadar İslâm dünyasında bir hukûk buhranı olmamıştı. Hayatın değişen şartları karşısında Müslümanlar gerekli hukûkî değişmelerle bu şartlara intibâk edebilmişlerdir. Bu esnekliğin bir delili de dört mezhebin gerektiği zaman birbirlerine ait hükümleri benimseyerek tatbîk etmiş olmalarıdır. Gerçekten, hicrî üçüncü yüzyıl ile dokuzuncu yüzyıl arasında İslâm hukûku, o çağlarda mevcut diğer bütün hukûk sistemlerinden daha üstün bir sistem olarak tanınmıştır. Bu yüzyıllar içinde hukûkla hayat arasındaki uyum, her ikisindeki değişmelerin de aynı kaynaklara dayanmış olmasına bağlı bulunuyordu. Bu çağlar İslâm dünyasının -Moğol İstilasını gibi geçici bir safha hariç- hakimiyet çağıdır; her türlü siyâsî, sosyal, hatta iktisâdî değişmeler İslâm dünyasını dışarıdan zorlamaktan ziyade içeriden, İslâm cemiyetinin kendi dinamiği eseri olarak ortaya çıkıyordu. Kısacası, hayatı yapanlarla hukûku yapanlar aynı insanlardı ve hukûk sistemlerini hayattaki değişmelere istedikleri gibi uydurabiliyorlardı.”<sup>999</sup>

#### 4. 2. 4. TAKLİD VE DONUKLUK DÖNEMİ TEŞRÎİNDE PSİKO-SOSYAL GERÇEKLİK

Taklîd ve donukluk dönemi iki merhale hâlinde değerlendirilmiştir. Buna göre ilk dönem (350/656-961/1258), h. dördüncü asrın ortalarında Moğolların Bağdat'ı işgal etmesiyle başlayıp yedinci asra kadar devam etmiştir. İkinci dönemi de yedinci asırdan Osmanlı'nın son dönemlerinde Hanefî mezhebinin kısmî olarak

---

<sup>997</sup> Büyükkara, agm., s. 348.

<sup>998</sup> Ahmet Arıkan, “İslam Dünyasının Mezheb Haritası ve Nüfus Dağılımı”, *Journal of Islamic Research*, 29(2), 2018, s. 348.

<sup>999</sup> Erol Güngör, *İslâm'ın Günümüzdeki Meseleleri*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997, ss. 86-87.



kanunlaştırılmış metni olan Mecelleye (1876) kadar geçen süre olarak ifade edilmiştir.<sup>1000</sup>

Dönemin ilk üç asrında, siyâsî birlik bozulmuş, istiklâl kazânan devletler halîfeye şeklen bağılıklarını sürdürmüşlerdir. Endülüste Emeviler, Mısır ve Kuzey Afrika'da Fâtımîler müstakîl hale gelmiştir. Mısırda İhşidîler, Musûl ve Haleb'de Hamdânîler, Bağdad'da Büveyhiler, Yemende Şîî Zeydîler hakimdir. Doğuda ise Buhâra merkezli Sâmânîler devleti kurulmuştur. Daha sonra, Mısır ve Mağrib ülkeleri hariç bütün İslâm ülkeleri Selçuklu hâkimiyetine girmiştir.

Hicri beşinci asrın sonlarına doğru, Selçuklu hükümdarları arasındaki ihtilâftan yararlanan Haçlı Orduları, Kudüs'e kadar ilerlemiştir. Selçukluların yerini alan Atabegler ve Eyyubîler, Haçlılarla mücadele ettikleri gibi Fâtımîlerin yıkılmasıyla Mısırda Abbâsî nüfuzunu canlandırmışlardır. Hicri altıncı asrın sonlarına doğru uzak şarkta, Harzemşahlar vardır. Yedinci asrın başlarında Cengiz Hân komutasındaki Moğollar, İslâm dünyasını târumâr etmiş, son Abbâsî halîfesini katletmiş ve Moğol-Türk yasalarına tâbi bir devlet kurmuştur. Bu dönemde Selçuklular devrinde Doğuda, Memlükler devrinde de Mısırda önemli ilmî faaliyetler olmuştur.<sup>1001</sup>

İslâm âlemi, ilmi kucaklayan âlimler ile yükselmişti ki onlar, hayata Kitap ve Sünnetin penceresinden bakan, kabul ettikleri ölçü ve kurallara uyan, suyu devamlı olarak yenilenerek ve çağlayarak akan bir nehir gibiydiler. Fakat öyle bir zaman geldi ki, Müslümanlar kendilerini belli sınırlara hapsedip geniş alanı yasaklayarak kendilerini yetkisiz kıldılar ki böylece kendilerine karşı suç işlemiş oldular. Zira su, hareketsiz olarak uzun süre durduğunda rengi, kokusu ve tadı değişir. Kullanılması elverişsiz, hatta zararlı hâle gelir. İnsanlığın hayatı da böyledir. Eğer prangalar onları zincire vurursa, fikir üretmeye ve düşünmeye engel konursa, insanlığın hayatı da tatsızlaşır, idrâkler donuklaşır, insanlığın akli ve psikolojisi sıkıntıya düşer.<sup>1002</sup>

---

<sup>1000</sup> Ebû Zehrâ, *İmam İbn Teymiyye*, s. 155; Köse, *İslâm Hukûkuna Giriş*, s. 162.

<sup>1001</sup> Karaman, *İçtihad*, s. 167-168; *İslâm Hukûk Tarihi*, ss. 121-122; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, c. 1, s. 90 vd.; Kemâlî, agm., s. 88.

<sup>1002</sup> Eşkar, age., s. 115.

#### 4. 2. 4. 1. Fikrî Donukluğun ve Taklîdin Sebepleri

Hicri üçüncü asrın sonuna kadar ictihâd ve taklitten birini seçmek, ictihâd ehliyetine sahip kimselerin bulunup bulunamayacağı, kitap ve sünnetle amel yerine belli bir müctehîdin mezhebini taklîde davet gibi durumlar yoktu. Dördüncü asırda ise ictihâdın yerini taklîd, müctehîdin yerini mukallid, Kitap, Sünnet ve icmâ gibi kaynakların yerini mezheb kavlı ve hükümleri almaya başlamış ve nihâyet ictihâd kapısının kapandığı zannına kapılmıştır.<sup>1003</sup>

Taklîdin, İslâmın hayatını kaplaması ve akılların sefere gönderilmesi birden değil zaman içinde yavaş yavaş olmuştur. Taklîdin bu dönemde yer edinmesinin sebepleri olarak şunları söyleyebiliriz:

Muhammed Sellâm Medkûr der ki: Bu asrın fukahâsı, bahislerini sâbık fakîhin mezhebi hudûdunda dar bir dâire içine hapsedtiler. Onlara göre, diğer mezheblerin görüşleri hatalı; taklîd ettiği imâmın görüşleri ise şüpheye ihtimâli olmayacak kadar sahîh idi.<sup>1004</sup> Hacvî, müctehîd imâmlar asrının sonu ve taklîd asrının başlangıcını şöyle tasvîr eder: “Bu asırda taklîd düşüncesi artmış, ictihâd azalmıştır. Âlimler, müctehîd imâmlarının meselelerinde taklîde razı olmuştur. Ebû Hanîfe, Şâfiî, Mâlîk, İbn Hanbel gibi imâmların sözleri, Kur’ân ve Sünnet nasları yerine geçmiş, böylece ümmet ve nasslar arasına setler inşâ edilmiştir. Fukahânın metinleri ve sözleri şerîat olmuştur.”<sup>1005</sup> Konuyla ilgili olarak Kerhî’nin söylediği şu söz oldukça manidardır: “Bizim ashabımızın söylediklerine ters bir âyet veya hadîs görürsen bil ki o ya müevveldir ya da nesh olunmuştur.”<sup>1006</sup>

Ebû Şâme, asrındaki âlimlerden, onların kusurlarından, delillerini öğrenmeden önceki ulemânın kavillerine sarılan mukallitlerden bahsederken der ki: “Kendi mezhebinden olan adamların zihinlerindeki çer çöpe, fikirlerindeki süprüntülere kâni olup onları naklediyorlardı. Âriflerden birine, mezhebin manası sorulduğunda o, mezheb, din-i mübeddeldir” cevabını vermiştir. Görüldüğü üzere mezhebi din olarak görme eğiliminde olanlar olabilmiştir. Halbuki mezheb, şerîatın fihkidir. Bazı

<sup>1003</sup> Eşkar, *age.*, s. 119.

<sup>1004</sup> Muhammed Sellâm Medkûr, *el-Medhal li'l-Fikhi'l-İslâmî*, Dâru'n-Nehda, 1389/1969, s. 95.

<sup>1005</sup> Abdulazim, *Târihu't-Teşrii'l-İslâmî*, s. 204; Hacvî, *age.*, c. 2, s. 6.

<sup>1006</sup> Hudarî, *age.*, s. 320.

mezheb ehlinin mezhebi, nass gibi görmesi onların hatâsıdır. Ebû Şâme bu tanımlamasıyla mezheb imâmıların ve delîle tâbi olarak onların peşinden giden mezheb ashâbını değil taklitte boğulan, Kitap ve Sünnetten bir şey bilmeyenleri kastetmiştir.<sup>1007</sup>

Fikrî donukluğun nedenlerinden biri de maslahat ve siyâset gereği verilen fetvâ ve gerçekleştirilen uygulamaların “ebedî ve küllî teşrî” sayılmasıdır.<sup>1008</sup> Bu ebedî ve küllî teşrî düşüncesi, değışmenin ancak neshle olabileceğı düşüncesi doğurmuştur. Ancak teşrî döneminden sonra nesh yoktur. Böylece İslâm hukûkunun ideal hükmünün teke indirgenmesi ve en son uygulamaların İslâm hukûkunun değışmez aslî hükümleri olarak görülmesi ve daha önceki uygulamalarla amel edilemeyeceğı görüşü ortaya çıkmıştır ki bu da donukluğa ve çözümsüzlüğe kapı açmıştır.

Örneğın, Kur’ân, müellefe-i kulûba zekâtıtan pay ayırmıştır. Süreç içerisinde İslâmın gücü artınca, Hz. Ömer’in ağırlığı ile Hz. Ebû Bekr döneminden itibâren bunlara pay ayrılmamaya başlanmıştır. Fıkhın tedvin edildiğı dönemdeki konumun, ekonomik, siyâsî ve dînî üstünlüğün etkisiyle aslî hüküm Hz. Ömer’in uygulaması olarak kabul edilmeye başlanmış; bu uygulamanın önceki uygulamayı nesh ettiğı iddia edilmiştir. Birgün durumun tersine dönebileceğı, eski pozisyona geri dönüleceğı düşünülmemiştir. Aynı durum, bir mecliste arka arkaya verilen üç talak konusunda da geçerlidir. Zira Hz. Ömer’in uygulaması esas kabul edilmiş, iddia olunan icmâ ile aslî hükmün nesh olunduğı varsayılmıştır.<sup>1009</sup>

Fikri donukluğun en önemli nedenlerinden biri İslâm devletinin siyâseten ve iktisâden zayıflamasıdır. Şüphe yok ki, insanların güven ve istikrâr bulduğı güçlü bir İslâm devletinin varlığı, ilmî hayata etki yaptığı gibi zayıflığına bağılı olarak ictihâd terbiyesinin ve kültürünün zayıflaması ve ardından parçalanıp yok olması da ilmî hayatı etkiler. İbn Haldûn, der ki: “İlimler, umrânın çoğaldığı gibi çoğalır, medeniyetin büyüdüğü gibi büyür. Öğretim, sanat cümlesindedir. Sanat, ancak şehirlerde gelişir ve şehir nüfusunun azlığı, çokluğu, mamurluğı, yerleşik ve içtimaî hayatın alışkanlık ve gereklerinin halk arasında yayılması oranında gelişir ve çeşitleri de o nispette iyileşir. Çünkü medenî ve içtimaî hayatın alışkanlık ve gerekleri,

---

<sup>1007</sup> 30/Rûm, 32; Eşkar, age., ss. 148-149.

<sup>1008</sup> Şelebî, *Ta’lîlu’l-Ahkâm*, s. 317.

<sup>1009</sup> Şelebî, *Ta’lîlu’l-Ahkâm*, s. 317; Erdoğın, *Ahkâmın Değışmesi*, ss. 97-98.

geçinme için gereken değil, fazla şeylerdendir. Cemiyet fertlerinin çalışmaları, geçinmeleri için gereken miktardan fazla kazânç sağlarsa, o cemiyetin üyeleri geçinmelerinden artan vakit ve emeklerini insana mahsus ilim ve sanatı öğrenmeye harcarlar.”<sup>1010</sup>

Sultanların kendi bağlandığı mezhebi desteklemesi veya siyâset ve devlet erkânının bir mezhebi öne çıkarması da fikrî donukluk sebeplerindendir. Hulefâ-i Râşidin, Emevî ve bazı Abbâsî yöneticileri, herhangi bir imâmın mezhebini benimsemiyorlardı. Onlar, ehl-i ilme ve özellikle ictihâd ehline ta’zimde bulunuyordu. Ancak taklîd asrında, her şehirdeki yönetici, bir mezhebe bağlanmış, onu sağlamlaştırıp yaymış ve kazâ ile fetvâ işlerini ona göre uygulamıştır.<sup>1011</sup>

Hilâfet makamına ehliyetsiz kişilerin gelmesiyle de âlimlere olan baskı artmıştır. Halîfe ve emirler, etrafında bulunan âlimleri münâkaşalara sevk etmiş ve bunun sonucunda cedel kapısı açılmıştır. İlk dönem itibâriyle ictihâdın rûhunda semavîlik yani hakkı beyân etmek ve Allah’ın muradına ulaşmak amacı hâkimken daha sonra münâzara ve cedeller mezhebinin üstün gelmesi ve diğer mezhepten hasmın kavillerini reddetme amacı güden dünyevî bir keyfiyete bürünmüştür. Bu nedenle yapılan münazara ve cedeller, ihtilâflara düğüm atmaktan öte geçmemiştir.<sup>1012</sup>

Fikrî donukluğa sebep olan bir âmil de kazâ müessesesidir. Önceki devirlerde kadılık makamını Şurayh, İbn Ebî Leylâ, İbn Şubrume gibi müctehîdler işgal ederdi. Abbasîlerden itibâren idâreciler, kadıların muayyen mezheblere bağlı olmasını işlerine uygun bulmuştur. Örneğin Halîfe Mehdî ve Râşid dönemlerinde tayîn edilen bütün kadılar Hanefîdir; Endülüs ve Mağrib’de Mâlikî; Şam’da Şâfiî mezhepleri devletin resmi mezhebi olmuştur. Ayrıca kadıların verdikleri kararlarda hatâya düşmeye başlamaları, onların güvenilirliklerinin ve ilmi yeterliliklerinin sorgulanmasına da sebebiyet vermiştir. Daha sonra bu durumun önüne geçmek için kadıların devletin benimsediği mezhebin görüşlerine bağlı kalması zorunluluğu

---

1010 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 434.

1011 Eşkar, *age.*, s. 159.

1012 Karaman, *İctihad*, s. 166; Hayreddin Karaman, *İctihad, Taklid ve Telfik Üzerine Dört Risâle, İz Yayıncılık, İstanbul 2000*, s. 13-14; Eşkar, *age.*, s. 170.

getirilmiştir. Bu durum, kargaşayı önlemede etkili olmuştur, fakat taklîd rûhunun yayılmasına yardım etmiştir.<sup>1013</sup>

Önceki devirlerde halk, müşkilini istediği müctehide sormakta, aldığı cevabı uygulamakta ve bir müctehîde bağlanmamaktaydı. Bunu da kimse ayıplamıyordu.<sup>1014</sup> Fakat mezheplerin teşekkülünden sonra Kitap ve Sünnet delîllerinin yerini imâmların sözlerinin almaya başlaması fikrî donuklukta önemli bir etken olmuştur. Zira ilimde, iftâda ve kazâda muayyen mezheplerin çerçevesi içinde kalınmış, taklîd, ictihâda tercih edilmiştir.<sup>1015</sup> Binaenaleyh İmâm Şâfiî'nin, hukûkta iç tutarlılık için ortaya koyduğu çalışmalarla kendi hukûk ekolünü oluşturmasının, özellikle Şâfiî'den sonra bir müctehîdi ve onun usûlünü takip etme anlayışını doğurduğu<sup>1016</sup> ifade edilmektedir. İctihad devrinde müctehîd imâmların yetiştirmiş olduğu talebeler de sonraki süreçte hem mezhebleşmeyi hızlandırmış hem de taklîdin yaygınlaşmasına etki etmiştir. Zira bu talebeler imâmlarının fikhî birikimlerini, metod ve hükümlerini tedvîn etmişlerdir. Nihâyet insanlar arasında bu görüş ve hükümleri benimseyip onunla amel etmeye başlayanlar olmuş, bu da mezhebleşme ve taklîd döneminin başlamasında önemli bir rol oynamıştır.<sup>1017</sup>

İmâmları ta'zimde aşırıya gitmek de fikri donukluğun nedenlerindedir. Sâlihler aşırı ta'zimde bulunmak, ümmetlere isâbet eden belanın en büyüklerindedir. Maalesef bu belâ, bu ümmete de isâbet etmiştir. Binaenaleyh taklîd asrından bile evvel, bazı imâmlar için taassub oluşmuş ve onların her dediğine tâbi olunmuştur. Örneğin İmâm Şâfiî'nin hocası Mâlik'e, bazı meselelerde muhâlefeti olunca Mısır ve Endülüs ehlinin İmâm Mâlik'e sıkı taassupları olmuştur. İmâmların kavillerini ta'zim, rüşt yaşına gelen her mükellefe bir mezhebe bağlanmayı zorunlu görmek, bağlanılan mezhebten çıkıp başka bir mezhebe bağlanmayı harâm görmek, eski ulemâmız, nassları bizden daha iyi bilir; onlar belki

---

<sup>1013</sup> Hudarî, age., s. 323; Karaman, *İslâm Hukûk Tarihi*, s. 24.

<sup>1014</sup> Şâtîbî, *İ'tisâm*, c. 2, ss. 345-348.

<sup>1015</sup> İbn Abdilber, *Câmiu'l-Beyân*, c. 2, s. 170.

<sup>1016</sup> Hassan, age., s. 55.

<sup>1017</sup> Hudarî, age., s. 322.

bizim muttalî olamadığımız şeye muttalî olmuştur; nass belki mensûhtur veya zâhirî murad edilmemiştir gerekçeleri ile illetlendirmek zemmedilen aşırılıklardandır.<sup>1018</sup>

Bazı ulemanın, tüm müctehîdlerin isâbet ettiğini ve müctehîd âlimlerin görüşlerinden birine göre ibâdet etmenin câiz olduğunu söylemeleri de fikrî donukluğun sebeplerdendir. Zira bunun anlamı söylenmedik hiçbir şey yoktur, dolayısıyla eskiye tâbi olmak gerekir teslimiyetçiliğinden başka bir şey değildir. Diğer bir ifade ile hazır hükümlerin çoğalmasındır.

Irak Medresesi ve Re'y taraftarlarının kazuistik bir metod benimsemiş olması, olabilecek olaylar için hüküm hazırlamaları bir fıkıh serveti oluşturmuştur. Fakat sonraki nesil fikir üretme yerine mevcut serveti tüketmekle meşgul olmuştur.<sup>1019</sup> Sahâbe ve tâbiûn, farazî ve gerçekleşmesi muhâl olan meselelerle iştiğalden kaçınmışken mezheb imâmları ve fukahâ, takdîri fıkıhla iştiğalden kaçınmamıştır. Fukahâ ise taklîd asrında bu tür meselelerle iştiğale boğulmuş ve ihtiyâç duyulan amelî ahkâmında ve zamanın maslahatlarında fıkıhtan uzaklaşmışlardır.<sup>1020</sup>

Bu metodla hangi olaylar karşısında hangi fıkıh kuralının uygulanacağı ve ne gibi sonuçlar doğuracağı önceden bilinir olduğundan hükümlerde belirlilik ve kesinlik sağlanmış olması ve farazî meseleler üzerinde alternatif yorumlar geliştirilmesi ile ilim taliplerine fıkıh eğ mantığı kazandırmaları yönleriyle faydalı olmuştur; fakat sonraki fukahânın içtihadî hüküm üretmesine mâni olmak gibi olumsuz bir netice de doğurmuştur.<sup>1021</sup> Ayrıca kazuistik metodun bir mahzûru şudur: Zaman içinde şartların değişmesi ile hem bu tür önceden hazırlanmış hükümler, hem de genel ilkeler uygulanamaz hale gelebilmekte; hukuk sistemi tıkanabilmektedir. Dolayısıyla, kânûnla tanınan yetki kötüye kullanılmasın diye en ince ayrıntısına kadar düşünülerek yapılan düzenlemelerin eskiyip işlemez hale gelmesiyle, hukukî boşluğun doğması gibi baştan istenmeyen bir durum, bir başka şekilde ortaya çıkmış olmaktadır.<sup>1022</sup>

---

<sup>1018</sup> Eşkar, *age.*, s. 119, 147.

<sup>1019</sup> Ebû Zehrâ, *Mevsûatu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Mısır 1387, c. 1, s. 64.

<sup>1020</sup> Zerkâ, *Medhal*, c. 1, s. 186.

<sup>1021</sup> Ebû Zehrâ, *Mevsûatu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, c. 1, s. 64.

<sup>1022</sup> Yakup Mahmudoğlu, "İslâm Hukûkunun Kazuistik Yapısı Üzerine", Süleyman Demirel Üniversitesi Hukûk Fakültesi Dergisi, Cilt 2, Sayı1, Yıl 2012, s. 139.

Medrese vakıfları ve tadrîs şartlarına bağlı menfaatler de fikrî donukluğa ve taklîde neden olmuştur. Bazı idâreci ve zenginler, yaptırdıkları medreselerde muayyen bir mezhebe bağlı âlimlerin ders vermesini, tesis ettikleri vakıflardan yine bu vasfı taşıyan hocaların istifâde etmelerini şart koşmuşlardır. Pek çok âlim bu imkânı kaçırmamak için ictihâddan ve fikir beyânından çekinmiş, taklidle yetinmiş ve Kitap ve Sünnet ilimleriyle iştiğalden uzaklaşmıştır.<sup>1023</sup>

Ebû Zer'â şeyhi Bulkînî'ye: "Takiyuddin Subkî'nin suçu neydi de ictihâddan el çekti diye sormuş; Bulkînî susunca: Ebû Zer'a, bence ictihâddan imtinâ etmesi, bu vazifelere ancak dört mezheb fukahâsından birinin getirilmesi nedeniyledir. Kim ki bunun dışına çıktı, bu vazifeye getirilemez, kazâ velâyeti ona yasaklanır, insanlar onun fetvâlarından uzak durur ve ona bit'atçılık nispet edilir deyince Bulkînî gülererek muvâfakat etmiştir."<sup>1024</sup> Şa'rânî der ki: "Nahivci Muhammed Dehhân Hanbelî mezhebinden idi. Şâfiî mezhebine geçiş yaptı. Daha sonra halîfe ondan oğluna nahiv öğretmesini isteyince Hanefîliğe geçti. Nizâmiye medresesindeki nahivci boş kadroda görev almak için konulan Şâfiî olma şartı nedeniyle Şâfiîliğe geçti. Orada fikhî ve nahvî ondan daha iyi bilen yoktu."<sup>1025</sup>

#### 4. 2. 4. 2. Fikrî Donukluğun ve Mezhebî Taklîdin Neticeleri/Etkileri

Taklîd ve fikrî donukluk, ictihâd ilimleriyle meşguliyetin terk edilmesi sonucunu doğurmuştur. Halbuki önceki müctehîdler, ictihâd ilimleriyle meşgul oluyor, Arapça, Kur'ân ve Sünneti öğreniyorlar, selevin ilmîni alıyorlar, asırlarındaki vakiât ve nevâzili öğrenmek için çaba harcıyorlardı. Böylece ufukları genişliyor, melekeleri güçleniyor ve kendisiyle yol bulunan deniz feneri oluyorlardı.

Fakat taklîd dönemindeki ilim öğrencileri, ictihâd ilimlerini terk edip kendilerini, adamların kelâmına ve kitaplarına hasredince akılları yaşatan, kalpleri aydınlatan akan nehir kurumuştur. İlim azalıp taklîd çoğalınca mukallidlerin çoğu ictihâd kapısını kapatmaya çağırmıştır. Onların bu çağrısının sebebi, ehil olmayan

---

<sup>1023</sup> Şa'rânî, *Mizân*, c. 1, s. 32; Eşkar, *Târihu'l-Fikhi'l-İslâmî*, s. 159; Ebû'l-Kâsım Şihâbuddin Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267), *Muhtasaru Kitâbu'l-Müemmil*, *Mecmûatu'r-Rasâil el-Münîriyye*, Kâhire: İdâratu't-Tıbâa el-Münîriyye, ty., c. 3, s. 31.

<sup>1024</sup> Seyyid Sâbık (ö. 2000), *Fikhu's-Sünne*, Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1389, c. 1, ss. 13-14.

<sup>1025</sup> Şa'rânî, *Mizân*, c. 1, s. 37; Eşkar, age., s. 160.

birçok câhilin ictihâd iddiasında olmalarıydı. Şüphesiz câhil-cühelânın ictihâd iddiasında bulunmalarının kötü ve tehlikeli sonuçları vardı; fakat bir hatâ başka bir hatâ ile tedâvî edilemezdi. Gerçek tedâvî, ictihâd ilimlerini ihyâ etmekle olmalıydı.<sup>1026</sup>

Bu dönem itibâriyle mutlak ictihâd dönemi sona ermiştir. Zira her mezhebin mensupları, sadece kendi imâmlarına bağlanmış ve ictihâdlarını kendi mezheb sınırları içerisinde gerçekleştirmişlerdir. Bir mezhebe tâbi olanlar, kendi imâmlarını savunmak veya yüceltmek için onlar için menâkıb kitapları yazma gayretine girişmişlerdir. Bunun yanında fakîhler, mensûbu olduğu mezhebin kitaplarıyla meşgul olarak o imâmının tedvîn etmiş olduğu hükümleri, ortaya koyduğu metod ve usûlü öğrenmeye çalışmıştır.<sup>1027</sup>

İslâm ülkeleri tarihinde ilk defa küçük devletlere bölününce bu parçalanma, İslâmı zayıf düşürmüştür. Bu devletler birbirlerine saldırmaya ve İslâm ülkeleri devamlı devlet değiştirmeye başlamıştır. Nihâyetinde Moğollar ve haçlı seferleri İslâm âlemini talan etmiş; ortaya çıkan kargaşa ictimâî ve ilmî hayatı zedelemiş, fukahâ ictihâdın tüm renklerini terk ederek ictihâd kapısı kapatılmış, tek bir müctehîde bağlı olmak esas alınmış, mezheb münâkaşaları artmış, kendi imâmını haklı muhâlifî haksız çıkarma derdiyle hilâfiyata ait eserler yazılmaya ve kendilerinden önceki fukahânın kitapları ihtisâr edilmeye başlanmıştır. İhtisârda öyle bir yarış etmişlerdir ki, ihtisârları çözüme ve manasını anlamak için çok gayret ve uzun zaman harcamaya ihtiyâç duyan bir muamma gibi olmuştur.

Bazı tercîh erbâbı ise kaviller arasını temyîz ve onların güçlüsü ile zayıfını ayırt ederek kaviller arasından sağlam görüşü bulmaya çalışıyordu. Diğer taraftan bu dönemde ictihâd ruhu tamamen sönmemiştir. Mutlak ictihâd olmamakla beraber her mezheb içerisinde bağlandıkları mezhebin hududunda ictihâd eden bazı fıkıhçılar da yetişmiştir. Bunlardan bazıları yeni karşılaşılan ve hükmü olmayan meselelerde kendi mezhebinin metod ve usûlüne bağlı kalarak ictihâdlarda bulunmuşlardır. Bu müctehîdlere, ashâb-ı tahrîc denilmiştir.<sup>1028</sup>

---

<sup>1026</sup> Eşkar, *age.*, s. 167.

<sup>1027</sup> Hudarî, *age.*, s. 320.

<sup>1028</sup> Hudarî, *age.*, s. 325; Keskiöğlü, *Fıkıh Târîhi*, ss. 165-166; Eşkar, *Târîhu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, s. 119.



Abbâsîler döneminde halku'l-Kur'ân meselesinde işkencelere maruz kalan ehli hadîs, bu süreçten kurtulunca bu meselede Mu'tezîleye meyleden kadıların çoğu Hanefî olduğu için Hanefîlere karşı şiddetli bir aksü'l-amel göstermişlerdir. Ayrıca Kadılar önceleri müctehîdler arasından seçilirken Ebû Yûsuf'tan sonra mezheb eksenli seçilmeye başlanmıştır. Bu ilk sebeplere ilerde başka sebepler de eklenecek ve zamanla kuvvetlenen taassup, diğer mezheblerin kitaplarını okumayı yasaklamaya, mezhebler arasında savaflara, Hz. İsa nüzûl ettiğinde tâbi olacağı mezhebin münakaşasına<sup>1029</sup> varacak ve bu durum ictihâd hareketini zedeleyecektir.

Taklîd devrinde zaman geçtikçe taklîd artmış ve Müslümanlar ilmin nûrundan uzaklaşmıştır. Mezheb mukallidlerinden çoğu, uydukları imâmın kitaplarına bakmayı terk etmiş bakışlarını mezhebin müteahhir âlimlerine hasretmiştir. Örneğin bu dönemde Endülüs'te ilmin yok oluşundan şöyle bahsedilir: "İlimler, bazı insanlar dışında geri kalanında öldü. Asırlar, ilmin ölmesi ve cehlin ortaya çıkması ile devâm etti. Halef, selef tâbi oluyordu; hatta durum öyle bir hâl aldı ki, İmâm Mâlik'in ve ashâbının görüşlerine bakılmaz oldu. Bu meselede, mesela Kurtuba ehli, Talamanca ehli, Taledo ehli şöyle dedi, denilirdi. Çocuk akıl bâliğ olup onu kendi yollarına koyunca ona Allah'ın kitabını öğretirler; sonra edep, sonra Muvatta, sonra Müdevvene, sonra İbn Attâr'ın vesâikini naklederlerdi. En son da İbn Sehl'in ahkâmıyla bitirirlerdi. Sonra o çocuğa denirdi ki, Taledolu falan kişi dedi ki, Madridli falan kişi dedi ki, İbn Muğs dedi ki: zaman ileriye doğru ilerlediği hâlde insanların yüzleri geriye dönüktü. Eğer Allah, ilim diyârlarındaki tefrika içindeki gruplara nimet vermeseydi, din neredeyse ölecekti."<sup>1030</sup>

Hacvî der ki: "Halîl'in zamanından günümüze akılların durgunluğu arttı, gayretler durgunlaştı, furûdaki azaltma ve çoğaltmanın çokluğundan (ihtisâr ve şerh) fikirler uyuştu ve bulanıklaştı, insanlar sadece Halîl'in muhtasarı ve şerhleri ile yetindiler. Nâsır el-Lekkânî dedi ki: "biz sadece Haliliyyûnuz; o sapıttı ise biz de sapıttık". Ahmed es-Sûdânî der ki: "Mısır, Haliliyyûn muhitine dönüştü; Mâlikî değil." Hacvî, sonra şöyle devam eder: Halîl zamanından günümüze fıkıh, güçlü

---

<sup>1029</sup> Karaman, *İctihad*, s. 163.

<sup>1030</sup> Hacvî, *age.*, c. 2, s. 177.

olanın çözülmesi ve zaafın artması şeklinde yok oluş hariç bunama evresine doğru gelişmiştir.”<sup>1031</sup>

Şâtibi, taklîd sebebiyle bir müctehîdin düştüğü sıkıntıyı şöyle anlatır: “Bakî b. Muhled, Meşrikten gelerek Endülüse girdiği zaman mukallitlerle karşılaştı. Onlar onu tek başına bıraktı. Çünkü onlara, onların yanında bulunmayan bir ilim getirmişti. Çünkü o, Meşrik’te İmâm Ahmed’le karşılaşmış ve ondan İslâm’da daha önce kimsenin tasnîf etmediği Musannefi almıştı. Bu mukallidler İmâm Mâlik’in mezhebinde sağırлаştıklarından onun dışındaki her şeyi inkâr ediyorlardı.”<sup>1032</sup>

Fıkhın bu durumu, sadece Mâliki mezhebinin yayıldığı diyarlarda değil, tüm İslâm beldeleri için geçerliydi. Şâfiî fukahâsının mütekaddimûnun inâyetleri, öncelikle İmâm Şâfiî’nin eserlerine sonra da O’nun kitaplarının tarzında olan Müzenî’nin muhtasarına idi. Fakat taklid devrinde Şâfiî Fukahâsı, mütekaddimûn ulemânın kitaplarını terk edip şeyhân Ebû İshâk eş-Şîrâzî ve Ebû Hâmid el-Ğazzâlî’nin kitaplarına ilgi göstermeye başladılar. İnsanlar bu iki müellifin eserleri üzerine eğildi ve mutaassıpları çoğaldı; metinleri Kur’ân ve Sünnet metinleri gibi görüldü.<sup>1033</sup> Şâfiî fukahâsı, bu iki metin dışına çıkmıyor; bu metinlere Şâfiî mezhebi imâmlarından birinin hilâf görüşü bildirilse ona dönüp bakmıyorlardı.

Vakit geçtikçe fukahâ, sağlam ilmi kitaplardan uzaklaşmış ve Şâfiî fukahâsının müteahhirûnu, Muhtasaru Ebi’s-Şucâ gibi kitaplara ilgi göstermeye başlamıştır. Bu kitap, Şâfiî fıkhında çok özet bir muhtasardır ki, lafızları halle ihtiyâç duymuştur. Şîrbînî bunu, ‘el-iknâ fî halli elfâzi ebi’s-Şucâ’ adıyla şerhetmiştir. Sonra Şîbrâvî gelmiş ve Şîrbînî’nin şerhine hâşiye koymuştur.<sup>1034</sup>

İmâm Gazzâlî, ictihâd ve fetvânın kabulü için iyi niyet ve ahlâkı da şart koştuğundan sonra ictihâdın sıhhati için şart olan ilimlerin asgari miktarlarını şöyle tespit etmiştir: “Allah’ın kitabı temeldir, onu bilmek gereklidir; ancak bundan iki hususu tahfif edelim: Kitabın hepsini bilmek şart değildir. 500 civarında olan ahkâm âyetlerini bilmek kâfidir. Âyetleri bilmek de şart değildir. İhtiyâç duyulduğunda âyetlerin yerlerini bulabilecek durumda olmak kâfidir. İkincisi, ahkâm ile alakalı

---

<sup>1031</sup> Hacvî, age., c. 2, s. 245.

<sup>1032</sup> Şâtibî, *İ’tisâm*, c. 2, s. 348.

<sup>1033</sup> Ebû Şâme, age., c. 3, s. 35.

<sup>1034</sup> Eşkar, *Târihu’l-Fıkhî’l-İslâmî*, s. 118.

sünneti bilmek gereklidir. Bundan da iki tahfîf vardır: Mev'ıza, âhîret hükümleri vb. bilmek şart değildir. Ahkâma müteallik hadîslerin toplandığı sahîh bir kitabın elde bulunması ve ihtiyâç duyduğunda hadîslerin bulunabilmesi kâfîdir. Üçüncüsü, icmâ da bilinmelidir. Ancak bütün icmâ yerlerini bilmek şart değildir. Dördüncüsü, Arapçada Kitap ve Sünnet ile alakalı kelimeler ile hitâbı anlayacak kadar kavâidi bilmek yeterlidir. Bütün bunlar dînîn tümü üzerinde ictihâd eden mutlak müctehîd içindir.<sup>1035</sup> Karâfi de Gazzâlî'nin tahdidlerini aynen tekrarlamıştır.<sup>1036</sup> Bu ifade edilenleri, ilmi donukluk ve taklîdden uzaklaşıp ictihâd faaliyetini yeniden canlandırmak amacı olarak görmek mümkündür. Bu bağlamda bir başka görüş de İbn Hazm, Gazzâlî, İbnu's-Subkî, İbnu'l-Kayyim, Karâfi, İzzuddin b. Abdisselam, Âmidî, İbn Humâm gibi ulemanın ictihâdda tecezzinin câiz olduğunu<sup>1037</sup> beyân etmeleridir.

Fakat taklîd döneminde mukallidler, taklîd ilmiğinden çıkmaya çalışanlara ve ictihâdla meşgul olanlara şiddetli bir muhâlefet göstermiştir. Mukallidler, ümmeti kurtarmak isteyenleri yeni bir mezheb kurmak istiyor, yeni bid'at ehli, icmâya muhâlefet ediyor gibi birçok töhmete maruz bırakmışlardır. Örneğin İbn Teymiye hapsedilmiş ve hapiste ölmüştür; öğrencisi İbn Kayyim el- Cevziyye de hocası ile bir süre hapsedilmiştir. Şevkânî de yöneticinin yanında kötülenmiş ve çeşitli sıkıntılara maruz kalmıştır. 13. hicri asrın başlarında Cemâluddin el-Kâsimî, ictihâd yapıyor iddiası ile kendisi için oluşturulan özel bir mahkemede yargılanmış ve dinleyiciler önüne çıkarılmış; kitapları da teftîş edilip bir süre hacedilmiştir.<sup>1038</sup>

Fikrî donukluk ve mezhebi taassub ihtilâf, düşmanlık ve buğz gibi birlik ve beraberliği yok eden sonuçlar doğurmuştur. Müslümanların başına gelen en büyük musibetlerden biri grup, hizb ve mezheblere ayrılmaları; sevgi ve muhabbet mahalli olan kalplere, düşmanlık ve kinin girmesidir. Bu, Allah'ın Kitabından ve Rasûlullah'ın Sünnetinden yüz çevirmenin neticesidir. Halbûki Allah, ihtilâf edilen

---

<sup>1035</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, s. 342-343.

<sup>1036</sup> Şihâbuddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Karâfi, *Şerhu't-Tenkîhi'l-Fusûl fî İhtisâri'l-Mahsûl fî'l-usûl*, Beyrût: Dâru'l-fikr, 2004, s. 194.

<sup>1037</sup> Gazzâlî, *Mustasfâ*, s. 343; Subkî, *Cem'u'l-Cevâmî*, c. 2, s. 386; İbn Kayyim, *I'l'amu'l-Muvakkîn*, c. 4, s. 212, 216; Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, s. 194; Âmidî, *İhkâm*, c. 4, s. 143.

<sup>1038</sup> Muhammed Cemaluddin el-Kâsimî (1914), *Kavâidu't-Tahsîs min Funûni Mustalahi'l-Hadîs*, Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1425/2004, c. 1, s. 25; Karaman, *İslâm Hukûk Tarihi*, s. 127.

mevzuları, Allah'ın Kitabına ve Rasûlün Sünnetine arz etmeyi<sup>1039</sup> emretmişti; onlarsa mezheb adamlarının görüşlerine arz etmişlerdir.

Durum öyle bir hâl aldı ki, mukallidler, birbirine düşmanca duygular beslemeye ve kin gütmeye başladılar; farklı mezheb mensûbunun ardında namaz kılmayı terk ettiler. Hatta bazıları, başka mezhepten kadınlarla evlenmenin harâmlığına dair fetvâ verdiler. Bağdad'da Şâfiîlerle Hanbelîler, Merv ve İsfahan taraflarında Şâfiîlerle Hanefiler savaşımış, birbirlerinin mahalle ve meskenlerini tahrib etmiştir. İmâm Taberî, Ahmed b. Hanbel'in farklı görüşlerini bu mevzudaki eserine almadığı için Hanbelîlerce evi taşlanmış, vefat ettiği zaman ancak gece evine defnedilebilmiştir.<sup>1040</sup>

Muhammed Reşid Rıza, İbn Kudâme'nin Muğnî'ine yazdığı mukaddimede der ki: Mezheb mutaassıpları, mezhebin rahmet olmasından yüz çevirdiler. Her biri, bir mezhebi taklit etmenin zorunlu olduğunda ısrâr ettiler. Bir mezhebe mensûb olanın, onda maslahatlarına olan bir ihtiyâç olsa bile başka bir mezhebi taklîd etmesini harâm saydılar. Hanefî ve Şâfiîler mescitleri ayırmışlar, Hanefiler Şâfiileri zimmî gibi görmüş, bir Hanefinin Şâfiî ile evlenmesinin câiz olup olmadığını tartışmışlardır. Bazı Hanefiler, Şâfiîlerin imanlarında şüphe olduğu gerekçesiyle Hanefî ile Şâfiînin evlenmesinin câiz olmadığını söylemişlerdir. Çünkü Şâfiîler imânda istisnâyı câiz görmektedirler. (İnşaallah ben mü'minim) Bu cümle, imanlarında yakîn olmadığını delîldir. İmânda yakîn olmalıdır.<sup>1041</sup>

Hanefîlerden çoğu, Şâfiî bir imâmın ardında namaz kılan bir Hanefinin namazının bâtil olduğunu söylemişlerdir. İbn Humâm der ki: "Ebû'l-Yusr, dedi ki: Hanefî'nin Şâfiîye iktidâsı câiz değildir. Mekhûl en-Nesefî kitabında rivâyet etmiştir ki, rükû'a eğilirken ve kalkarken elleri kaldırmak namazı bozar; çünkü amelî kesirdir. Kâdi Hân gibi bazıları ise Şâfiî bir imâma uymanın cevâzını onun mutaassıb olmaması, imanında şüphe olmaması ve ihtilâf yerlerinde ihtiyâtlı olması ile

---

<sup>1039</sup> 4/Nisa, 59.

<sup>1040</sup> İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihâye*, c. 11, s. 146; Şihâbuddin Eyyûb Yâkût el-Hamevî (ö. 626), *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrût: Dâru Saade, 1995, c. 1, s. 273; Karaman, *İslâm Hukûk Tarihi*, s. 126; Eşkar, age., s. 172; Seyyid Sâbık, age., c. 1, s. 14.

<sup>1041</sup> Ebû'n-Nasr Abdulcelîl İsa, *Ma la Yecûzu Fîhi el-Hilâfu*, Kuveyt: Dâru'l-Beyân, 1389/1969, ss. 134-135; Ebu'l-Fidâ Zeybuddin Kasım b. Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, (Thk. Muhammed Hayr, Ramazan Yûsuf), Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1992, c. 2, s. 60; Şemsuddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, (ö. 748), *Mizânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife 1382/1963, c. 4, s. 51.

kayıtlamıştır.”<sup>1042</sup> Benzer ifadeleri, Babertî de Hidâye üzerine yapılan Şerhu'l-Înâye’de söylemiştir.<sup>1043</sup>

Bazı Şâfiîler de Hanefî bir imâma uyararak kılınan namazın geçersiz olduğuna dair fetvâ vermişlerdir. Nevevî der ki: “Hanefinin bir Şâfiî’ye uyması veya aksinin olması durumunda ihtilâf ortaya çıkmıştır. Bunda umûmu belvâ vardır. İmâm, Hanefî abdesti alsa ve Şâfiî biri ona uysa namazın sıhhatinde üç görüş ortaya konmuştur: Ebû İshâk el-İsferâyînî, niyet edip etmediğine bakmaksızın iktidânın sahîh olmadığını söyler. Çünkü niyet etmiş olsa bile, o niyeti farz görmemektedir. Hanefî, kadına dokunsa, tuma’nineyi terk etse, Kaffâl’a göre Şâfiînin iktidası sahîh olur; fakat Cumhûra göre sahîh olmaz.<sup>1044</sup> Şevkânî, Zeydîlerin namazın sonunda ellerini kaldırarak dua eden bir şahsın küfrüne hükmettiklerini zikretmiştir. Şevkânî, asrında Yemen’de sünîliğin kötü bir lakap olduğunu söyler. Çünkü sünîlik, Muaviye’ye dost olup Hz. Ali’ye düşmanlık etmek olarak zihinlere yerleşmiştir.<sup>1045</sup>

Yakût el-Hamevî İsfehan hakkında konuşurken der ki: Şâfiîler ve Hanefîler arasındaki şiddetli fitneler ve taassup nedeni ile iki grup arasındaki harpler yüzünden her tarafı harabeye dönüştü. Yağmalar yapıyorlar, yakıp yıkıyorlardı.<sup>1046</sup> Rey şehrinde (617) gördüğü yıkımı da şöyle anlatır: Şehirde Şâfiîler; Hanefîler ve Şia vardı. Şia ve sünnet ehli arasında asabiyet ortaya çıktı; uzun süre savaştılar, neticede Hanefî ve Şâfiîler onlara galip geldi. Bilinen hiçbir Şia kalmayınca de Hanefîler ve Şâfiîler arasında asabiyet baş gösterdi. Aralarında savaşlar oldu; sayılarının azlığına rağmen hepsinde Şâfiîler galip geldi. Hanefî olan Rustak’lılar silahlarına kuşanarak mezhebdaşlarına yardım için beldeye geldiler. Ama bu yardımlar da işe yaramadı; Hanefîler orada yok oldu. Böylece Rey şehrinde mezhebini gizleyenler dışında hiçbir Şia ve Hanefî kalmadı. Evlerinin tamamını yerin altına yapılmış buldum. Evlerine giden patika yollar, gâyet karanlık ve zor idi. Böyle yapmasalardı orada kimse kalmayacaktı.<sup>1047</sup>

---

<sup>1042</sup> İbn Humâm, *Fethu'l-Kadir*, c. 1, ss. 311-312.

<sup>1043</sup> Bâbertî, *Înâye Şerhu'l-Hidâye*, c. 1, s. 310.

<sup>1044</sup> Mansûr b. Ebû Zekariyya Muhyiddin en-Nevevî, (ö. 676), *el-Mecmû Şerhu'l-Mühezzeb*, Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts., c. 1, ss. 257-259; c. 4, ss. 174-175.

<sup>1045</sup> Eşkar, age., s. 176.

<sup>1046</sup> Hamevî, age., c. 1, s. 273.

<sup>1047</sup> Hamevî, age., c. 4, ss. 355-356.

İbn Arabî şöyle der: “Şeyhimiz Ebû Bekr el-Fihri, rükû esnasında ve rükûdan başını kaldırırken ellerini kaldırırdı; bu Mâlik’in ve Şâfiî’nin mezhebidir. Fihri, namazda belirtildiği şekilde ellerini kaldırıncaya, Ebû Semne, bu meşriklı mescidimize nasıl girdi? Onu öldürün ve denize atın! Dedi. Bu sözleri duyunca kalbim göğüs kafesimden uçtu. Dedim ki, subhanallah, bu kişi zamanın fakîhidir. Niye ellerini kaldırdı? Dediler. Rasûlullah böyle yapardı, dedim. O, namazını bitirene kadar onları susturmak ve sakinleştirmek için uğraştım.”<sup>1048</sup>

Taklid ve donukluk dönemiyle ilgili son olarak haçlı seferlerinin ve Moğol istilâsının fikhî müdevvenata yaptığı olumlu katkıya değinmek istiyoruz. Hicrî 4. asrın sonlarından itibaren yaklaşık iki asra yakın İslâm âlemini meşgul eden, siyâsî ve sosyal birtakım huzursuzluklara sebep olan haçlı seferleriyle, doğu ve batı medeniyeti karşılaşma zemini bulmuş; fikirler, dinler, örf ve âdetler etkileşime geçmiştir. Diğer taraftan Moğol istilasına maruz kalan İslâm âleminde Sûriye, Mısır ve Fas gibi güvenli bölgelere göçler başlamıştır. Yaşanan göçler neticesinde farklı milletlerin kültürleri, gelenekleri, âdetleri birbiriyle iç içe geçmiştir.<sup>1049</sup>

İslâm dünyasının doğudan Moğol, kuzey batıdan ise Haçlı istilâsına uğradığı bir sırada kurulan Memlûkler Devleti, ülkesini terk etmek zorunda kalan pek çok âlimin sığındığı yer olmuştu. Böylelikle Kahire ve Dımaşk, İslâm dünyasının en önemli iki ilim merkezi haline gelmiş<sup>1050</sup> ve bazı fukâha öncekilerin metodu üzere yürüyerek fıkıh müdevvanatının en büyüklerinden sayılan mecmûalar tedvîn etmiştir. Bunlar öncekiler gibi selevin ve mezheb ashabının kavillerini, delîllerini, delîllerin zayıf ve kavî olanını ve râcih olan kavli zikretmişlerdir. Bu müdevvenattan günümüze ulaşanların en meşhûrları İbn Hazm’ın Muhallâ’sı, İbn Kudâme’nin Muğni’si, Nevevî’nin Mecmûu ve İbn Teymiye’nin kitapları ve fetvâlarıdır.<sup>1051</sup>

---

<sup>1048</sup> Şâtibî, *İ’tisâm*, c. 1, s. 113.

<sup>1049</sup> Enver Arpa, *İbn Teymiyye’nin Kur’ân Anlayışı*, Ankara: Fecr Yayınları, 2002, s. 53; Ebû Zehrâ, *İmam İbn-i Teymiyye*, s. 148.

<sup>1050</sup> İsmail Yiğit, “Memlûkler”, Ankara: DİA., 2004, c. 29, s. 94.

<sup>1051</sup> Eşkar, age., s. 127.

#### 4. 2. 5. GÜNÜMÜZ TEŞRÎİNDE PSİKO-SOSYAL GERÇEKLİK

Bu dönem sanayi devriminin gerçekleştiği h. 12, m. 18. asrın 2. asrından başlayıp günümüze kadar uzanmaktadır.

Müslümanlar karşısında geriye düşmüş olan Avrupa, m.15 ve 16. yüzyıllarda; ticâret, haclı seferleri, coğrafi keşifler ve Endülüs Emevîlerinin Avrupa'ya taşıdığı kültürden elde ettiği birikimin etkisiyle Müslüman, Eski Roma ve Yunan Eserlerini inceleyerek sanat, bilim, felsefe ve mimarlıkta eski ile bağın tekrar kurulduğu, deneysel düşüncenin canlandığı, insan yaşamı üzerine yoğunlaşıldığı, matbaa sayesinde bilginin geniş kitlelerle paylaşımının arttığı ve kökten değişimlerin yaşandığı rönesansı yaşamıştır. Rönesans neticesinde eğitimde gelişme sağlanmış, skolastik görüş yıkılmış, kâğıt ve matbaanın kullanılmasıyla insanların bilgiye ulaşması kolaylaşmış, din adamları ve kilisenin halk üzerindeki etkisi azalmış, ekonomik alanda yeni uygulamalar çıkmıştır. Reform hareketleri hızlanmıştır ve bu gelişmelerin sonucunda da sanayi devrimi yaşanarak Avrupa zenginleşmiş, dünyanın hâkimi olmaya başlamış, Osmanlı imparatorluğunu çökertmiş ve Osmanlının hâkimiyeti altındaki coğrafyada milliyetçilik akımlarının da etkisiyle onlarca devlet kurulmuş ve Avrupa buraları işgal ederek sömürgeler oluşturmuştur. İslam coğrafyasındaki daha öncesinden de taklîde saplanmış ve duraklama yaşayan zihinler, bu süreçlerden sonra genel olarak fiziken de işgale uğradığı için yön veren değil yönlendirilen olmuştur.

Sanayi devrine kadar meseleler birbirine yakın ve benzer olduğu için, mevcut kaynak ve yöntemlerle meseleler çözülmüyordu. Fakat sanayi devrimi sonrası sosyal hayattaki ilişkiler ile problemlerin boyutu değişmiş, sosyal ve siyâsî yaşamda daha önce hiç görülmemiş yepyeni mesele ve sorunlar ortaya çıkmıştır. Örneğin kadın evden dışarıya çıkmış, çeşitli iş kollarında erkekle yarışır hâle gelmiştir. Okuma-yazma oranı büyük ölçüde artmış, ilim seviyesi yükselmiştir. Teknolojik gelişmelerle iletişim, ulaşım, insanları eğitime ve yönlendirme daha kolay hâle gelmiştir. Ekonomide kitlesel üretim tarzı gelişmiş, fabrikalaşma, bankacılık ve sigorta hayata egemen olmuş, işçi sınıfı doğmuş, işçi-işveren sisteminin yapısı değişmiştir. İktisâdî kuruluşlar zuhur etmiş, üretilen malların mevsimleri değiştiği gibi geçmişte örneğin zirâî olarak itibar gören bazı ürünler ticârî ürüne dönüşmüştür. Finans sistemi, borsa,

sigorta ve bankacılık yapıları doğmuştur. Tıp ve sağlık alanında pek çok gelişme ve değişim ortaya çıkmıştır. Kitle imha silahları icat edilmiş, çevre sorunları doğmuştur.<sup>1052</sup>

Geçmişte, ehl-i hal ve'l-akdin meşrû yönetimin temeli olup olamayacağı sorgulanırken gelinen noktada genel seçimlerin ve devrimin meşrû yönetimin temeli olup olamayacağı tartışılır hâle gelmiştir. Eskiden yöneticinin yetkilerinin bir kısmını başkalarına devretmesi tartışılmışken günümüzde yöneticinin tüm siyâsî erki tek elde toplamasının meşrû olup olmadığı tartışılmaktadır. Bir zamanlar yönetici olmanın şartları tartışılmışken şimdi ise nasıl bir yönetim anlayışına sahip olunması gerektiği araştırılmaktadır. Vaktiyle yöneticilerin fiyat belirleyip belirleyemeyeceği tartışılmışken bugün ise devletin yapacağı iktisâdî plan ve programlarla insanların serbest iktisâdî faaliyetlerini ne kadar yönlendirip kontrol edebileceği tartışılmaktadır. Vaktiyle asıl soru, dâru'l-İslâm ile dâru'l-harbin sınırlarının nasıl belirleneceği iken bugün ise diğerlerine ait olan ulusal egemenlik sınırlarını ihlâl etmenin câiz olup olmadığı sorgulanmaktadır. Geçmişte fen, sanat, sanayi ve benzeri alanlarda eğitim yapmanın farz-ı ayn mı yoksa farz-ı kifâye mi olduğu tartışılırken günümüzde ise insanların manevî ve ahlâkî erdemlerini tehdit etmeye başlayan çağın endüstriyel ekonomik yapısına entegre olmanın câiz olup olmadığı sorgulanmaktadır.<sup>1053</sup>

Bu asırda üzüntüye sevk eden şeyler olduğu gibi sevince sevk eden şeyler de gerçekleşmiştir. Zira İslâm fihkî hükmetmekten uzaklaşmış ve yerine vad'î kânûnlar gelmiştir. Şer'î mahkemeleri ilğa edilmiş, yerine nizâmî ve medenî mahkemeler kurulmuştur. Şer'î mahkemeler sadece ahvâlu'ş-şahsiyye mevzûlarına bakar hâle gelmiştir. Bu yüzyılın sevindirici yanı ise fikhî ana kitaplar, sünnet kitapları ve şerhleri basılmaya başlanmıştır. Bireysel ve kurumsal faaliyetlerle şerîatin fikhîni ihyâ etmek için muhaddisler, fukahâ ve araştırmacılar tarafından yapılan çalışmalar, fikhî te'lifât, fikhî ansiklopedileri, fikhî kongreleri, fikhî nazariyeler, akademiler,

---

<sup>1052</sup> Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, ss. 167.

<sup>1053</sup> Şebusterî, age., s. 98.



kongreler, enstitüler, fakülteler, tezler, makaleler, konferanslar, sempozyumlar ve paneller bu yüzyılın ürünleri olup fıkha hizmet etmektedirler.<sup>1054</sup>

#### 4. 2. 5. 1. Kânûnlaştırma Çalışmaları

Kânûnlaştırma çalışmalarındaki psiko-sosyal gerçekliği görebilmek adına hem buna iten sebepleri ve kânûnlaştırmada izlenen metodları birkaç örnek ekseninde beyân etmek hem de kanunlaştırmanın fayda ve zararlarından bahsetmek istiyoruz.

Osmanlı'nın, Avrupa devletlerinden etkilenmesi sebebiyle, Türkiye'de, h. 13., m. 19. asrın sonlarında vad'î kânûnlar çıkarılmaya başlanmış ve nizâmiye mahkemeleri inşâ edilmiştir. Fıkıh uzmanı olmadıkları için bu mahkemelerin yargıçlarının, ahkâmı fıkıh kitaplarından alabilme istitâatleri yoktu.<sup>1055</sup> Bu nedenle gerektiğinde kolayca müracaat ederek hüküm çıkarılabilmeleri için kânûnların formüle edilmesine lüzum duyulmuştur.

Bu nedenle Sultanlık irâdesi, adâlet bakanının riyâsetinde bir mecmua hazırlaması için meşhûr fukahâdan bir komisyon kurulmasını istemiş; oluşturulan komisyon da zamanın gerektirdiği maslahatlar için Hanefî mezhebinde tercîh edilen kavillerden bazısını alarak çalışmasını 1869-1876 târihleri arasında tamamlamıştır. Mecelle-i ahkâmı adliyye adı verilen bu çalışmanın maddeleri içinde ibâdet konuları bulunmamaktadır. Yargıçlar uygulamada, mecmûada hüküm bulunması hâlinde, başka kitaplarda bulunan farklı hükümlere iltifat etmeyecek; nass bulunmaması hâlinde ise fukahânın nasslarına mürâcaat edeceklerdir.<sup>1056</sup>

Bir başka kânûnlaştırma çalışması olan 1917 tarihli hukûk-ı âile kararnamesinde ise Osmanlı kânûn koyucu, evlilik ve talâk ahkâmını kânûnlaştırırken Hanefî fıkıh kitaplarıyla yetinmemiş ehl-i sünnetin dört mezhebine dayanmış ve bunlardan asra uygun olanı seçmiştir. Mısırlı kânûn koyucuları da ahvalu'ş-şahsiyye ile ilgili çeşitli meselelerde kânûn yaparken aynı yolu izlemişlerdir. Bu yol fukahâca telfik olarak adlandırılmıştır.<sup>1057</sup>

---

<sup>1054</sup> Eşkar, age., s. 186; Köse, İslâm Hukûkuna Giriş, ss. 221-227.

<sup>1055</sup> Eşkar, age., s. 192.

<sup>1056</sup> Şelebî, *Medhal*, s. 116; Zerkâ, *Medhal*, c. 1, s. 210-211; Eşkar, age., s. 194.

<sup>1057</sup> Şefîk Şahata, *İttihâcâtü't-Teşrîyye fî Kavânini'l-Bilâdi'l-Arabiyye*, Kâhire: Matbaatu'l-Âlemiyye, ty., s. 20, 82, 122, 123.

Mısırdaki ahvâlü's-sahsiyye, 1910 yılında Hanefî mezhebine göre çıkarılan şer'î mahkeme tertip kararnamesine göre idi. Fakat, Hanefî mezhebine dayanan bazı kazâî ahkâmın uygulanmasında zorluk çıkınca maslahatı gerçekleştirmek ve insanlara kolaylık sağlamak adına Hanefî mezhebi dışına çıkılarak 1915 yılında adâlet bakanlığının riyâsetinde ahvâlü's-sahsiyye kânûnu yapmak için şer'î ulemânın ve kânûn adamlarının önde gelenlerinden bir komisyon oluşturulmuştur. Bu komisyon, 1916 yılında dört mezhebe göre evlilik, boşanma ve bu ikisiyle ilgili meselelere ait bir kânûn taslağı hazırlamışsa da bazı ulemanın bu tasarıya karşı çıkması nedeniyle yürürlüğe girmemiştir.<sup>1058</sup>

Devletler eliyle yapılan bu tür kanunlaştırma çalışmalarının hâricinde bazı ulemâ tarafından da münferit olarak İslâm şeriatinin ahkâmını kânûnlaştırma çalışmaları yapılmıştır. Fakat devletlerden mecelle-i ahkâmı adliyyede olduğu gibi bu kânûnları benimseyen ve yargıçlara bunlara uymayı ilzâm eden emir çıkmadığından bu çalışmalar geçerli birer kânûn olamamış ve gayr-i resmi kânunlar olarak kalmışlardır.

Bu türden kânûn yapan ilk kişi Mısır'da Muhammed Kadrî Paşa (ö. 1888) olmuştur. Onun bu çalışması, Napolyon kânûnlarının Müslümanların boynundaki tahkîm tahrîkini emmeye yönelik olarak Mısır hükümetinin yetkilendirmesi ile olduğu düşüncesi uyandırmaktadır. Hükümet, Muhammed Kadrî paşayı insanların belli bir süre sekînete ulaşması için şer'î ahkâm kitâbı hazırlamakla sorumlu tutmuş, Muhammed Kadrî Paşa da Hanefî mezhebine dayanarak mecelle-i ahkâm-ı adliyye rehberliğinde bir ahkâm-ı şer'îyye hazırlamıştır.<sup>1059</sup>

Bunlar gibi resmî veya gayr-i resmî çabalarla yapılan kânûnlaştırma çalışmaları ile ilgili olarak lehte vealeyhte görüşler beyân edilmiştir. Buna göre kimilerine göre kânûnlaştırma faydalı bir amelîye iken kimilerine göre de ayıpları olan bir amelîyedir. Kânûnlaştırmanın faydaları ile ilgili şunlar söylenmiştir: Kânûnlaştırma, bir külliyyât içinde kânûn dallarından bir dalla alakalı kâideleri toplamak; sonra bu kâideleri bâblara ayırıp ilmî ve mantıkî bir esas üzere düzenlemek olduğundan bu sayede hem insanlar muâmelâtteki haklarını ve vazîfelerini öğrendiğinden tatbîkatta

---

<sup>1058</sup> Medkûr, Medhal, s. 106; Muhammed Mahmud Tantâvî, *Medhal*, Kâhire: Dârü'n-Nehdati'l-Arabî, 1398/1978, s. 224; Eşkar, age., ss. 196-197.

<sup>1059</sup> Eşkar, age., s. 197.

kolaylık sağlanacak hem de kadılar kendilerine arz olunan meselelere ve nizâlara kâidenin mucibine göre hükmedecektir.

Kânûnlaştırmanın zararları ile ilgili olarak ise şunlar söylenmiştir: Şer'î ahkâmın kânûnlaştırılması, insanlara ve yargıçlara, bir mezhebin tamamına, bir maddesine veya bir faslına bağlanmayı zorunlu kıldığı için, ahkâmı donuklaştıracak ve ictihâdı durduracaktır. Kânûnlaştırma, kânûnlaştırılan dışında kalan ahkâmı düşünmeye mâni olduğundan aynı zamanda ahkâmda bir kısıtlama türüdür. Diğer bir deyişle kânûnlaştırma, ulemayı Kitap ve Sünnet nassları arasında dar bir dairede yani sadece kânûn koyucunun koyduğu kâideler çerçevesinde hükümler hakkında düşünmeye sevk edecektir. Ayrıca kânûnlaştırma, şer'î nassları, kânûn yapmak için sırf mücerret târihi kaynaklara dönüştüreceğinden bu ya fukahâyı kânûn yapmaktan imtina eder hâle getirecek ya da kânûn yapıcıyı, kânûnları Allaha nispet etmeye zorlayacaktır.<sup>1060</sup>

Kânûnlaştırmanın başka zararları da sayılmıştır. Denilmiştir ki, kânûnlaştırma şer'î/dînî ve vad'î/yasal olmak üzere iki ayrı meşrûiyet ölçütü veya iki ayrı çıkış kapısının oluşması demektir. Yeri geldiğinde devletin kânûnu vardır, ona sığınılır; yeri geldiğinde ise zihindeki meşrûiyet devreye girer. Kânûnlaştırma faaliyetleri ile ibâdetler fıkhnın konuları içinde kalmış; muâmelât ise pozitif hukûkun içine alınmıştır. Böylelikle de bir başka ikilik oluşmuştur. Kânûnlaştırma çalışmalarının eleştirilebilecek yönlerinden biri de cezâ hukûkündeki dînî motifin azalması, af, sulh, örtme, gizlilik ve cezâlandırmanın genel amaçları tâlî bir konuma düşürülerek şekilci bir cezâ hukûku literatürü gelişmiştir.<sup>1061</sup>

Kânûnlaştırmayla ilgili bu tür olumsuz düşüncelerden dolayı Avrupa'da kânûn adamlarının önde gelenlerinden bir grup kânûnlaştırmaya harp açmıştır. Bunların başında Alman Savigny gelir. Savigny 1814 yılında, 'asrın, teşrî ve kazâya yönelimi' adında bir makale neşretmiş; makalede, kânûnlaştırmanın zararlarını ve kusurlarını açıklamıştır. Savigny'nin kânûnlaştırmaya yönelttiği esas eleştiri, kanûnun donukluğa sebep olmasıdır. Çünkü kanûn, toplumun ihtiyaçlarının ve maslahatlarının değişmesine bağlı olarak gelişmesi zor olan katı kalıplar sûretinde biçimlenmektedir.

---

<sup>1060</sup> Eşkar, age., ss. 201-202.

<sup>1061</sup> Bardakoğlu, *Müslümanlığımızla Yüzleşme*, ss. 314, 315-316.

Bu nedenle kanûnî kâideler, esnekliğini kaybetmekte ve katı bir tabiatla damgalanmaktadır.<sup>1062</sup>

Amerika ve İngiltere gibi bazı ülkeler, kânûnlarını tedvîn etmemişlerdir. Britanya'da hâkimler, örf ve önceki verilen emsâl hükümler üzerine hüküm vermektedirler<sup>1063</sup> İngiltere'de hukûkun tedvîn olunmamasının sebebi olarak, Britanya imparatorluğunu meydana getiren unsurların ve milletlerin çokluğu nedeniyle bilinen çeşitli âdet ve hukûk sistemlerinden oluşan geleneksel rûhun korunması düşüncesi gerekçe gösterilmiştir. Amerika'da da kânûn birliği yoktur. Her vilâyetin özel kânûnu bulunmaktadır. Bazı vilâyetlerinde ise çoğunluğu Fransa'dan alınmış olan tedvîn edilmiş yasalar bulunmaktadır.<sup>1064</sup>

#### 4. 2. 5. 2. Küresel Dünyada Hüküm Teşrî ve Fıkıh Öğretimi Nasıl Olmalıdır

Günümüz küresel dünyasında teşrî faâliyeti ve fıkıh eğitimi nasıl olmalıdır? sorusunun cevabı, nasıl bir dünyada yaşıyoruz? sorusu cevaplanarak verilmelidir. Günümüz dünyası, büyük bir köye dönüşmüştür. Edebiyat, sanat, hukûk, siyâset, ticâret ve spor gibi faaliyetler uluslararası arenada cereyan etmektedir. Tüm faaliyetler, güçlünün kuralları ile işlemektedir. Her bir birey isteyerek veya istemeyerek sanatsal etkinlikler, turizm, ticâret, spor müsâbakaları, ilticalar, savaşlar, iletişim vasıtaları, iş seyahatları gibi sebeplerle farklı kültürlerle etkileşim kurmakta ve bir dünya vatandaşı gibi yaşamaktadır. Böyle bir ortamda yerelliği ve geleneği savunmak ve yaşamak neredeyse imkânsız hale gelmiştir. Yazılı, görsel ve sosyal medya iletişimi insanları etkilemekte, önü alınmaz sosyal infiallere sebep olabilmektedir.

İletişim ve ulaşım teknolojilerinin hızla yaygınlaşması, milli devlet sınırlarının eskiye göre daha az önemli hale gelmesi sonucu bilim, sanat, hukûk, siyâset, kültür,

---

<sup>1062</sup> Muhammed Ali İmam, *Muhâdarât fî Nazariyyeti'l-Kânûn*, Kâhire: Matbaatu Nehda, 1953, s. 238; Tevfik Ferec, *el-Medhal li'l-Ulûmi'l-Kânûniyyeti*, 2. bs., Beyrût: Mektebetu Mukâvî, ty., s. 225.

<sup>1063</sup> Anglo-sakson hukûku, esas itibariyle, içtihâdi niteliktedir. Bu sistemde hukûk, örf ve âdet kuralları, çok sayıda mahkeme kararı ve dağınık haldeki çeşitli kânûnlardan meydana gelir. Mahkemenin vermiş olduğu kararlar bağlayıcı niteliktedir ve benzer somut olaylara uygulanır. Bu sebepten dolayı, anglo-sakson hukûkuna hâkimler tarafından

<sup>1064</sup> Eşkar, age., s. 203.

iktisâd ve din alanlarında dünyadaki bütün ülkelerin birbirlerine daha çok bağımlı hale gelmeleri ve ortak değer, yaklaşım ve tavırlar benimsemeye zorlanmaları sürecine küreselleşme denmektedir.<sup>1065</sup>

Küreselleşme birçok soru ve sorun ortaya çıkarmıştır. Örneğin turizm, kimilerine göre mükemmel bir gelir kaynağıdır; bacasız sanayidir ve birçok iş kolu oluşturan büyük bir istihdam kaynağıdır. Kimilerine göre ise ahlâksızlık, kirlilik ve eşitsizliktir. Bu sektör sadece turisti değil onları misâfir edenleri de maddî ve manevî olarak etkilemektedir. Devletler bu sektörü canlandırmak ve canlı tutmak için yoğun çabalar harcamaktadır. Çünkü işsizliği önlemede ve maddî gelir elde etmede büyük yarar sağlamaktadır. Bir devlet bu sektörden ferâğat ettiğinde meydana getireceği zararı tahmin etmek bile mümkün değildir. Günümüzde, gayr-i dînî ve gayr-i ahlâkî olan faiz, kumar, alkollü içkiler ve bankacılık sektörü de aynı şekilde dînî, ahlâkî, ekonomik, sosyal gerçeklik ve küreselleşme ile ele alınmak zorundadır. Zira bunları günümüz İslâm devletlerinden veya Müslüman toplumlarının bünyesinden söküp çıkardığınızda devletlerin ayakta kalması mümkün değildir.

Küreselleşme, birbirinden farklı fikir, imge, uygulama ve insanlar arasındaki temasları kontrol altında tutmak amacıyla kullanılan toplumsal, kültürel, dînî, siyâsî ve coğrafi sınırları görmezden gelir. Ulus devletlerin sınırlarını aşır, küresel ağlar veya sanal topluluklar yaratarak birbirini daha önce hiç görmemiş insanlar arasında pek çok bağlantıyı mümkün kılmaktadır. Böylelikle siber kültür, yani bilgisayar ortamı ile iletişimin büyümesi ile bağlantılı gelişen farklı inanç ve uygulamalar ortaya çıkmıştır. Neticede ötekiler kimdi biz kimiz? belirsiz hale gelmiştir. Bu türden bir belirsizlik ve güvensizlik durumlarını yönetmek için verilen mücadele, kimlik politikaları olarak adlandırılan bir fenomene yol açmıştır. Kimlik politikaları, homojen toplum ve kültürleri kültürel çoğulculuk olarak niteler. Yani bu kültür ve toplumlar, düşünme ve yaşam biçimleri farklı, çıkarları birbirine zıt olabilen ve iş birliğinin kendiliğinden olmadığı heterojen alt grupların çeşitliliğinden oluşurlar. Kültürel heterojenlik, çokkültürlülük olarak adlandırılan bir durum oluşturur.<sup>1066</sup>

---

<sup>1065</sup> Ömer Demir; Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ankara: Vadi Yayınları, 1997, s. 144.

<sup>1066</sup> Lavenda, age., ss. 258-259.

Küreselleşmenin iki önemli göstergesi homojenleşme/türdeşleşme ve hegemonya kurma/tahakküm süreçleridir. Günümüzde fizikî mesafeye rağmen birbirimize daha çok benziyor olmamız küreselleşmenin bir sonucudur. Türdeşleşme benzerlikleri artırmaktadır. Türdeşleşme, homojenliği yayma sürecini oluştururken; tahakküm, egemen bir merkez oluşturmaktadır. Bu iki unsur nedeniyle farklı toplumlar arasında artan bir benzerlik ortaya çıkmıştır. Dünyanın her yerindeki insanların benzer giyinmeye başlaması türdeşleşme/homojenleşmedir. Ancak küreselleşmekte olan giyim tarzında ezici bir çoğunlukla batı tahakkümü vardır. Diller ait olduğu toplumun kültürünü taşıyan en önemli araçlardır. Dünya eğitim sistemleri, yapısı ve içeriği birbirine benzer hâle gelmiştir. Bu akademik uyum taklitçi, özentici ve kompleks sahibi toplumları Avrupa ve Amerika'nın tahakkümüne sevk etmiştir.<sup>1067</sup>

Dün küreselleşmenin merkezi olan kültürler, örneğin İstanbul'un fethi ile çağ kapatıp çağ açan Osmanlı ile Arap, Müslüman ve Afrikalı üç devre merkez olan; Asya, Avrupa ve Afrika kıtaları arasında bir köprü olan ve de Akineton, Yahûdîlik, hristiyanlık ve İslâm gibi dört farklı tek tanrılı inanca ev sahipliği yapan Mısır, bugün küreselleşmenin mahkûmu olabilmıştır.

İkinci dünya savaşı sonrasında batı, hiç farkında olmadan İslâmî bir görüşü benimsemiş ve dünyayı; daru'l-garp ya da daru'l-mağrib (batı beldesi/daru'l-İslâm yerine), daru'l-harp (harp beldesi/esas olarak komünist toplumlar) ve daru's-sulh ya da daru'l-ahd (barışçı birlikte yaşama beldesi, üçüncü dünya) olmak üzere üçe ayırmıştır. Orta çağda Müslüman yöneticilere daru's-sulh tarafından ödenen vergi günümüzde ekonomik sömürü vasıtasına dönüşmüştür. Teoride harp beldesi komünizm olmasına karşın pratikte yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren tüm savaşlar İslâm ülkeleri ve üçüncü dünya ülkeleri üzerinde cereyan etmiştir.<sup>1068</sup>

Günümüzde sınırlar sadece haritalarda veya kâğıt üzerinde kalmıştır. Bu nedenle geçmişte üzerine hükümler bina edilen daru'l-harp ve dâru'l-İslâm şeklindeki iki kutuplu bir dünya yok olmuştur. Zira bu iki dâr hakkında verilen hükümler, kendi dönemlerine ve o zamanlara aittir. Fakat o hükümler, yaşadığımız

---

<sup>1067</sup> Ali A. Mazrui, “Küreselleşme, İslam ve Batı: Türdeşleşme ve Tahakküm Arasında”, (çev. Ali Coşkun, Olgun Közleme), Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, Sayı 19, 2008, s. 92-93.

<sup>1068</sup> Ali A. Mazrui, *agm*, ss. 95-96.

çağa uygun düşmemektedir. Bugün, o günkü ulemanın aklından bile geçmeyen şeyler meydana çıkmıştır. Mesela dünyanın bir ucundan alınan bir gömlek dünyanın diğer ucuna kısa bir sürede ulaşabilmektedir. Buna göre alış-verişle ilgili fıkıh kitaplarındaki hükümler bugün nasıl uygulanacaktır? Günümüzde vatandaşlık elde etmek suretiyle, ilticâlarla, turistik seyahatlarla, iş, ilmi çalışma, sağlık nedenleri veya geçici oturma yöntemleriyle Müslüman bir şahıs dünyanın herhangi bir yerinde oturabilmekte ve inancını yaşayabilmektedir. Bugün Avrupa’da oturan, oraların vatandaşları olarak çifte vatandaşlık elde etmiş olan vatandaşlarımıza devlet eliyle din hizmeti verilebilmekte, onlar o ülkelerde yaşayabilmekte, oranın vatandaşının sahip olduğu haklardan faydalanabilmektedir. O ülkelerin vatandaşları da Türkiye’de yaşayabilmektedir. Ülkeler, diğer ülkelerde temsilcilikler, büyükelçilikler açarak vatandaşlarının ihtiyaçlarını gidermede aktif rol almaktadırlar. Uluslararası kânûnlar da bu alanlarda gerekli düzenlemeler yapmıştır. Yabancı sermaye için başka devletlerin yatırımlarına kolaylık sağlanmıştır. Hâl böyle iken mesela gayr-i Müslimlere dînî etnik kimliklerle ilgili ahkâm uygulanabilecek midir? Veya dâru’l-Harpte meşru mazeret kabul edilen cehâlet hâlâ geçerli bir mazeret olacak mıdır?

Dünyayı, dâru’l-İslâm ve dâru’l-harb olarak ikiye bölmek, Müslümanların başkalarıyla ilişkisinin esasını oluşturan şeyin savaş olduğunu kabul etmek ve cihâdın ümmet üzerine farz-ı kifaye olduğunu savunmak gibi görüşler kendi dönemleri için geçerliydi. Bu görüşler, çağımıza uygun değildir, İslâmın muhkem nasslarında bunları teyid eden görüşler bulunmadığı gibi aksine mesela gayr-i müslimlerin paralarının kullanımı, Hz. Peygamberin onların hediye elbisesini giymesi gibi bunlara aykırı nasslar da vardır.<sup>1069</sup>

Bir zamanlar, kültürel, hukûki ve sosyal savaşlar başka yöntemlerle yapılırken bugün aynı savaşlar başka yöntemlerle yapılmaktadır. Sizinle açıktan mücadele eden, ambargo uygulayan, ekonomik yaptırım uygulayan bir devletle diplomatik ve siyâsî ilişkiler devam ettirilebilmektedir. Hatta küreselleşmenin etkisiyle iki ülke arasındaki savaş tüm dünyayı etkilemekte, bir ülkede ortaya çıkan bir virüs dünyanın tamamına yayılarak küresel bir salgına dönüşebilmektedir. Binaenaleyh, bugün gayr-i

---

<sup>1069</sup> Karadâvî, *Öncelikler Fıkıhı*, s. 103.

müslimlere üstünlük sağlanmak isteniyorsa bu ahvâl içinde doğru yöntemler kullanılması gerekmektedir. Ötekileştirme veya ilişkileri kesmenin İslâma hizmet edemeyeceği ortadadır.

Tüm dünyada, değişen iş gücü pazarı karşısında değiştirilmiş aile yapısı ortaya çıkmıştır. Küçük çocuklar, geniş bir aile yerine yalnızca anne babalarına bağımlı hâle gelmiş; anne ve babanın yetkileri azalmış, okullar birincil eğitim sistemi olarak ailelerin yerini almış; yaşlı insanlar son günlerini ailelerinin yanında değil de bakım evlerinde geçirmeye başlamıştır.<sup>1070</sup>

İçinde bulunduğumuz asır, tek bir homojen dünya kültürünün hâkimiyeti üzerine kuruludur. Bu homojenlik, iletişim, ulaşım ve ticâretteki gelişmelere bağlı olarak dünya insanlarını gitgide aynı kıyafetler giyen, aynı yemekleri yiyen, aynı gazeteleri okuyan, aynı televizyon programlarını izleyen, uydu ve internet aracılığıyla haberleşen insanlar haline dönüşmesi ile sağlanmıştır. Günümüzde dikkate değer bir nokta da insanların, daha iyi yaşam koşulları ve olanakları bulmak şeklinde gönüllü; savaş, politik huzursuzluk ya da ya da savaş tutsağı şeklinde de gönülsüz olarak %2,5'unun doğdukları ülkeler dışında yaşadığıdır. Ancak bu insanlar, geride bıraktıklarıyla temas halindedirler. Bu da uzak mesafe milliyetçiliği, sınır ötesi vatandaşlık, sınır ötesi devlet, yasal vatandaşlık, esnek vatandaşlık ve kozmopolit/dünya vatandaşlığı gibi olgulara neden olmaktadır.<sup>1071</sup>

Bu söylenenler muvacehesinde günümüzde fikha dair yapılması gereken öncelikle mevcut fikhî birikimden tercih ve seçme, ayıklama ve tashih şeklinde olabilecektir. Bu tutum, bazı hallerde dört mezhebin ve Cumhûrun görüşünün dışına çıkarak tanınmamış ve terk edilmiş bir görüşü almamızı da gerektirebilecektir. Zira bazen bir imâm, ictihâdında yalnız kalabilir de günler onun görüşünün doğruluğunu isbat eder. Diğer taraftan bazı görüşler, kendi zamanlarını aştığı için şaz ve aşırı bulunur da zaman gelir İbn Hazm'ın sosyal adâlet ve benzeri konularla ilgili bazı görüşleri gibi fıkıh ictihâdlarının şâheser örneklerinden olur.<sup>1072</sup>

---

<sup>1070</sup> Haviland, age., s. 782.

<sup>1071</sup> Lavenda, age., s. 265, 795.

<sup>1072</sup> Karadâvî, *Evrensellik-Süreklilik*, s. 170.



Ayrıca yerel olanla evrensel olan, geçici olanla sürekli olan, târihi olanla sürekli olan, nassî olanla ictihâdî olan, öncelenebilir olanla ötelenebilir olan gibi hükümler birbirinden ayrılmalı, ahkâm, toplumsal gerçeklikle bağ kurarak oluşturulmaya çalışılmalıdır. Zira eğer toplumla irtibâtı kurulmamış bir fıkıh, günümüz İslâm toplumlarına alternatif bir model önerme potansiyeline sahiptir denilecekse, bugüne göre hayli farklı bir yapının ve arka planın ürünü olan klasik öğretiyi bugün uygulanabilir kılmak için toplumda ona uygun bir yapı, arka plan ve zihniyet inşasına ihtiyâç olduğu açıktır. Diğer bir ifadeyle fert ve toplumu, klasik fikhın üretildiği dönemle aynileştirmemiz gerekecektir. O zaman bu haliyle fıkıh çözüm üretebilir. Ürettiği bu çözümler reaksiyonla karşılaşmaz ve hakikaten içtenlikle kabul görür. Ama akan ırmakta aynı suyla iki defa el yıkamanın mümkün olmaması gibi hayatın akışını da geriye çeviremeyeceğimiz bir hakikattir.

Eğer toplumla irtibâtı kurulmamış bir fıkıh, günümüz İslâm toplumlarına alternatif bir model önerme potansiyeline sahip değildir denilecekse; o zaman ulemânın bugüne karşı sorumluluğunu inkâr etmeden dînin hayatın her alanına uzanan bir rahmet olmasının önündeki engelleri kaldırması, akîdevî ve amelî ahkâmın anlaşılması ve yaşanabilir bir hayat tarzının inşası için sorumluluk üstlenmesi, geçmiş âlimlerin ve eserlerin arkasına sığınmaktan vaz geçmesi gerekecektir.<sup>1073</sup>

Bu bakış açısının kabul edilmesi bazı faydaları beraberinde getirecektir. Öncelikle fikhın, dînî kendisi değil, dînî yorumu olduğu; nass değil ictihâd olduğu vurgusu kuvvetle dile getirilmiş olacaktır. Böylece dünün ve günümüzün tüm beşerî bilgilerinin eleştirilebilir olduğu peşinen kabul edilecektir.

İkinci olarak dînî ve beşerî ilimler gibi bir ayrımın pek isâbetli olmadığı anlaşılacaktır. Zira bütün ilimler, inzâlî ve kevnî olan âyetlerin anlaşılması çabasından başka bir şey değildir. Eğer böyle bir farkındalık meydana gelirse ictihâd ehli, modern felsefe ve bilim özellikle de sosyal ve insânî bilimler hakkında yeterli bilgiye sahip olmadan imânî, sosyal, siyâsî, kültürel ve iktisâdî meselelerde makul bir söz söylemesinin makul olmadığını anlayacaktır.

---

<sup>1073</sup> Bardakoğlu, “Fıkıh Sorun mu Üretir, Çözüm mü?”, ss. 169-170.

Nasıl ki icthâd yapılırken usûl ilmi, fetvâ ve icthâdın ölçüllerini oluşturuyorsa; felsefe ile sosyal ve insânî bilimler de sosyal, siyâsî ve iktisâdî meselelerde icthâd yapılırken başvurulması gereken öncüllerdir. Önceki fukahâ da felsefî ve bilimsel teorilerden alınmış bir kısım öncül ve kabullerden hareketle icthâd yapmıştır. Bu tür öncüller fıkıh usulünde tartışılmamıştır; çünkü bunlar, fıkıh ve usûl ilmine değil bundan önceki aşamaya aittir.<sup>1074</sup>

Aslında günümüzün icthâd yapılması gereken meseleleri, fıkıhtan farklı olan bilimlerin alanına girmektedir. Bu yeni meseleler, felsefî ve bilimsel olan bir insan anlayışı, sosyoloji, târih, ekonomi, siyâset bilimi, psikoloji ve benzeri modern bilimlerin ilgi alanına girmektedir. Biz insanların önünde içinde, yaşadığımız çağın bilgi birikimine mürâcaat etmek dışında herhangi bir yol bulunmamaktadır. Bu nedenle her asırda, Kur'ân ve Sünnetten istinbât yapılırken başvuru olan ön kabuller gözden geçirilmeli ve içinde yaşanan çağın ihtiyâçlarıyla karşılaştırılarak yenilenmelidirler. Bu gözden geçirme ve yenileme işlemi de çağın ilimlerinin sağladığı bilgi birikimi ile mümkündür. Fıkıh bilgisi dînî metinlere başvurarak elde edilse bile bir çeşit beşerî bilgidir. Özetle söylemek gerekirse, modern sosyal ve insânî bilimlerin insan ve sosyal yaşamla ilgili olarak ortaya koyduğu verileri göz önünde bulundurmadan yeni meseleler hakkında görüş serdetmek mümkün değildir.<sup>1075</sup>

Üçüncü olarak fakîh, sosyal ve icthâdî olan muâmelâtla ilgili bir meselenin nasıllığına değil, dînî değerler ile çatışıp çatışmadığı hakkında görüş belirtir. Mesela anayasa, devlet yönetimi, siyâset ve ekonomi anlayışının nasıllığını hakkında ilk görüş bildirmesi gerekenler siyâset ve ekonomi uzmanları olacaktır. Çünkü Şâriî mutlak, bu noktada bilmiyorsanız bilene sorun buyurarak yol ve yöntemi beyân etmiştir. Fakîhin bu noktadaki görevi, saha uzmanlarının işi bittikten sonra karar kılınan sistemi dînî değerler ile uyumlu olup olmadığını ortaya koymaktan ibarettir. Dolayısıyla hazırlık aşamaları katedilmeden daha işin başında sosyal, siyâsî ve iktisâdî meselelere fikhî ve dînî bir renk vererek aslında beşerî bilgi ve bilimlerle ilgili olan birinci merhaleyi icthâd ve fıkıh açısından ele almak teorik ve pratik pek

---

<sup>1074</sup> Şebusterî, age., s. 136.

<sup>1075</sup> Şebusterî, age., ss. 76-78.

çok soruna sebep olacaktır. Bu yüzden fakîhin görevi, her çağda toplumsal veya bireysel yaşamın tarz ve şekilleriyle ilgili olan genel ilkeleri Kur'ân ve sünnetten çıkararak bunların makul bir yorumunu ortaya koymak olmalıdır.<sup>1076</sup>

Dördüncü olarak içtihadî bilgi, beşerî bilgi ve kabullerle iç içe geçmiş olduğundan ictihâd kimsenin tekelinde değildir. Beşerî bilgiler, herkes tarafından ortak yetiler aracılığıyla bir süreç içerisinde elde edilir ve bu yüzden de herkes tarafından paylaşılıp anlaşılabilir. İctihat özgürce yapılan bir akıl yürütme olduğuna göre fetvâ da fakîhin uzmanlık alanıyla ilgili yapılmış bir fikir beyânından ibaret olacaktır. Bu da hiçbir fetvânın üzerinde tartışılmayan kutsal bir görüş olmaması demektir. Kutsal fetvâ olmaz, olsa olsa uyulan bir fetvâ olabilir. Bir topluluk veya bir kişinin, herhangi bir fakîhin verdiği fetvâyı benimsemesi mezkûr fetvânın uyulan veya tâbi olunan fetvâ olmasından başka bir şey değildir. Dînî teorilerin dokunulmazlığını kabul etmek, bu teoriye veya ictihâda uygun olan yönetsel bir uygulamanın da kutsallık kılıfına bürünmesine sebep olma riski bulunmaktadır.<sup>1077</sup>

Fıkıh öğretiminde iki şey önemlidir: Birincisi insan davranışlarının, târih boyunca nasıl seyrettiğine, hangi kanallardan beslendiğine dair dikey araştırma; ikincisi de aynı hâdisenin aynı zaman diliminde, farklı bölgelerde nasıl anlaşıldığına ve nasıl kurala bağlandığına yönelik yatay araştırma.

İlk dönemlerden itibâren Müslümanların amelî hayatını, örf ve âdetlerini ve bunların kurallaşmasını anlarken, eski Mezopotamya'dan, Ortadoğu kültüründen, Bizans'tan, Yemen'den ve Hicaz'ın kadîm geleneğinden gelen damar dikkate alınmalıdır. İslâm'ın ilk muhâtapları olan Hicaz-Arap toplumunun yerleşik örf ve âdetini, marûf ve münkerini, diğer değer yargılarını, ortak yaşama tecrübe ve kurallarını bilmek gerekir. Bu dikey araştırmadır. Yatay araştırma ise, İslâm benimsenip yayıldıktan sonra Müslümanlar arasında, bir düşünce ve kuralın aynı zaman diliminde farklı coğrafyalarda nasıl oluştuğunu, nasıl farklılaştığını ve bunun sebeplerini incelemektir.

İşte fıkıhta böyle bir bakış açısı kaybolup da fıkıh, klasik literatürdeki şekliyle belli bir çerçevede içerisinde oturtulup medreselerde okutulunca fıkıh algımız tamamen

---

<sup>1076</sup> Şebusterî, age., s. 138-139.

<sup>1077</sup> Şebusterî, age., ss. 140-141.

buna göre şekillenmiştir. Hâlbuki klasik fıkıh literatürü yeni fikhî meseleleri eski kalıplar içinde çözmek için değil, yeni meseleleri çözecek fakîhler yetiştirmek, yeni dönemin fıkıh zihniyetini gelenekten kopmadan istikrâr içinde oluşturmak için okutulduğunda bir anlam taşır.

Fıkıh alanında yapılan teliflerde ve fıkıh öğretiminde fikhın Hz. Peygamber sonrası dönemlerdeki gelişim seyri anlatılırken veya araştırmalara konu edilirken, bu öğretiyi besleyen farklı kaynaklardan, mesela farklı bölgelerdeki sosyal yapı, siyâsal ilişkiler, şehir ve şahıs târihleri ile vâkıât, nevâzil literatürü, seyahatnameler gibi paralel verilerden de pek istifade edilmez. Bunun için de klasik fikhın hem târihi süreç içinde (dikey) hem de aynı zaman diliminde farklı bölgelerde (yatay) sahip olduğu değişkenlik ve dinamizm çoğu zaman fark edilmez. Dahası, klasik fıkıh kurallarının ve literatürün tek bir coğrafyada ve tek bir zaman diliminde oluşmuş metinler şeklinde algılanmasının önu iyice açılmış olur.

Mezheb içinde geliştirilen muhtasar metin geleneği esasen o mezhebin iç tutarlılığını ve uygulamada birliği sağlamaya matuftur. Şerh ve hâşiye geleneği de çoğu zaman fıkıh eğitim ve öğretim aracı olarak misyon üstlenir; gelenekle iletişim içinde kendi toplumunun sorunlarını çözecek fikhîçilerin yetişmesi ve bu yönde bir fıkıh zihniyetinin oluşması için zemin oluşturur.<sup>1078</sup>

### 3. 3. DEĞERLENDİRME

Bu bölümde, câhiliyye döneminden başlayarak günümüze kadar geçen süreyi devirlere göre taksîm ederek her devirde ahkâm inşâına etki eden psiko-sosyal gerçekliği görmeye çalıştık.

Bir canlı veya devlet gibi fıkıh da hayat serüveni boyunca yeknesak olmamış, hayatında doğum/doğuş, bebeklik/kuruluş, gençlik/yükseliş, istikrâr/duraklama, gerileme ve yeniden hayata tutunmaya çalışma gibi dönemleri olmuştur. Bu dönemlerde fikhî ahkâma yön çizen psiko-sosyal faktörler ya hüküm koyanın kimliği ya da içerisinde bulunulan atmosfer olmuştur.

---

<sup>1078</sup> Bardakoğlu, “Fıkıh Sorun mu Üretir, Çözüm mü?”, ss. 154-155.

Vahiy döneminde hem vahiy hem de Sünnette sosyal yapı ile diyalektik bir ilişki kurulmuştur. Bu iki kaynaktaki ibtidâî ve vifâkî hükümler vâsıtasıyla içerisinden çıkarılmak istenen sosyal yapıdan hem etkilenildiği hem de o yapının dönüştürüldüğü anlaşılmaktadır. Bunun da anlamı bu iki kaynakta kazuistik hiçbir meselenin bulunmamasıdır. Mekke ve Medine olarak iki aşaması olan bu devirde bilhassa vahiyde, öncelenmesi gereken asıl ve evrensel meseleler Mekke’de; furû meseleler ise Medîne’de teşrî olunmuştur. Sünnetin Mekke aşaması, vahiy hâricinde herhangi bir hüküm inşâ ile şartlar gereği meşgul olamamış, sadece Kureyş ile siyâsî bir mücâdele şeklinde geçmiştir. Medîne aşamasında ise vahiy hâricinde psiko-sosyal gerçeklik nedeniyle ictimâden ve maslahata binâen doyduğu hükümler olmuştur.

Vahiy döneminden sonraki ilk kuşak olan sahâbe dönemi ahkâmı, Müslümanların kendi irâdeleriyle oluşturdukları tecrübelerdir. Dönem, ihtiyâçların ve şartların zorlaması nedeniyle, fikhın gelişme çağı olacaktır. Dönemin hem fikhî ahkâma hem de içtimâî hayata etki eden en önemli ictimâî yönü iç karışıklıklar, siyâsî çekişmeler ve fetihlerle farklı kültürlerle tanışmadır. Bu dönemde ahkâm inşâ, vahiy döneminde olduğu gibi devlet/otorite eliyledir. Devlet eliyle kurumsal yapılaşma ve vahiy döneminde olmayan bir takım ahkâm inşâ gerçekleştirilmiştir. Ahkâm inşâında, ortam ve diğer değişkenler, maslahat ilkesi gözetilerek dikkate alınmıştır.

Vahiy döneminden sonraki ikinci kuşak olan tâbiûn, Emevîler döneminde yaşamıştır. Emevîler, iç isyanları ve devletin işlerini düzenlemek ve fetihlerle meşgul olduğundan dîn işlerine ve fıkıh ilmine ihtimâm göstermiyorlardı. Fikhî ahkâm, dönem siyasetine aykırı olmamak kaydıyla âlimler vâsıtasıyla sivil bir mecrâda inşâ oluyordu. Dönem, Emevîlerin ırkçı politikaları nedeniyle arap-mevâli çekişmeleri ile geçmiştir. Yöneticiler, bu dönemde ortaya çıkan hicâz ve Kûfe ekolünün meydana getirdiği ulemâ arasındaki akılcı-gelenekçi ayrışmasında gelenekçileri yani teâmülcüleri desteklemiştir. Etkisi günümüze kadar devam eden şîî-sünnî ve hâricî yapıları bu dönemde doğmuştur. Yine bu dönemde, ulemâ farazî meseleler üzerinde ahkâm inşâ etmeye başlamış; dînin zâyi olma endişesi ve hadis uydurmalarının başlaması nedenleriyle fikhın ana kaynaklarından olan hadîsin tedvîni başlamıştır.

Vahiy döneminden sonraki üçüncü kuşak olan tebe-i tâiîn ve müctehid imâmlar dönemi, mezheb imamlarının yetiştiği ve fikhî tedvîn faaliyetinin başladığı olgunluk

dönemidir. Kuşak, kısmen Emevîler ama daha çok Abbâsîler döneminde yaşamıştır. Abbâsî yöneticileri; selefleri Emevî yöneticilerinde olduğu gibi bir siyâsetçi gibi değil müslümanların başı ve Rasûlullah'ın halifesi gibi davranmışlardır. Bu nedenle devletin tüm işleri dînî bir renge büründürülmüş ve fukahâ eliyle fıkha göre düzenlenmiştir. Yine Emevîlerin aksine hareket ederek araplara ve gelenekçilere değil iktidara gelmelerinde etkili olan mevâlîye ve akılcılara destek vermişlerdir. Dönemde mezhepler oluşmaya başlamıştır. Fikhî ahkâmı bir usûl çerçevesinde inşâ eden farklı görüşlerin ekolleşip kurumsallaşmasında ve yayılmasında psiko-sosyal pek çok nedenin etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Taklîd ve donukluk devirlerinde ise bu devre gelinceye kadar olduğu gibi fikhın seyri siyâsî yapıyla paralellik arz etmiş; Moğol istilâsı ve haçlı seferleri ile siyâsî istikrârın bozulması ve farklı devletlerin ortaya çıkması fikhî ictihâdları da etkilemiştir. Bu dönemlerde ulemâ, ictihâd kapısının kapandığı zannına kapılarak kendilerini hüküm inşâında yetkisiz kılmıştır. Fikrî donukluğun ve taklîdin pek çok sebebi bulunmaktadır; fakat siyâsî istikrârsızlığın getirdiği psikoloji yanında fıkıh adına söylenmesi gerekenlerin, Kur'ân, Sünnet ve sonrasındaki ilk üç kuşak tarafından ve de mezheplerin kurucuları tarafından söylendiği algısı ve siyâsî istikrârsızlık nedeniyle yeteri kadar ilim adamı yetişmemesi nedeniyle ictihâd yetkisiz, belki de gayr-i müslim veya onların güdümünde olan, kişilerden koruma düşüncesi daha çok etkili olmuş izlenimi oluşmaktadır.

Neticede fukahâ dönüştürme görevini icrâ edememiş, olaylarla ictihâdlar arasındaki ilişkide ictihâd pasif bir pozisyon almıştır. Fıkıh adına yapılan çalışmalar, Kur'ân ve Sünnete ulaşılmasına engel olan bir mezheb seddi inşâ etmiş, ilmî derinlik, orijinallik ve sosyal realite ile olan ilişki kaybolmuştur. Taklit yoluyla fıkıh daraltılmış ve bu anlayış da birbirinden kız alıp vermemek ve başka mezhepten olan bir imamın arkasında namaz kılmamaktan başlayıp diğer mezhep mensuplarını cizye alınacak gayr-i müslim gibi görmeye ve savaflara sebep olacak kadar büyük bir mezheb taassubu fitnesine götürmüştür. Fıkıh adına yapılan çalışmaların ekserisi, mezheb taassubu ekseninde öncekilerin mesâilini ve metodlarını öğrenmek, menâkıb ve hilâfiyât yazmak, ihtisâr ve şerhler yapmak üzerine olmuştur. Diğer bir ifâdeyle fikhâ ve oluşmuş metinlere biçilen rol, ferdi ve toplumu dönüştürme aracı değil de sadece geçmiş kuşakların birikimini yeni kuşaklara öğretmekten ibaret olmuştur.

H. 9., m. 15. yüzyıldan itibaren ise bu zamana kadar müslümanların gerisinde ve tahakkümünde bulunan gayr-i müslim coğrafya rönesans, reform hareketleri ve sanayi devrimiyle zenginleşmiş, kendi kurguladığı dünya için hilâfet çatısı altındaki islam coğrafyasını küçük devletlere bölerek oraların hâkimi olmaya başlamıştır. Daha öncesinden sanal bir taklîde saplanarak duraklama yaşayan zihinler, artık genel olarak fiziken de işgale uğramıştır.

İşte bu atmosferde günümüz fikhî teşrî, onların da etkisiyle eskiden olmayan ferdî ve kurumsal birtakım çalışmalar ve kânûnlaştırma faaliyetleri şekline bürünmüştür. Amelî ahkâmdan sadece ibâdet konuları fikha bırakılmış, geri kalan tüm muâmelât konularının inşâ ve uygulaması vad'î kanunlara bırakılmıştır. Bu da müslümanın dünyasında çifte meşrûiyet oluşturarak başka bir problem doğurmuştur.

Günümüz dünyası, teknolojik gelişmeler ve küreselleşmenin etkisiyle büyük bir köye dönüşmüş, sınırlar kalkmıştır. Geçmişte müslümanların yaptığı dâru'l-harp, dâru'l-islâm ve dâru's-sulh ayırımını günümüzde başkaları yapmaktadır. Herkes birbirini etkilemekte ve diğerinden etkilenmektedir. Bunda ise belirleyici olan üstün olan kültürüdür. Bu da geçmişe göre daha yerel kalmayı zorlaştırmaktadır. Bu nedenle teşrî faaliyetinde ve eğitimde, yerel olanla evrensel olanın, sabit olanla değişebilir olanın göz önüne alınmasının gerekliliği daha âşikâr olmaktadır. Zira tamamı elde dilemeyen şey büsbütün de terkedilmez. Aslında günümüzün ictihâd yapılması gereken meseleleri, fıkihtan farklı olan bilimlerin alanına girmektedir. Bu nedenle bu bilimlerin verilerinden hareketle ayıklama ve tercih yöntemleriyle sorunların çözüme kavuşturulması müslümanların ve fikhın yararına olacak gibi gözükmektedir.

## SONUÇ

“Psiko-sosyal gerçekliğin fikhî ahkâmın inşâındaki rolü” isimli bu tez çalışmamızda fikhin ve ahkâmının insan ve toplumla ilişkisini anlamaya çalıştık. Bu bağlamda ahkâm inşâında etkili olan psiko-sosyal değişkenler ve yöntemler ilk konularımız oldu. Sonrasında ise farklı devirlerdeki fikhî ahkâmında psiko-sosyal gerçekliğin rolünü tespit etmeye çalıştık. Çalışmamızdan ortaya çıkan sonuçları özetle ifade etmeye çalışacağız.

İslam hukuku, hayatın dînî, şahsî, medenî, içtimâî ve ahlâkî tüm dallarına şâmil bir hukuk mâhiyetindedir. Diğer bir deyişle fikh hem dînî hem de içtimâî bir müessesedir. Nasıl ki semâvî dinler, birbirinin devamı olarak ortak unsurlar taşıyorsa içtimâî müesseseler de umûmiyetle tesir, teessür ve tedricen tekâmül kânûnlarına tabidir. Bu kânûn gereğince Müslümanların amelî hayatına yön veren fikhî ahkâm da kâmil olarak birden değil tedricen forma bürünmüştür. Çünkü dînînin kurucu iki kaynağı olan Kur’ân ve Sünnetteki hükümler, bireysel ve sosyal hayatın her alanını ayrıntıyla ele almamış, çoğu yerde cevaba ve çözüme yardımcı olacak ana ilke ve hedefleri vermekle yetinmiş ve geride ‘bilinçli boşluk’ denilebilecek geniş bir alan bırakmıştır. Bu alan, târihi süreç içerisinde farklı coğrafyalarda, farklı kişiler ve ekoller aracılığı ile farklı yorumlar, gelenek, kültür ve siyâset gibi unsurlar vasıtasıyla doldurulmuştur.

Fıkıh, vahiy döneminden günümüze kadar bir dikey ilişki olan kul-Allah ilişkilerini düzenlediği gibi daha çok beşerî ve içtimâî yatay ilişkileri düzenlemiştir. İslâm Hukûku, daha çok dünya işlerini düzenleyen, objektifliği sağlamayı hedefleyen ve Müslüman devletlerin idârî ve yaptırım sistemi olmuştur. Normlar Allah, Peygamber, müctehîdler ve devlet erki tarafından sivil ve resmî karakterli olarak oluşturulmuştur. Farklı coğrafyalarda ve zamanlarda, dünya görüşü, kişilik özellikleri, idealler, etik, içtimâî yapı, şartlar vs. fikhin mahiyetini belirlemiştir. Toplum, büsbütün yönlendirilen değildir; aksine o, daha çok yönlendiren ve şekil verendir. Vahiy bile ilk muhâtaplarının durumlarına ve sorularına göre şekillenmiştir.



Fakîh ve müctehîdin de şekillenmesi içinde yaşadığı toplum etkisi ile olmuştur. Ayrıca fikhin muhâtapları arasında Müslümanlar olduğu gibi gayr-i Müslimler de vardır.

Gerek Kur'ân ahkâmı gerek Sünnet ahkâmı gerekse fikh külliyatlarındaki ahkâm, oluştuğu zaman, şart ve içtimâî hayatın ürünüdür. Kur'ân ve Sünnette kazuistik/meseleci ahkâm bulunmamaktadır; hep reel ve güncel meseleler çözüme kavuşturulmuştur. Kur'ân'da geçmiş milletlere indirilen hukûki düzenlemeler ile İslâm ümmetine indirilen hukûkî düzenlemelerin farklılık arz etmesi bile toplumsal alt yapının ya da zaman ve mekânın gözetildiğinin bir kanıtı olup bunun anlamı, hukûkî ahkâmın toplumsal ihtiyaçlara göre şekil almasından başka bir şey değildir. Fukahâ da genel olarak hayata dair reel konuları ele alıp hayatın akışına yön vermeyi amaçlamıştır. Fıkıh, hayattan hiçbir zaman kopuk olmamıştır. Zira fetvâ literatürleri, kânûnlaştırma çalışmaları, furû-ı fikhin esaslarını belirleyen usûl-i fikh kâideleri, genel kâideye uyulduğunda hayat için sıkıntıya yol açan bazı ilkelerin istisnâî hükümler ile gevşetilmesi, şerh, hâşiye, muhtasar ve ta'likler toplumun ihtiyaçları ekseninde yapılan çalışmalardır.

Her ne kadar fikhî ahkâmda asıl olan Kur'ân ve Sünnet olsa da bu iki kaynağı ve bunların yanında hayatı da yorumlayan insan olduğu için onun psikolojik, sosyolojik, siyâsî, ekonomik ve ahlâkî durum ve beklentilerinin ahkâm inşasında önemli bir etkiye sahip olduğu söylemek güç olmayacaktır. Denilebilir ki nasıl ki genel olarak insan yaşadığı ortamın şeklini alıyorsa başta nakîl olmak üzere akıl ve aklın ürünü olan fıkıh da insanın şekline bürünmüştür. Bunun da anlamı hem nakli hem de akli yönlendiren şey çevreden başkası değildir. Zira mevcut yapı, bazen insan ve toplum menfaati doğrultusunda korunmuş, bazen genişletici bazen de daraltıcı yorumla ıslâh edilmiş veya değiştirilmiştir. İdeal olanı yakalamak hedeflense de şartlar gerektirdiğinde reel ve mümkün olan dikkate alınmıştır. Fıkıh daha çok yatay ilişkileri düzenlediği gibi fikhî ahkâmın oluşumunda da daha çok aşağıdaki yatay ilişkinin yukarıyla olan dikey ilişkisi ve etkileşimi belirleyici olmuştur.

Fikhin en temel özelliği, Kur'ân ve sünnetin kural ve ilkelerine aykırı düşmeksizin sorunlara çözüm bulma kabiliyeti; diğer bir özelliği de içinde geliştiği toplumun kültürü, sosyal yapısı, insan ilişkileri, telakkileri ve değer yargılarını önemli ölçüde yansıtmasıdır. Fıkıh, ferdî ve içtimâî hayatla iç içe olup içtimâî

hayatın içinde gelişmiş ve bir müslümanın ibâdet hayatından bireysel ve toplumsal ilişkilerine kadar hayatının her aşamasında yaşamına rehberlik etmiştir. Verdiği hükümler arasında dînîn asılları olan Kur'ân ve sünnetten gelen bilgiler olduğu gibi târihi süreçte bu bilgiler üzerine inşa edilmiş kişisel yorumlar, kültürel öğeler ve toplumun ortak aklının ürünü sonuçlar vardır. Diğer bir ifade ile fıkıh, insan ve toplumun dünya hayatını düzenlemeyi hedefleyen bir ilim olup, Kur'ân ve sünnet verileri yanında insan ilimleri olan psikoloji, sosyoloji, antropoloji ve târih ilimleriyle de yakın ilişki içerisinde olan normatif bir ilim mahiyetindedir.

Fikhî ahkâmda, hem yeni bir hüküm konması (inşâ), hem de konan hükmün yürürlüğünün ve işlevselliğinin sağlanması şeklinde iki farklı eylem bulunmaktadır. Psiko-sosyal gerçekliğin her iki eyleme etkisi içinde bulunan târih, coğrafya, toplum ve şartlarla diyalektik bir ilişki içinde bulunmak ve inisiyatifi elden bırakmamak şeklinde olmuştur. Çünkü ahkâmın, düzen sağlama ve yönlendirme gibi bir misyonu ve kendine has amacı ve ilkeleri mevcuttur. Onun beslendiği ana damar, dînî bir mahiyet arz etse de dînîn sâbiteleri ile hayatın değişkenliği arasında dinamik bir karakter ortaya koymayı çabalamıştır. Bir canlı gibi toplumsal hayatın içinde doğan, bebeklik, gençlik, olgunluk ve ihtiyarlık dönemleri yaşayan, farklı kaynaklardan beslenen, diyarlar gezen İslâm Hukûku, bu süreçleri yaşarken karşılaştığı yeni durumları kendi amaç ve ilkeleri doğrultusunda ele almış; ahkâm teşriinde bulunulurken güncel örf ve âdetlerden bir kısmı iptal, bir kısmı tağyir ve ıslâh, bir kısmı da ibkâ etmiş; bir kısmında da tamamen zaman-mekân ve şartlara riâyet ederek yeni teşrî'de bulunmuştur.

Vahiy döneminden sonra İslâm coğrafyasının genişleyerek farklı kültürlerin İslâmla temas etmesi, zamanın değişmiş olması gibi nedenlerle vahiy döneminde ve coğrafyasında oluşan kültürle bunların entegre olma süreçlerinde doğal olarak farklı sorunlar ortaya çıkmıştır. Allah Rasûlü, Peygamberlik ve yöneticiliği boyunca Müslümanların sosyal ve siyâsî yaşamlarını belirli kıstas ve kurallara göre idâre ediyordu. Hz. Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkan sosyal ve siyâsî gelişmeler bu kıstas ve kuralların hukûkî bir yorumunun yapılmasına sebep oldu. Fikhî ictihâd, Hz. Peygamber devrinde uygulanan kıstas ve kuralların yeni durumlara göre yorumlanmasından ibarettir. Yaşam koşulları hiç değişmeden Hz. Peygamber devrinde olduğu gibi kalsaydı belki fikhî ictihâda gerek kalmayacak ve doğal olarak

da ortaya fıkıh ilmi çıkmayacaktı. Zira risâlet dönemi Kur'ân ve Sünnet ahkâmı ve uygulamaları insanlara sonsuza kadar yetecekti. İbâdet, muâmelât ve siyâsî konularda gerçekleşen bütün ictihâdlar, sosyal ve siyâsî yaşamın beraberinde getirdiği değişimlerin ortaya çıkardığı sorulara cevap verebilmek için yapılıyordu. Başka bir ifadeyle fıkıh ilmi ve ictihâd, kişilerin uzmanlık ve istemeleriyle ortaya çıkan bir şey değildir. Eğer şartlar, fikhî hükümler çıkarılmasını zorunlu kılmamış olsaydı fakihlerin kişisel gerekçe ve eğilimleri böyle bir ilmin ortaya çıkması için yeterli olmayabilirdi.

Her ne kadar fıkıh ilminin doğmasında etkili olan asabiyet ve şübiyye zihniyeti olumsuz çağrışımlar yapsa da veya ehl-i rey ve ehl-i hadis düşünce farklılıkları zaman zaman çatışma ortamı ve ayrılık oluştursa da bunların en azından insanların beşerî ve sosyal düzenini sağlayan fıkıh ilminin doğumuna ve İslâm toplumunun çok sesli olmasına, farklı şehirlerde ve farklı medeniyetlere beşiklik yapmış coğrafyalarda evrensel hükümlere kaynaklık eden yerel hükümlerin oluşmasına diğer bir ifadeyle olumsuzdan olumlu netice çıkarılmasına hizmet ettiklerini söylememiz mümkün gözükmemektedir.

Fıkıhın konuları içerisinde hiçbir beşerî sistemde bulunmayan ibadetlerin bulunması, psiko-sosyal açıdan onun ayrıcalıklı yönünü oluşturmaktadır. Fakat ele aldığı konuların bir kısmının dikey bir kısmının da yatay ilişkileri düzenlemesine ve ahkâmın nasslar yanında içtihatla oluşturulmasına rağmen fikhî birikimin tamamını dînî bir mâhiyete büründüren tanımlamaların fıkıh için olumsuz bir netice verdiğini söylememiz gerekecektir. Zira içeride mezheb taassubunun oluşmasının, dışarıdan da dönem dönem dine ithamlar yapılmasının köklerini dinin pratikte fıkıhla özdeşleştirilmiş olmasında aramak gerekmektedir. Hâlbuki fıkıhın mâhiyetini kısmen nakle dayanmasından ve içeriğinde ibadet konularının bulunmasından dolayı ilâhî; fakat daha çok genel, istisnâî ve ekollere göre değişkenlik gösteren farklı karakterdeki aklî delillere dayanmasından dolayı da psiko-sosyal gerçekliği dikkate alan bir disiplin ve ilim olarak tanımlanması daha isabetli olacaktır diye düşünüyörüz.

Konusu doğrudan insan ve toplum olan psikoloji ve sosyoloji ilimleri gibi fıkıh da insan ve toplumla ilgilenmektedir. Zira fikhî ahkâmda fert hem etkileyen hem de etkilenendir. Fakih, hem içinde yaşadığı toplumun kültürüyle yoğrulan hem de o

kültüre şekil vermeye çalışan bir şahıstır. Dolayısıyla insan ve toplumu tanımadan fihhi müktesabatı anlamaya çalışmak hükmün gerekçeli kararını anlamamak anlamına gelecektir. Ayrıca insan ve toplumu bilip tanımadan onlar için ortaya konan hükümler, işlevsel olamayacak ve netice itibâri ile yok olup gidecektir. Fikhî oluşumlardan ve fikirlerden günümüze kadar ulaşanlar, başarısını insan ve toplum nezdinde karşılık bulmasına borçludur.

İslâm fıkıh ahkâmının evrensellik, hayatın her alanını kuşatma, insana değer verme, sebat ve esnekliğe sahip olma, adâlet ve kolaylığı prensip edinme, tedrice riâyet etme, fert ve toplum menfaatleri arasında dengeyi gözetme ve vakıayı dikkate alma gibi bazı temel nitelikleri bulunmaktadır. Esasen fakîhler fıkıh ilmini, bu esaslar üzerine tesis etme gayretinde olmuşlardır. Fukahâ ilk dönemlerden itibâren, ictihâd ve fetvâlarında sosyal gerçekliği dikkate almışlar ve ferdî ve içtimaî hayata bolca atıfta bulunmuşlardır. Esasen, onların hüküm istinbâtında kullandıkları kıyâs, istihsân ve örf gibi deliller, nasslarla içtimâî vâkıa arasında birer köprü mahiyetindedir. Bunların yanında, ıstıslâh, ıstışhâb, umûmu'l-belva, teâruz-tercîh, zarûret hali, azime-ruhsat gibi pek çok hususun fıkıh ve usûl eserlerinde genişçe yer bulması insan ve toplum unsuruna verilen önemin en açık göstergesidir.

Fıkıh, dînîn amelî-pratik boyutunda tutulan bir yol olup; amelî ahkâmı inşâ edenler oluşturdukları ıstılâhlarla ve kurallarla bu yola çeşitli rotalar çizmiştir. Diğer bir ifade ile yolda nasıl ve hangi vasıtalarla gidileceğini Şârî veya müctehîd belirlemiştir. Bu rota, amaç değil, hüküm koyanın düşüncesine göre ya dînî ya da insan ve onun oluşturduğu toplumu korumayı hedefleyen bir araç olmuştur. Fıkıh, farklı zaman ve mekânlardaki insan ve toplum hayatına ait pratikleri ortaya koyan büyük bir gelenek ve kültür mirâsı mahiyeti kazanmıştır. Bu büyük geleneğin çeşitli durakları veya küçük gelenekleri oluşmuştur. Duraklar, ihtiyaca göre inşa edilmiş; değiştirilmiş veya kaldırılmıştır. Bu yolun genişliği, hedefin önemine göre ya daraltılmış ya da genişletilmiştir.

Fıkıhın mâhiyetine bakıldığında şunları söylemek mümkün hale gelmektedir: Ahkâmının paydaşlarından kimisi sujedir, kimisi objedir. Bazı hükümleri, ibtidâen yani herhangi bir sebep veya sorulan bir soru üzerine değil kendi başına müstakil bir hüküm olarak teşrî olunmuştur. Bazı hükümleri ise kevnî/vifâkî yani herhangi bir sebeple yahut sorulan bir soruya cevap olarak teşrî olunmuştur. Ahkâmın bazısında

herhangi maddî bir müeyyide öngörülmeyip sadece manevî müeyyide öngörülüşken bazılarında terhîb, bazılarında da terğîb yöntemi uygulanmıştır. Kimi hükmü vücubiyet, kimi hükmü nedb içermektedir. Kimi zaman kişiye ve mekâna özel mahalli ve yerel; kimi zaman da mutlak ve evrensel bir problemi çözmek ve rehberlik etmek amacı gütmüştür. Ahkâmında esnek olanlar olduğu gibi statik olanlar; orijinal olanlar olduğu gibi taklîd olanlar, ilâhî olanlar olduğu gibi beşerî olanlar mevcuttur. Ahkâmını inşâ eden Allah, Peygamber, ashab, tâbiûn ve müctehîdlerdir. Muhtevasında tamamen insan ve toplumun dünya hayatını düzenleyen tarım, hayvancılık, ticâret, madencilik, siyâset, devletlerarası hukûk, savaş, barış, cezâlar, şehir, köy; kadın-erkek, sağlıklı-özürlü, müslüman-kâfir, canlı-ölü gibi konu ve objeler vardır. Husun-ahsen, fetvâ-takvâ, tahfif-teşdid, ruhsat-azîmet gibi alternatif çözümler içerir.

Fıkıh, itikattır; zira içerisinde inanmış insana ve diğerlerine yönelik ahkâm barındırmaktadır. Mü'min, elfaz-ı küfür, mürted, münâfik, müşrik ve kâfirlere yönelik ahkâm ilgi alanlarından bazılarıdır. Fıkıh, ibâdetdir; zira içerisinde namaz, oruç gibi ibâdet konuları vardır. Fıkıh, hukûktur; zira kul-Allah, insan-insan, insan-toplum, toplum-toplum ilişkisi hak ve vazifeler bağlamında ele alınmıştır. Hak ve görev ihlâllerine yönelik cezâi müeyyidelerle toplum ve ferdîn güvenliğini ve istikrârını sağlamayı hedeflemiştir. Fıkıh, ahlâktır; zira aklı başında olan herkese sorumluluk duygusu aşlamayı ve keyfilikten sakındırmayı hedeflemiştir. Sırf bu nedenle yaratana ve insanlara karşı olan vazifeleri, ahlâkî ve vicdani bir düzlemde işlemiştir. Birlikte yaşamayı ve diğerine yardıma koşmayı öğretmektedir. Sabrı, cömertliği iffeti övmekte; tahammülsüzlüğü, isrâf ve cimriliği, ahlâksızlığı yermekte ve onların önüne geçmeye çalışmaktadır. Birer ahlâksızlık olan haksız kazancı, yalanı, rüşveti, hırsızlığı, kumarı önlemeye çalışmaktadır.

Fıkıh, insandır; zira çocuk-yetişkin, akıllı-deli, kadın-erkek, mü'min-kâfir, hasta-sağlıklı, esnaf-zenaatkar, işçi-patron, terzi-kasap, amir-memur, ölü-dirî, evli-bekar gibi tüm insanlar ilgi alanlarıdır. Fıkıh, târihtir; zira süreç içerisinde müslümanlara ait oluşan ilmi ve bilimsel kültür bu ilmin içeriğinde mevcuttur. Fıkıh, coğrafyadır; zira çeşitli mekânlarda oluşmuştur ve oraların kültürel izlerini taşımaktadır. Fıkıh, felsefedir; zira usûlü, nasıl düşünüleceğini, nasıl düşünüldüğünü ve müslümanların düşünce biçimleri hakkında bilgi verir. Fıkıh, antropolojidir; zira

tüm mensuplarının, şehirlerin ve ülkelerin evlenme- boşanma, doğum-ölüm, eğlence-hüzün, ticâret ve siyâset, savaş-barış gibi kültürlerinden haber verir.

Son söz olarak özetle diyoruz ki; Fıkhî ahkâmın sadece ilâhî irâde olduğunu söylemek yerine onu, ilahî irâdeye uygun hükmü bulmak, ideali yakalamak, insan ve toplumun yararını temin etmek için metafizik ve fizik âleminin naklî ve aklî verileri doğrultusunda târihi süreç içerisinde meydana getirilmiş normlar bütünü olarak tanımlamak daha isâbetli ve güzel olacaktır. Fıkıh, nassların rehberliğinde farklı zaman dilimlerinde ve coğrafyalarda beşerî ve sosyal hayatla irtibatlı olarak doğmuş ve işlevsel olmuştur. Fıkıh, Müslüman toplumların sadece hukûkî bilgi birikimi değildir. Fıkıh, sosyoloji, psikoloji, antropoloji, târih, kültür târihi, siyâset, ahlâk, uluslararası ilişkiler ve diplomasi gibi farklı bilim dallarının o coğrafyadaki târihsel geçmişi hakkında da bilgiler veren bir ilimdir.

## KAYNAKÇA

- Abdulazim, Şerafuddin, *Târihu't-Teşrîi'l-İslâmî ve Ahkâmu'l-Mülkiyye ve's-Şuf'a ve'l-Akd*, Bingâzi: Câmîatu Karyunus, 1989.
- Abdulcelîl İsa, Ebu'n-Nasr, *İctihâdu'r-Rasûl*, Kuveyt: Dâru'l-Beyân, 1389/1969.
- Ma la Yecûzu Fîhi'l-Hilâf*, Kuveyt: Dâru'l-Beyân, 1389/1969.
- Abdulmecit, Mahmud, *el-İtticâhhâtu'l-Fıkhiyye inde Ashâbi'l-Hadis fi'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicrî*, Mısır: Mektebetu Hanci, 1399/1979.
- Afacan, Ersin, Psikososyal (Psikolojik ve Sosyolojik) Beceri Antrenmanı: Bir Kavramsallaştırma Denemesi, Multi Sportif Araştırmalar-3 Spor Bilimleri Alanında Farklı Yaklaşımlar, (ed. Ali Tekin, Yalın Aygün), Ankara: Gazi Kitabevi, 2021.
- Agitoğlu, Nurullah, “Hadîste Bağlam İnşası”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 6/5, May 2013.
- Ahmed Emin, İbn İbrahim et-Tabbâh (ö. 1954), *Fecru'l-İslâm*, Kahire: Matbaatu Lecnetu't-Te'lif, 1945.
- *Duha'l-İslâm*, 6. bs., Kahire: Lecnetu't-Te'lif, ty.
- Ak, Ayhan, *İslâm Hukûk Felsefesi (Köken ve Uyum Odaklı Analiz)*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Savaş Yayınları, 1984.
- Akıncı, Fatih, “Anayasa Yargısı ve Genişletici Yorum”, *Sakarya Üniversitesi Hukûk Fakültesi Dergisi*, Cilt 10. 5. 2., (839-876).
- Aktan, Hamza, “İhyâ”, İstanbul: DİA., 2000, (c. 22, ss. 7-9).
- Aksu, Zahid, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite: Hukûki Âyetler ve İctihadi Kaynaklar*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005.
- Akyol, Taha, *Haricilik ve Şia*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1988.

- Alauddin Buhârî, Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed (ö. 730), *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Bezdevî, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî*, ty.
- Ali Haydar Emîn Efendi (ö. 1353), *Dureru'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1411/1991.
- Âmidî, Seyfuddin Ebû'l-Hasan, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, (thk. Abdurrezzâk Affi), Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1982.
- Apak, Adem, “Şuubiyye Hareketinin Târîhi Arka Planı ve Tezâhurleri: Asabiyyeden Şuubiyyeye”, *İstem*, Yıl: 6, Sayı: 12, 2008, (17-51).
- Şuûbiyye, İstanbul: DİA., 2010, (c. 39, ss. 244-246).
- “Habeşistan Hicreti Üzerine Mülâhazalar,” *Siyer Araştırmaları Dergisi* 2, 2017, (31-33).
- *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)*, İstanbul, Kuramer Yayınları, Sayı 8, 2017, (127-134).
- Apaydın, H. Yunus, “İctihad”, İstanbul: DİA., 2000, (c. 21, 432-445).
- “Muhayyerlik”, Ankara: DİA., 2020, (c. 31, 25-30).
- “Siyaset-i Şer'iyye”, İstanbul: DİA., 2009, (c. 37, ss. 299-301).
- Aral, Vecdi, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992.
- *Hukûk ve Hukûk Bilimi Üzerine*, 6. baskı, İstanbul: Filiz Kitabevi, 1991.
- Araz, Yunus, “İmâm Şâfiî'nin Fıkıh Anlayışındaki Değişim”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 2, 2015.
- Arıkan, Ahmet, “İslâm Dünyasının Mezheb Haritası ve Nüfus Dağılımı”, *Journal of Islamic Research*, 29(2), 2018, (348-379).
- Arkonaç, Sibel Aysen, *Psikoloji Zihin Süreçleri Bilimi*, İstanbul: Alfa Basım Yayınları, 1998.
- Arpa, Enver, *İbn Teymiyye'nin Kur'ân Anlayışı*, Ankara: Fecr Yayınları, 2002.
- Arslantürk, Zeki ve M. Tayfun Amman, *Sosyoloji*, 9. bs., İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013.
- Aslan, Nasi, “Ahkâm Hadîslerinde Psikolojik Etmenler: Regl Dönemindeki Talâk Üzerine Bir İnceleme”, *Çanakkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, Cilt: 17, Sayı: 1, (21-38).



- Aslan, Mehmet Selim, “İctihad ve Fetva Faaliyetlerinde Olası Sonuçların Dikkate Alınması (İ'tibâru'l-meâlât)”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı 27, Konya: 2016, (183-218).
- Atar, Fahrettin, *İslâm Adliye Teşkilatı*, Ankara: DİBY., 1979.
- Ateş, Ali Osman, *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*, İstanbul: Beyân Yayınları, 1996.
- *Sünnetin Kabul veya Reddettiği Cahiliyye ve Ehli Kitap Örf ve Adetleri*, doktora tezi, İzmir: DEÜSBE., 1989.
- Avcı, Aykut, “Fıkhi İhtilafların Târihsel Gelişimi”, Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 8, Sayı 8, 2016, (119-132).
- Aybakan, Bilal, *İmâm Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhebleşmesi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Aydın, Mehmet Akif, *Osmanlı Hukûk Târihçiliği ve Problemleri, Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları*, (ed. Ali Akyıldız vd), İstanbul: İSAM Yayınları, 2007.
- *İslâm-Osmanlı Aile Hukûku*, İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1985.
- Aydın, Abdullah; Yusuf Okşar, “Coğrafya-Din İlişkisi; Kentlileşme, Muhafazakârlık ve Mezheb Demografisi Bağlamında Doğu ve Batı Karşılaştırması”, Opus Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi, yıl, 9, c. 14, sayı, 20, 2019, ss. 2012-2039,
- Ayengin, Tevhit, “İslâm, Hukûk ve Sosyal Realite”, Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi, Sayı 24, 2012, (26-30).
- Hukûkta Köken Problemi Açısından Sosyal Realite Nass İlişkisi*, Doktora Tezi, AÜSBE., Erzurum 1999.
- “İslâm Hukûkunun Kökeni Üzerine Bazı Düşünceler”, Usûl 2005, Cilt 4, Sayı 4, (99-113).
- Bâbertî Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ekmeluddin (ö. 786), *el-İnaye Şerhu'l-Hidaye*, Dâru'l-Fikr, ty.
- Bâcî, Ebû'l-velîd Süleymân b. Halef (ö. 474), *el-Muntekâ Şerhu'l-Muvatta*, Mısır: Matbaatu's-Saâde1332.

- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Hatîb (ö. 463/1071), *Târîhu Bağdâd*, Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkâhir (ö. 429/1037-38), *Mezhebler Arasındaki Farklar*, (*el-Fark beyne'l-Fırak*), (çev. E. Ruhi Fıglalı), Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Bakar, Mohd Daud, “Bağlam Teorisi (İhtilafu'l-Haleyn) ve İslâm Hukûk Teorisinde İhtilaf Problemi”, (trc. Yavuz Köktaş), *İslâm Hukûku Araştırmaları Dergisi*, Sayı 3, 2004, (77-84).
- Bakkal, Ali, *İslam Hukûkunda illet, Hikmet ve ictimâî Vakıa Münâsebetlerinin Hukûkî Neticeleri*, Doktora Tezi, AÜSBE, Erzurum 1986.
- Baktır, Mustafa, *İslâm Hukûkunda Zarûret Hali*, Ankara: Emel Matbaacılık, ty.
- “Umûmu'l-Belvâ”, İstanbul: DİA., 2012, (c. 42, s. 155-156).
- Bardakoğlu, Ali, *İslamın Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, (Editör. Mustafa Çağrııcı), İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'ân Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2016.
- Fıkıh Sorun mu Üretir, Çözüm mü? Eskiye 29/Güz 2014, (147-178).
- Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, İstanbul: İnkılap Yayınları, 1994.
- Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.
- Bebel, Auguste, *Hız. Muhammed ve Arap Kültürü*, (çev. Veysel Atayman), İstanbul: Alan Yayınları, 1997.
- Berkî, Ali Himmet, *İslâm Şerâatinde Kazâ*, Ankara: Yargıçoğlu Matbaası, 1962.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn b. Ali Ebu Bekr (ö. 458), *es-Sünenu'l- Kubra*, (thk. Muhammed Abdulkadir Ata), Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003
- *Menâkibu 'ş-Şâfiî*, (thk. Seyyid Ahmed Sakr), Kâhire: Dâru't-Turâs, 1390/1970.
- Bilgin, Vejdî, *Fakîh ve Toplum: Osmanlı'da Sosyal Yapı ve Fıkıh*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukûkî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkıhiyye Kâmûsu*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.

- Bock, Philip K., *İnsan Davranışının Kültürel Temelleri (Psikolojik Antropoloji)*, 1. bs., (çev., N. Serpil Altuntek), Ankara: İmge Kitabevi, 2001.
- Boynukalın, Ertuğrul, “Makâsıdu’ş-Şerîa”, Ankara: DİA., 2003, (c. 27, 423-427).
- Bozdaş, Fatiha, *Nil Havzası’nda Fıkıh Tarihi: Mısır Örneği*, Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2018.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh, *el-Camiu’l-Müsnedu’s-Sahîh el-Muhtasarı min Umuri Rasûlillah ve Sunenehu ve Eyyamuhu (Sahîhu’l-Buhârî)*, (Muhahhik: Muhammed Zuheyr b. Nasır en-Nasır), Daru Tavkî’n-Necat, 1422.
- Bûtî, M. Saîd Ramazan, *Davâbitu’l-Maslaha fi’ş-Şerîati’l-İslâmiyye*, Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Muâsır, 1986.
- Brockelmann, Carl, *İslâm Ulusları ve Devletleri Târîhi*, (çev. Neşet Çağatay), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2002.
- Büyükkara, Mehmet Ali, “İslâm Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu’daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini Nüfusları”, e-makâlât Mezheb Araştırmaları, Cilt 6, Sayı 2, 2013, (321-354).
- Câbirî, M. Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, 2.bs., (çev. İbrahim Akbaba), İstanbul: Kitabevi, 2000.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Hilâfet Ordusunun Menkıbeleri*, (çev. Ramazan Şeşen), Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1988.
- Canatan, Kadir, “Kur’ân Hükümlerinin Sosyolojisi”, Eskiye 27/Güz 2013, 49-78.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî (ö. 370), *el-Fusûl fi’l-Usûl*, Kuveyt: Vizâretu’l-Evkâfi’l-Kuveytiyye, 1415/1994.
- *Ahkâmu’l-Kur’ân*, (thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhavi), Beyrut: Dâru İhyai’t-Turâsi’l-Arabi, 1985.
- Coşkun, Ali, *Din Antropolojisi*, İstanbul: Kesit, 2014.
- Cüveynî, İmâmu’l-Haremeyn Ebû’l-Meâlî Rukhuddin (ö. 478/1085), *el-Varakât*, (thk. Sâre Şafi), Beyrut: Dâru’l-Beşâir el-İslâmiyye, 2005.
- Çağıl, Orhan Münir, *Hukûk Başlangıcı Dersleri*, 2. bs., Birinci Kitap, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1963.
- *Hukûk Metodolojisi Dersleri*, İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1962.

- *Hukûk ve Hukûk İlmine Giriş*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1966.
- Çağrıçı, Mustafa, *Ana hatlarıyla İslâm Ahlâkı*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- “Asabiyet”, İstanbul: DİA., 1991, (c. 3, 453-455).
- “Da’vet”, İstanbul: DİA., 1994, (c. 9, ss. 16-19).
- Çakan, İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.
- Çam, Nail, *Oluşum Sürecindeki ve Sonrasındaki Tıbbî müdahaleler Ekseninde İslam Hukûkunda Cenin Ahkâmı*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Çelebi, İlyas; Hayrettin N. Güdekli “Kelâm İlminin Teşekkülü ve diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji-IV Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, (ed., İlyas Çelebi), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Çelik, Edip F., *Milletlerarası Hukûk, Birinci Kitap*, İstanbul: Filiz Kitabevi, 1984.
- Çelikkaya, Hasan, *Fonksiyonel Eğitim Sosyolojisi*, İstanbul: Alfa, 1996.
- Çetin, Abdurrahman, “Nesih”, İstanbul: DİA., 2006, c. 32, ss. 579-581.
- Çınar, Mahmut, “İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi”, (İSAV, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl-VI*, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, 14-15 Kasım, 2015), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer (ö. 385), *Sunenu'd-Dârekutnî*, (thk. Şuayb Arnavud), Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1424/2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah (ö. 255), *Musnedu'd-Dârimî/Sünen*, Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1412/2000.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (ö. 430/1039), *Te'sisu'n-Nazar*, Kâhire: Mektebetu'l-Kulliyyâti'l-Ezheriyye, ty.
- Dehlevî, Şah Velîyyullah (ö. 1176), *Hucetullâhi'l-Bâliğa*, (thk. Seyyid Sâbık), Beyrut, Dâru'l-Ceyl, ty.
- Demir, Ömer- Acar, Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Devâlibî, Muhammed Mâruf, *el-Medhâl ila İlmi Usûli'l-Fıkıh*, yy., 1965.

- Demirci, Muhsin, *Kur'ân'da Sosyal Gerçeklik: (Nas- Olgu İlişkisi Bağlamında)*, İstanbul: Ensar Neşriyat 2008.
- Dirik, Mehmet, *Ebû Hanîfe'nin İctihad Metodunda İstihsân, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz 2018, Cilt 5, Sayı 10, (180-224).
- Dokgöz, Derviş, “İşârî/Tasavvufî Tefsirlerde Ahkam Ayetlerinin Yorumlanmasında İ'tibâr Yönteminin Fıkhî Açından Değerlendirilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı 37, 2021, (117-142).
- Dönmez, İbrahim Kâfi, “İslâm Hukûkunda Müctehîdin Naslar Karşısındaki Durumu ile Modern Hukûklarda Hâkimin Kânûn Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 4, İstanbul: 1986, (23-51).
- *İslâm Hukûkunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukûkçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları*, Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 1981.
- “Amel-i Fâsî”, İstanbul: DİA., 1991, (c. 3, s. 25-27).
- “İcmâ”, İstanbul: DİA., 2000, (c. 21, ss. 417-431).
- Düşgün, Feyza Şule, “İslâm Hukûku Açısında Sosyal Realite-Vahiy İlişkisi”, *Kahramanmaraş Sütçü İmâm Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 4, Sayı 8, (2006), (105-129).
- Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as b. İshak (ö. 275), *Sünen-i Ebî Davud*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Beyrût: Mektebetu'l-Asriyye, ty.
- Ebû Gudde, Abdulfettâh (ö. 1997), *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed ve Eğitim Metodu*, (çev. Enbiya Yıldırım), Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Ebû Hanife, Nu'man b. Sâbit, (ö. 150), *el-Fıkhü'l-Ekber* (Muhammed b. Abdirrahman'ın Şerhu Muyessero içinde), Mektebetu'l-Furkan-el-İmaratu'l-Arabiyye, 1419/1999.
- *Fıkhü'l-Ebsat*, (thk. ve trc. Mustafa Öz), “İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri”, İstanbul: İFAV Yayınları, 2002.
- *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Müteallim*, (thk. ve trc. Mustafa Öz, “İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri”, İstanbul: İFAV Yayınları, 2002.

- Ebû Şâme, Ebû'l-Kâsım Şihâbuddin el-Makdisî (ö. 665/1267), *Muhtasaru Kitâbu'l-Müemmil, Mecmûatu'r-Rasâil el-Münîriyye*, Kâhire: İdâratu't-Tıbâa el-Münîriyye, ty.
- Ebû Yûsuf, Yakup b. İbrahim (ö.182), er-*Reddu ala Siyeri'l-Evzâi*, nşr, Ebu'l-Vefa el-Afğânî, Kahire, ty.
- *Kitâbu'l-Harâc*, (thk. Taha Abdurrauf Sa'd, Sa'd Hasan Muhammed), el-Mektebetu'l-Ezheriyye, ty.,
- Ebû Zehrâ, Muhammed b. Ahmed (ö. 1394/1974), *Mevsûatu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Mısır 1387.
- *Ebû Hanîfe*, (çev. Osman Keskiöglü), 3. bs., Ankara: DİBY, 1999.
- *İmâm Şâfî*, (trc. Osman Keskiöglü), 4. bs., Ankara: DİB Yayınları, 2000.
- *İmâm İbn Teymiye Hayatuhu, Asruhu Ârâuhu ve Fıkhuhu*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1952.
- *İslâm Hukûku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, (trc. Abdulkadir Şener), 7. bs, Ankara: Fecr Yayınevi, 1997.
- *İslâm'da Siyâsî ve İtikâdî Mezhebler Târîhi*, (çev. Hasan Karakaya-Kerim Aytekin), İstanbul 1983.
- *Mâlik: Hayâtuhu ve Asrûhu, Ârâuhu ve Fıkhuhu*, 2. bs., Kâhire, Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1952.
- *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye fi's-Siyâse ve'l-Akâid ve Târîhu'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, (çev. Mehmet Emin Maşalı), Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2000.
- Ekinci, Ekrem Buğra, *İslâm Hukûku Târîhi*, İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2006.
- Eliot, Thomas Stearns, *Kültür Üzerine Düşünceler*, (trc. Sevim Kantarcıoğlu), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Erdoğan, Mehmet, *İslâm Hukûkunda Ahkâmın Değişmesi*, 5. bs., İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007.
- Erman, Uğur, "Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dîl İlmîne, Dönemin Te'lifâtına ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansıması (Hicrî 3.

- Asır), e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, Kasım-2017 Cilt 9 Sayı 2 (18), (990-1010).
- Erul, Bünyamin, “Hadîste Eleştirel Yaklaşım Öncüsü Olarak Hz. Aişe”, İslâmiyât 3, (2000), Sayı 2, (109-129).
- “Hz. Peygamber’e Kur’ân Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivâyetlerin Tahlîl ve Tenkîdi”, İslâmiyat 1 (1998), Sayı 1, (55-72).
- Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara: TDVY., 1999.
- Eşkar, Ömer Süleyman, *Târihu’l-Fıkhi’l-İslâmî*, Kuveyt: Mektebetu’l-Fellâh, 1402/1982.
- Fahrudin Zeylâî, Osman b. Ali b. Mihcen (ö. 743), *Tebyînu’l-Hakâik Şerhu Kenzi’d-Dekâik ve Hâşiyetu’s-Şilbî*, Kahire: el-Matbaatu’l-Kubrâ’l-Emîriyye, 1313.
- Fayda, Mustafa, *Hz. Ömer’in Divan Teşkilatı*, Ankara: 1982.
- “Bedevî”, İstanbul: *DİA.*, 1992, (c. 5, ss. 311-317).
- Fenâri, Muhammed b. Hamza, *Fusûlu’l-Bedâyi*, İstanbul: 1289.
- Ferec, Tevfik, *el-Medhal li’l-Ulûmi’l-Kânûniyyeti*, 2. bs., Beyrût: Mektebetu Mukâvî, ty.
- Fazlur Rahman, *İslâm*, (çev. Mehmer Aydın), Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2009.
- “Kur’ân’ı Yorumlama”, (çev. Osman Taştan), İslâmi Araştırmalar 5, 1987, (100-105).
- *Ana Konularıyla Kur’ân*, (çev. Alparslan Açıkgenç), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (ö. 505), *İhyâu Ulûmi’d-Dîn*, Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ty.
- *el-Mustasfâ*, (thk. Muhammed Abdusselâm Abduşşâfi) Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1413/1993.
- *el-Munkizu mine’d-Dalâl*, Kahire: Dâru’l-Kutubi’l-Hadîse, ty.
- Görener, İbrahim, “Hz. Peygamber ve Sosyal Gerçeklik”, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt 15, Sayı 4, 2002, (513-521).

- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadîsin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Gözübüyük, A. Şeref, *Hukûka Giriş ve Hukûkun Temel Kavramları*, Turhan Yayıncılık, Ankara 2000.
- Gurvitch, Georges, “Hukûk Sosyolojisinin Konusu ve Problemleri”, (Çev. Hamide Topçuoğlu,) *Ankara Üniversitesi Hukûk Fakültesi Dergisi*, 1949, Cilt 6, Sayı 2, (222-245).
- Gül, Şirin, *İslâm Hukûkunda Hüküm Çıkarma Yöntemleriyle Sosyal Değişim Arasındaki İlişki*, Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Güleç, Hasan, *İslam Hukûkunun Kur’ândaki Genel Prensipleri*, İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1996.
- Günaltay, Şemsettin, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, (sad., M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, 6. bs., İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Güngör, Erol, *İslâm ’ın Günümüzdeki Meseleleri*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997.
- Güriz, Adnan, *Hukûk Felsefesi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1985.
- Hacak, Hasan, *Atomcu Evren Anlayışının İslâm Hukûkuna Etkisi: Kelam-Fıkıh İlişkisine Dair Bir Analiz*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Hacvî, Muhammed b. el-Hasen (ö. 1376), *el-Fikru's-Sâmî fi Târîhi'l-fikhi'l-İslâmî*, (ah. Abdülazîz b. Abdulfettâh el-Kârîî), Medîne: İdâretu'l-Meârif, 1340-1345.
- Haçkalı, Abdurrahman, “Hanefî Mezhebi İçtihad Geleneğinin Tümdengelimci Yönü Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar*, Sayı 1-2, 2002, (283-290).
- Hafîf, Alî, *Esbâbu İhtilâfi'l-Fukahâ*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1996.
- *el-Milkiyyetu'l-Ferdiyye ve Tahdîduhu fi'l-İslam* (Kitabu'l-Mu'temeri'l-Evvel li Mecmai'l-Buhus içinde) Kahire: Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1964,
- Hallâf, Abdulvehhâb, *İlmu Usûli'l-Fıkh*, Kahire: yy., 1361/1942.
- *Masadiru't-Teşrî'l-İslâmî fi mâ la Nassa fih*, Kuveyt 1972.



- *İlk Dönem İslâm Hukûku Yasama, Yargı ve Yürütme*, (trc. Abdülhadi Timurtaş), İstanbul: Pınar Yayınları, 2006.
- Hallaq, Wael, *İslâm Hukûkuna Giriş*, (çev. Necmettin Kızılkaya), İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.
- Hamevî, Şihâbuddin Eyyûb Yâkût (ö. 626), *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrût: Dâru Saade, 1995.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, (trc. M. Said Mutlu ve Salih Tuğ), İstanbul: İrfan Yayınevi, 1969.
- *İslâm'a Giriş*, (trc. Cemal Aydın), Ankara: TDVY., 1996.
- *Rasulullah Muhammed*, (trc. Salih Tuğ), İstanbul: İrfan Yayınevi, 1973.
- "İslamdan Önce Mekkenin İktisadi Münasebetleri", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1961, Cilt 9, Sayı 1, (213-223).
- "Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râsîdîn Döneminde İslam Devlet Başkanı", (çev. Abdülaziz Hatip), İslam Anayasa Hukuku, (ed. Vecdi Akyüz), Beyan Yayınları, İstanbul 1998.
- Hanefî, Hasan, *el-Vahyu ve'l-Vâkî Dirâsetun fî Esbabî'n-Nüzûl*, London: Dâru's-Sâkî, 1990.
- "Esbab-ı Nüzûlun Anlamı Nedir?", (çev. Mehmet Emin Maşalı), Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 43, 1998, (225-232).
- Haskefî, Muhammed b. Ali b. Muhammed Alaüddin (ö. 1088), *Durru'l-Muhtâr Şerhu Tenvîru'l-Ebsâr ve Câmiu'l-Bihâr*, (Thk. Abdulmunim Halil İbrahim), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Hassan, Ahmed, *İslâm Hukûkunun Doğuşu ve Gelişimi*, (trc. Ali Hakan Çavuşoğlu, Hüseyin Esen), İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- Hatîb Tebrîzî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ (ö. 502/1109), *Mişkâtu'l-Mesâbih*, (thk. Şeyh Nâsiruddin Elbânî), Beyrût: Mektebetu'l-İslâmî, 1380/1961.
- Haviland, William A. vd., *Kültürel Antropoloji*, 1. bs., (çev. İnan Deniz, Erguvan Sarıoğlu), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008.

- Hitti, Philip, *Siyâsî ve Kültürel İslam Târîhi*, (çev. Salih Tuğ), İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989.
- Hudârî, Muhammed, *Târîhu't-Teşrîi'l-İslâmî*, Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyye, 1960.
- Irâkî, Ebû'l-Fadl İbrâhîm (ö. 806/1404), *Tarhu't-Tesrîb fî Şerhi't-Takrîb*, (nşr, et-Tab'atu'l-Mısriyye el- Kadîme), Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ty.
- İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endülüsî (ö. 328), *el-Ikdu'l-Ferîd*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404.
- İbn Abdisselam, Ebû Muhammed Izzuddin Abdulaziz (ö. 660), *Kavâidu'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm*, Kahire: Mektebetu'l-Kulliyâtü'l-Ezheriyye; Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1991.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdilah (ö. 463), *Câmi'u Beyâni'l-İlm ve Fadlihi*, (thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyri), Suudi Arabistan: Daru İbni'l-Cevzî, 1414/1994.
- *İntikâ fî Fezâ'ili'l-Eimmeti's-Selâseti'l-Fukahâ, Mâlik, Şâfiî, Ebî Hanîfe*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty.
- el-İstizkâr, (Thk. Muhammed Ali Muavız- Sâlim Muhammed Atâ), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- *Cami'u'l-Beyâni'l-İlm ve Fadlihi*, (thk. Ebû'l-Eşbar ez-Zührî), Daru İbni'l-Cevzî, ty.
- İbn Âbidîn, Seyyid Muhammed Emîn (ö. 1836), *Neşru'l-Arf fî Binâi ba'di'l-Ahkâmi ale'l-Urf*, Şam 1301.
- *Reddu'l-Muhtâr ala'd-Durri'l-Muhtar*, 1. bs., Beyrut: Daru'l-Fikr, 1412/1992.
- *Mecmûatu Rasâili İbn Âbidîn*, Beyrut, yy., ty.,
- İbn Adıyy, Ebû Ahmed Abdullah el-Cürcânî ö. 365), *el-Kâmil fî Du'afâi'r-Rical*, (thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Mu'avvid), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty.
- İbn Arabî, el-Kâdî Muhammed b. Abdillah Ebû Bekr (ö. 543), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *İslâm Hukûk Felsefesi, Gaye Problemi*, (çev. Vecdi Akyüz, Mehmet Erdoğan), İstanbul: Rağbet, 1999.

---- *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1984.

İbn Cüzeyy, Ebu'l-Kasım Muhammed (ö. 741/1340), *el-Kavânînu'l-Fıkhîyye*, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty.

İbn ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Musannef fî'l-Ehâdis ve'l-Asar*, thk. Muhammed Avvame, Cidde, Dârü'l-Kıble li's-Sekâfe, 2006.

İbn Esir, Mecduddin el-Cezeri (ö. 606/1201), *en-Nihâye fî Garibi'l-Hadis ve'l-Eser*, Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1399/1979.

İbn Ferhun, İbrahim b. Ali b. Muhammed (ö. 799), *Tebşiratu'l-Hukkâm fî Usûli'l-Akdiye ve Menâhici'l-Ahkâm*, Mısır: Mektebetu'l-Kulliyâtî'l-Ezheriyye, 1406/1986.

İbn Habîb, Ebu Cafer Muhammed (ö. 245), *Kitabu'l-Muhabber*, Beyrut, t.y.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî (852/1449), *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed el-Mağribî (ö. 808/1406), *Kitabu'l-İber ve Dîvanu'l-Mubtedeî ve'l-Haber (Mukaddime)*, (Thk. Halîl Şehâde), Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed (ö. 241), *Müsnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, (thk. Şuayb Arnavud), Muessesetu'r-Risale, 1421/2001.

---- *el-Ilelu ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, Riyâd; Dâru'l-Hân, 1422.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (ö. 456), *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Beyrût: Dâru'l-Fikr, ty.,

---- *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, (thk., Ahmed M. Şakir), Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ty.

---- *Mûlahhas İbtâli'l-Kiyâs ve'r-Re'y ve'l-İstihsân ve't-Taklîd ve't-Ta'lîl*, Dimaşk: Matbaatu Câmîatu Dîmeşk, 1960.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik (ö. 213), Abdülmelik b. Hişâm (ö. 213), *es-Sîratu'n-Nebeviyyetu li ibni Hişâm*, Şeriketu Mektebe ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1375/1955.

İbn Humâm, Kemaluddin Muhammed b. Abdilvahid (ö. 861), *Fethu'l-Kadîr*, Daru'l-Fikr, yy. ty.

- İbn İshâk, Muhammed (ö. 151), *Sîretu İbn İshâk*, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1398/1978.
- İbn Kayyım, Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyub (ö. 751) *et-Turuku'l-Hukmiyye fi's-Siyaseti's-Şer'îyye*, Kahire: Matbaatu'l-Âdâb, 1317.
- *I'lâmu'l-Muvakkûn an Rabbi'l-âlemîn*, Suûdi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn (ö. 620), *el-Muğnî*, Kahire: Mektebetu Kahire, 1388/1968.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed b. Abdillâh b. Müslim (ö. 276/889), *Kitâbu'l-Meârif*, Beyrut: 1970.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (ö. 273), *Sunen-u İbn Mâce*, (thk. Şuayb Arnavûd), Daru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Mukaffâ, Abdullâh (ö. 142/759), *Risâle fi's-Sahabe (Rasâilu'l-Buleğâ içerisinde)*, Kahire: 1954.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrahim (ö. 970), *el-Eşbâh ve'n-Nezâir ala Mezhebi Ebi Hanîfe*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1997.
- İbn Rüşd, Ebû'l- Velîd Muhammed (ö. 595), *Faslu'l-Makâl ve Takrîru mâ Beyne's-Şerîat ve'l-Hikmet mine'l-İttisal*, (thk. Elbir Nasrî Nâdir), Beyrût/Lübnan Dâru'l-Meşrik: 1986.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed (ö. 230), *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, (thk. Muhammed Abdulkadir Ata), Beyrût; Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbn Teymiyye, Takıyuddin Ebû'l-Abbas (ö. 728), *Mecmûu'l-Fetâvâ li-Şeyhi'l-İslâm*, (thk. Abdurrahman b. Muhammed), Medîne: Mecmau'l-Melik Fahd, 1416/1995.
- *Siyaset*, (trc., Vecdi Akyüz), İstanbul, 1985.
- *el-Müntekâ li'l-Mecdi*, Kâhire: Matbaatu's-Selefiyye, ty.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman (ö. 597), *Telbîsu İblis*, Kahire, ts.
- İmam, Muhammed Ali, *Muhâdarât fi Nazariyyeti'l-Kânûn*, Kâhire: Matbaatu Nehda, 1953.
- İmâm Mâlik, ibn Enes b. Mâlik (ö. 179), *Muvattau Mâlik bi Rivâyeti Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî*, (thk. Abdulvehhâb Abdullatif), el-Mektebetu'l-İlmiyye, ty.

- İşcan, Zeki, *Selefilik-İslami Köktencilik'in Târîhi Temelleri*; İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.
- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fadl Musa el-Yahsubî es-Sebtî (ö. 544), *Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l-Mesâlik li Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik*, (thk. İbn Tâvîr Tancâcî, Abdulkâdir Sahrâvî, Saîd Ahmed A'rab, Muhammed b. Şerîfe), Mağrib: Matbaatu Fudâle, Muhammediyye, 1965-1981.
- Kahtânî, Ali b. Muhammed, *Menhecu İstinbâti Ahkâmi'n-Nevâzili'l-Fıkhîyyeti'l-Muâsıra*, Cidde 2003.
- Kahveci, Nuri, "Sosyal Değişim Dinamiğinin İslam Hukûkuna Etkisi (Peygamber ve Sahabe Dönemi)", *Kahramanmaraş Sütçü İmâm Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 6, 2005, (43-64).
- Karadaş, Çağfer, "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Kelâm İlminin Usûl-İ Fıkıh, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi", (İSAV, İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl-VI İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, 14-15 Kasım, 2015), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016, (19-67).
- Karadâvî, Yûsuf, *Fıkhu'z-Zekât*, Beyrût: 1981.
- Hasâisu'l-Âmme li'l-İslâm*, Beyrut: 1985.
- *İslâm Hukûku Evrensellik-Süreklilik*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.
- *Şerîatu'l-İslâm*, Beyrût: yy., 1987.
- *Öncelikler Fıkhu*, (trc. Abdullah Kahraman), İstanbul: İz Yayıncılık 2007.
- Karâfî, Ebû'l-Abbas Şihabuddin Ahmed b. İdris (ö. 684/1285), *el-İhkâm fî Temyîzi'l-Fetâvâ ani'l-Ahkâm ve Tasarrûfati'l-Kâdî ve'l-İmâm*, 2. bs., (thk. Abdulfettah Ebû Gudde) yy., 1416/1995.
- *el-Furûk*, Alemu'l-Kutub, yy., ty.
- *Şerhu't-Tenkîhi'l-Fusûl fî İhtisâri'l-Mahsûl fî'l-usûl*, Beyrut: Dâru'l-fıkr, 2004.
- Karaman, Hayrettin, *İslâm Hukûk Târîhi*, 6. bs., İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- *İslâm Hukûkunda İctihad*, 3. bs., Ankara: DİB Yayınları, 1985.
- *İslâm'da İşçi-İşveren Münâsebetleri*, İstanbul: Şamil Yayınevi, 1980.
- *Mukayeseli İslâm Hukûku*, 4. bs., İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

- *Yeni Gelişmeler Karşısında İslâm Hukûku*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1972.
- *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, (Hayrettin Karaman vd), Ankara: DİBY, 2022.
- Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ud b. Ahmed (ö. 587), *Bedâi'u's-Sanâi fi Tertîbi's-Şerâi*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Kâsımî Muhammed Cemaluddin (1914), *el-Fetâvâ fi'l-İslâm*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- *Kavâidu't-Taahsîs min Funûni Mustalahi'l-Hadîs*, Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1425/2004.
- Kemâlî, Muhammed Hâşim, "Fıkıh ve Sosyal Realiteye Uyumu", Anadolu Kültür ve Eğitim Vakfı Akademi Dergisi, (çev. Tevhid Ayengin, Nevzat Tartı), Cilt 2, Sayı 1 1999, (83-101).
- Kerderî, Hafızuddin b. Muhammed, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, Beyrut: 1981.
- Keskioğlu, Osman, *Fıkıh Târihi ve İslâm Hukûku*, 5. Bs., Ankara: DİBY, 1999.
- Kettân, Mennâ b. Halîl (ö. 1420), *Târihu't-Teşrii'l-İslâmî*, Kahire: Mektebetu Vehbe, 2001.
- Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasen (ö. 1952), *en-Nuketu't-tarîfe fi't-Tehadduş an Rudûdi İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe*, Kahire, el-Mektebetu'l-Ezheriyye, 1420.
- Kılıç, Sadık, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", İslâmî Araştırmalar Dergisi, Sayı 9, Cilt 2, 1996.
- Kılıç, Yûsuf, *İslâm Fıkıh Mezheplerinin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler*, İstanbul: Alkan Matbaası, 1997.
- Kılıçer, M. Esat, "Ehl-i Rey", İstanbul: DİA., 1994, (520-524).
- Kindî, Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk (ö. 2525/856), Felsefî *Risaleler*, (trc. Mahmut Kaya), İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Kirman, Mehmet Ali, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Koparal, Musab, *Ahkâm Ayetlerinde Tahfîf ve Teşdid Meselesi*, İstanbul: Nida Akademi, 2021.

- Koşum, Adnan, *Nasları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu: Fazlur Rahman Örneği*, İz Yayınları, İstanbul, 2004.
- Köksal, Asım Cüneyd, Dönmez, İbrahim Kâfi, “Usûl-i Fıkh”, İstanbul: DİA, 2012, (c. 42, ss. 201-210).
- Köse, “İslâm Hukûkunun Statik Olduğu İddiasının Tahlili”, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 6, 1996, (263-288).
- “Hiyel”, Ankara: DİA., 1998, (c. 18, ss. 170-178).
- *İslâm Hukûkunda Kânûna Karşı Hile*, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996.
- “Hülle” İstanbul: DİA., 1998, (c. 18, ss. 75-77).
- “Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış”, *İslâm Hukûku Araştırmaları Dergisi*, Sayı 7, 2006, (13-50).
- *İslâm Hukûkuna Giriş*, 7. bs., İstanbul: Hikmetevi, 2016.
- Teşekkül Devrinde “Fıkhın Dünyevîliği” Fikri ve Günümüzdeki Yansımaları, İLAM Araştırma Dergisi, Cilt 2, Sayı 2, 1997, (195-218).
- Kurt, Eyüp, “İslam Davetinin Mekke Döneminde Hz. Peygamber’in Liderlik Stratejileri” Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 23, Sayı: 2, Haziran 2021, (546-562).
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (ö. 671), *el-Câmi li-Ahkâmu’l-Kur’ân*, Kâhire: Dâru’l-Kutubi’l-Misriyye, 1384/1964.
- Kürdî, Ahmed el-Hacî, *Buhûs fî İlmi Usûlu’l-Fıkh, Masâdiru’t-Teşrî’l-İslâmîyi’l-Asliyye ve’t-Tebeiyye*, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2004.
- Lamrabet, Asma, *İslâmî Fenimizmler*, (der. Zahra Ali, çev. Öykü Elitez), İstanbul: İletişim, 2014.
- Lapidus, Ira M., *İslâm Toplumları Târîhi*, (çev. Yasin Aktay), İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Laura, Vaglieri, *Raşid Halifeler ve Emevî Halifeleri*, (çev. İlhan Kutluer), İstanbul: İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti yayınları, 1997.
- Lavenda, Robert, *Kültürel Antropoloji: Temel Kavramlar*, (çev. Dilek İşler, Onur Hayırlı), 2. bs., Ankara: Doğubatu, 2019.

- Leknevî, Abdulalî Muhammed b. Nizâmuddin (1225/1810), *Fevâtihu'r-Rahamût fi Şerhi Müslim*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, (tash. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Lewis, Bernard, *Târihte Araplar*, (çev. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul: Anka Yayınları, 2003.
- Lindholm, Charles, *İslâm Toplumlarında Gelenek ve Değişim*, (çev. Nihal Çelik-Nurgül Durmuş), Ankara: Elips Yayınları, 2004.
- Mahmâsânî, Subhî, *Felsefetu't-Teşrî fi'l-İslâm*, Beyrut 1980.
- Mahmudoğlu, Yakup, "İslâm Hukûkunun Kazuistik Yapısı Üzerine", Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Cilt 2, Sayı1, Yıl 2012, (139-151).
- Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed (ö. 390), *Ahsenu't-Tekâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1411/1991.
- Makdisî, George (1920/2002), *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*, (çev. A. H. Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin), İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- "Şâfiî'nin Hukûki Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkh'ın Kökenleri ve Önemi", (Çev. Sami Erdem), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 13-14-15, İstanbul, 1997, (263-294).
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed (ö. 333/944), *Kitâbu't-Tevhîd*, (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara: İSAM Yayınları, 2009.
- *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, (ed. Bekir Topaloğlu), İstanbul: Mîzân Yayınları, 2004-2010.
- Mauroof, Saibo Mohamed, "İslami Bir Antropolojinin unsurları", (çev. Sinan Yılmaz), MÜİFD., Sayı-40 (2011/1), 223-244.
- Mâverdî, Ahmed b. Muhammed (ö. 450/1058), *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, (trc. Ali Şafak), İstanbul 1976.
- Mazrui, Ali A., "Küreselleşme, İslam ve Batı: Türdeşleşme ve Tahakküm Arasında", (çev. Ali Coşkun, Olgun Közleme), *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı 19, 2008, (89-104).



- Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*, (haz. Ali Himmet Berki), Ankara: Güzel İstanbul Matbaası, 1959.
- Medkûr, Muhammed Sellâm, *el-Medhal li'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Dâru'n-Nehda, 1389/1969.
- Meray, Seha L., *Devletler Hukûkuna Giriş*, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1960.
- Merğînânî, Ali b. Ebî Bekr Burhanuddin (ö. 593), *Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mubtedî*, (thk. Talâl Yûsuf), Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmut (ö. 683), *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, Kahire: Matbaatu'l-Halebî, 1356/1937.
- Miras, Kâmil (ö. 1957); Ahmed Naim (ö. 1934), *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Ankara: Diyanet Yayınları, 1982.
- Miquel, Andre, *Doğuşundan Günümüze İslâm Medeniyeti*, (çev. Ahmet Fidan-Hasan Menteş), İstanbul: Birleşik Dağıtım Kitabevi, 2003.
- Monaghan, John, Peter Just, Sosyal ve Kültürel Antropoloji, (çev. Mehmet Doğan) Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2. bs., 2013.
- Morgan, Clifford Thomas, *Psikolojiye Giriş*, (çev. H. Arıcı vd.), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü Yayınları, 1999.
- Muhammed Zeylâî, Cemaluddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf b. (ö. 762), *Nasbu'r-Râye li- Ehâdîsi'l-Hidâye*, (thk. Muhammed Avvâme) Kahire: Müessesetu'r-Rayyân, 1418/1997.
- Musa Carullah, *İslâm Şeriatinin Esasları, Değişkenler ve Sâbiteler*, (haz. Hatice Görmez), Ankara: Kitâbiyât, 2002.
- Müslim b. Haccâc Ebû'l-Hasen el-Kuşeyrî (ö. 261/875), (thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî), *el-Musnedu's-Sahîhu'l- Muhtasar bi Nakli'l-Adl ani'l-Adli ilâ Rasûlillah*, Beyrût: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, ty.
- Necati, Muhammed Osman, *Kur'ân ve Psikoloji*, (çev. Hayati Aydın), Ankara: Fecr Yayınları, 1998.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, (ö. 303), *Sünen-i Suğra*, (thk. Abdulfettah Ebû Gudde), Haleb: Mektebetu'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 1406/1986.

- Nevevî, Ebû Zekariyya Muhyiddin (ö. 676), *el-Mecmû Şerhu'l-Mühezzeb*, Dâru'l-Fikr, ty.
- Nurbergen Talgat, *Haneî Mezhebinin Orta Asya'ya Giriş ve Yayılış Süreci*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
- Nizâmuddin el- Bahlî (Komisyon) *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1310.
- Okumuş, Bünyamin, “Garanik Hadisesi Bağlamında İbn Teymiye'ye Göre İsmet Kavramı: Nebevi Metinlerin Neshi ve Tebdili Meselesi”, *Kelam Araştırmaları*, Cilt 8, Sayı 1, 2010, (237-260).
- Okur, Kaşif Hamdi, “II.Meşrûtiyet Dönemi İslâm Hukûku Tartışmalarından Bir Kesit, Mansurizade Said ve Seyid Bey Örneği”, *Dînî Araştırmalar*, Cilt 2, Sayı 5, 1999, (255-284).
- “İslâm Hukûku Açısından Toplum Hukûk İlişkisi”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, Cilt, 4, Sayı, 2, (7-46).
- Öğüt, Salim, “Cumhûr”, İstanbul: DİA., 1993, Cilt 8, (94).
- Öktem, Niyazi, *Sosyoloji ve Felsefenin Verileriyle Devlet ve Hukûk Felsefesi Akımları*, 2. baskı, İstanbul: Der Yayınları, 1995.
- *Hukûk Felsefesi ve Hukûk Sosyolojisi*, 2. bs., İstanbul: Der Yayınları, 1985.
- Önal, Recep, “İmâm Mâturîdî Teolojisinden Semantik Analizler: ‘Din ve Şeriat ve Hak Din ve İslâm’ Kavramları Örneği”, *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, 2015.
- Özafşar, M. Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Özbudun, Sibel; Şafak, Balkı; Altuntek, N. Serpil, *Antropoloji-Kuramlar Kuramcılar-* Ankara: Dipnot Yayınları, 2019.
- Özcan, Hanifi, *Mâturîdî'de Dînî Çoğulculuk*, İstanbul: MÜİFAV, 1995.
- Özcan, Kemal, “Hadislerin Anlaşılmasında Bağlamın Önemi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 14, Sayı 2, Temmuz-Aralık 2014, (169-190).
- Özek, Ali, *Asr-ı Saâdette Zekâtın Tatbîki*, İstanbul: Tebliğ, 1988.
- Özel, Ahmet, *İslâm Hukûkunda Milletlerarası Münâsebetler ve Ülke Kavramı*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1982.

- Özkan, Halit, *Hicri İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadîsin Yeri*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006.
- Özkan, Mehmet, “Şer’î Hükümlerin Ta’lîli ve İbadetlerde İçtihat Meselesi Üzerine”, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 5, 2013, (55-75).
- Özpinar, Ömer, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2013.
- Öztan, Bilge, *Medeni Hukûk’un Temel Kavramları*, Ankara: 2011
- Öztürk, Mehmet, “Raşid Halifeler Dönemi İçtihatlarının İslam Hukukunun Seyrine Etkisi”, *Elâzığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 24, Sayı 1, 2014, (165-180).
- Pekcan, Ali, *Klasik Usûl Düşüncesinde İcmâ Doktrini*, Konya: Yediveren Kitap, 2009.
- Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin Fahrüddin (ö. 606), *Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsiru'l-Kebîr)*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1420.
- Reçber, Kâmûran, *Uluslararası Hukûk*, Bursa: Dora Yayınları, 2018.
- Bio-Sosyolojik Kuram İtibarıyla Avrupa Birliği Hukûkunun Değerlendirilmesi, *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi*, Cilt: 18, No: 2 (Yıl: 2019), (ss. 535-556).
- Remlî, Şemsüddin Muhammed b. Ebi'l-Abbâs (ö. 1004), *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.
- Robert, Roberts, *The Social Laws of the Qoran*, London: Curzon Yayınları, 1971.
- Ruhaybânî, Mustafa b. Sa'd b. Abdullah, *Metâlibu Uli'n-Nuha fî Şerhi Ğâyeti'l-Muntehâ*, 2. bs., Mektebu'l-İslâmî, 1415/1994.
- Sâbık, Seyyid (ö. 2000), *Fıkhü's-Sünne*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1389.
- Sahnûn, Ebû Abdullah Muhammed (ö. 240/854), *el-Müdevvenetu'l-Kubrâ*, Beyrut: 1905.
- Sâlih, Muhammed Edîb, *Tefsîru'n-Nusûs fî'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Beyrût: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1984.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdurrazzâk b. Hemmâm (ö. 211), *el-Musannef*, Hind: el-Meclisu'l-İlmî, Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403.

- Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, London: Oxford University Yayınları, 1964.
- *İslâm Hukûkuna Giriş*, (çev. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener), Ankara: yy., 1986.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl Şemsu'l-Eimme (ö. 483), *Şerhu Siyeri'l-Kebir*, (thk. S. Münecid, A. Abdulaziz), Kahire: 1958-1971.
- *Mebûsât*, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1414/1993.
- Subkî, Tâcuddin Ebû Nasr, *Cem'u'l-Cevami fi Usûli'l-Fıkh*, 2.bs., Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 911), *el-Eşbâh ve'n-Nazâir fi Kavâidi ve Furûi Fıkhî's-Şâfiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire, 1317.
- Şa'rânî, Ebu'l-Mevâhib Abdulvehhâb b. Ahmed (ö. 973/1565), *Kitâbu'l-Mîzân*, (thk. Abdurrahman Umeyre), Kâhire: Alemu'l-Kutub, 1409/1989.
- Şafak, Ali, *İslâm Arazi Hukûku ve Tatbikatı*, İstanbul: Türdav, 1977.
- Şâfîî, Muhammed b. İdrîs (ö. 204), *er-Risâle*, (*İslâm Hukûkunun Kaynakları*), (çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan), Ankara: TDV. Yayınları, 1996.
- *er-Risâle*, (Thk. Ahmed Şâkir), Mısır: Mektebetu'l-Halebî, 1358/1940.
- *el-Ümm*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990.
- Şahata, Şefik, *İttihâcâtü't-Teşrîyye fi Kavânîni'l-Bilâdi'l-Arabiyye*, Kâhire: Matbaatu'l-Âlemiyye, ty.
- Şâtîbî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa (ö. 790), *el-Muvâfakât fi Usûli's-Şeria*, (thk. Abdullah Dıraz), Kahire, ty.
- *İ'tisâm*, (Thk. Selim b. Idi'l-Hilâlî), Suûd: Dâru İbn Affân, 1412/1992.
- Şebusterî, Muhammed Müctehîd, *Hermenötik, Kur'ân ve Sünnet*, 2. bs., (çev. Abuzer Dişkaya), İstanbul: Mana Yayınları, 2017.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. ebî Bekr el (ö. 548), *el-Milel ve'n-Nihal*, Kahire: Muessesetu'l-Halebî, ty.
- Şelebî, Muhammed Mustafa, *el-Medhal fi't-Ta'rif bi'l-Fıkhî'l-İslâmi ve Kavâidu'l-Milkiyyeve'l-Ukûd fıhi*, Beyrut: Dâru'n-Nehda, 1985.

- *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, Mısır: Matbaatu Ezher, 1947.
- Şeltût, Mahmud (ö. 1963), *el-Fetâvâ*, Kahire: 1975.
- Şen, Cemalettin, "Fıkıh Psikolojisi Bağlamında Müctehîd Psikolojisinin Nasların Fıkhi Yorumuna Etkisi", *dergiabant, AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:5, Sayı:10, Güz 2017, ss. 81-97.
- Şener, Abdülkadir, "Abdest", İstanbul: DİA., 1988, (c. 1, ss. 68-70).
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (ö. 1250), *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki İlm'l-Usûl*, (Thk. Ebû Mus'ab Muhammed Said el-Bedrî), Dimeşk: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1419/1999.
- *Neylu'l-Evtâr*, Mısır: Mustafa el-Bâbî, 1347/1928.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen (ö. 189), *Kitâbu'l-Âsâr*, (thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut, 1993.
- Şirvânî, Harun Han, *İslamda Siyasi Düşünce ve İdare Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: İrfan Yayınevi, 1965.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr Ebû Cafer (ö. 310), *Târihu'l-Umem ve'l-Mulûk*, Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387.
- Taha, M. Mahmud, *İslâm'ın İkinci Mesajı*, İstanbul: Kalkedon, 2008.
- Tantâvî, Muhammed Mahmud, *Medhal*, Kâhire: Dâru'n-Nehdati'l-Arabî, 1398/1978.
- Teftâzânî, Muhammed Ebu'l-Vefâ (ö. 1930-1994), *Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri*, (trc. Şerafettin Gölcük), İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980.
- Teftâzânî, Saduddîn Mesûd b. Fahriddîn (ö. 792/1390), *Şerhu'l-Akâid* (Hâşiyetu Kestelli ala Şerhi'l-Akâid içinde), y.y., t.y.
- *et-Telvîh ale't-Tavdîh*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1377/1957.
- Tehânevî, Muhammed b. A'la, *Keşşâfu Istulâhâti'l-Fünûn*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevr, (ö. 279), *Sunenu't-Tirmizi*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir, Muhammed Fuad Abdulbaki), Mısır: Şeriketu Mektebe ve Matbaa Mustafa Elbânî, 1395/1975.
- Tohouless, R.H., "Dinin Psikolojik Temelleri", (çev. M. Naci Kula), Uludağ Üniv. *İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı 3, Cilt 3, Yıl 3, 1991, (293-297).

- Topaloğlu, Fatih, “İran Coğrafyası'nın Şitleşme Süreci, -İlk dönem- Emevîler-Abbâsîler”, *e-Makalat Mezheb Araştırmaları*, 6/2, Güz 2013.
- Topçu, Nurettin, *İslâm ve İnsan*, İstanbul: Hareket, 1974.
- Tûfî, Ebû'r-Rebi Necmuddin (ö. 716/1316), *et-Ta'yîn fi Şerhi'l-Erbâin*, (Thk. Ahmed Hâc Muhammed Osmân), Beyrut/Mekke: 1419/1991.
- *er-Risâle fi'l-Maslaha el-Mürsele*, Beyrut 1324.
- Tuğ, Salih, *İslâm Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*, İstanbul: İrfan Yayınevi, 1969.
- Türcan, Talip, “İslam Hukukunda İki Farklı Gerçeklik Alanı: Kazâî ve Diyânî Hüküm Ayrımı”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt 19, Sayı 1, 2006, (159-167).
- Türközer, Bahir Güneş, “Hukûk Toplumsal Bir Gerçekliktir”, *TBB Dergisi*, Sayı, 62, 2006. (ss. 84-100).
- Tütüncü, Mehmet, “Kur'ân ve Hadîslerde İnsan Psikolojisi”, *Dokuz Eylül Ün. Yayınları, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 3, (189-193).
- Uludağ, Süleyman, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, TDVY., ty., yy.
- Uslu, Rifat, “İslam Hukûkunda Kolaylık Prensibi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt 8, Sayı 36, 2015, (479-494).
- Uyar, Ahmet, “Hadisleri/Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar (Ehl-i hadîs ve Ehl-i re'y Ekolleri)”, *Bilimname: Cilt: 2, Sayı: 5, İstanbul 2004*, (29-44).
- Uzunpostalcı, Mustafa, “Ebû Hanîfe”, İstanbul: DİA., 1994, (c. 10, ss. 131-138).
- Ülker, Gürkan, *Hukûk Sosyolojisine Giriş*, Ankara: Siyâsal Kitabevi, 2011.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. Ethem Rûhi Fığlalı), Ankara: Umrân Yayınları, 1981.
- *Hz. Muhammed Mekke'de*, (çev. M. Rami Ayas-Azmi Yüksel), Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1986.
- Wulf, Christoph, *Târihsel Kültürel Antropoloji*, 2. bs., (çev. Özgür Dünya Sarısoy), Ankara: Dipnot Yayınları, 2015.
- Yaman, Ahmet, *Fetvâ Usûlü ve Âdâbı*, İstanbul: MÜİFAV., 2017.
- *Siyaset ve Fıkıh*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Yaman, Ahmet; Çalış, Halit, *İslâm Hukûkuna Giriş*, İstanbul: MÜİFAV. Yayınları, 2012.

- Yaran, Rahmi, “Bid’at”, İstanbul: DİA., 1992, (c. 6, ss. 129-131).
- Yavuz, Yunus Vehbi, *İslâm’da Zekât Müessesesi*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983.
- Yaylalı, Davut, “İslâm Hukukunda Kazâî-Diyânî Hüküm Ayrımı”, Dini Araştırmalar, 2003, Cilt 5, Sayı 15, (29-36).
- Yel, Ali Murat, “İslâm’da Büyük ve Küçük Gelenekler ya da İslâm Din Antropolojisinde Yüksek Kültür ve Halk Kültürü”, (çev. Ali Coşkun), Bilgi ve Hikmet, Bahar 95, Sayı: 10, (40-62).
- Yıldırım, Mustafa, *Mecellenin Küllî Kaideleri*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001.
- <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:6cRR4ejJ1RwJ:ilsam.org.tr/dunyali-peygamber-prof-dr-mustafa-yildirim/+&cd=17&hl=tr&ct=clnk&gl=tr,02.02.2019>.
- Yılmaz, Hasan, *Kur’ân ve Muhtevası*, Ankara: Fecr Yayınevi, 2008.
- Yılmaz, Osman, *Endülüs Mâlîki Hukûk Geleneğinde Mezheb İçi İstidlal Yöntemi Olarak mâ Cerâ bi-hi’l-Amel Kavramı*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Yiğit, İsmail, “Memlükler”, Ankara: DİA., 2004, (c. 29, ss. 90-97).
- Yörük, Abdülhak Kemal, *Hukûk Başlangıcı Dersleri*, İstanbul: Tan Matbaası, 1946.
- Zapata, Tan Tahsin, *Medeni Hukûk*, Ankara: Savaş Yayınevi, 2007.
- Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed (ö. 748), *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, (thk. Şuayb el-Arnaut vd.), Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1140/1985.
- *Mîzânu’l-İ’tidâl fî Nakdi’r-Ricâl*, Beyrut: Dâru’l-Ma’rife 1382/1963.
- Zerkâ, Ahmet b. eş-Şeyh Muhammed (1285/1357), *Şerhu Kavâidi’l-Fıkhiyye*, Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 1409/1989.
- *el-Fıkhu’l-İslâmî fî Sevbihî’l-Cedîd el-Medhal*, Dimeşk: Matbaatu’l-Hayât, 1983.
- Zerrinkub, Abdulhuseyin, *Medreseden Kaçış, İmâm Gazzâlî’nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri* (çev. Hikmet Gök), İstanbul: Birleşik Kitabevi, 2007.
- Zeydân, Abdülkerim, *el-Medhal li-Diraseti’ş-Şeriatî’l-İslâmiyye*, İskenderiyye: Daru Ömer b. el-Hattab, ty.
- *el-Veciz fî Usûli’l-Fıkıh*, Bağdâd: Müessesetu Kurtuba, 1392/1976.

---- Fıkıh Usûlü, (trc. Rûhi Özcan), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1993.

Ziyâuddîn Efendi, Türzkâde Hâfız Muhammed (1311/1894), *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Şerhi*, Dersaâdet 1312.

Zuhaylî, Vehbe (ö. 2015), *Sübülü'l-İstifâde mine'n-Nevâzili ve'l-Fetâvâ ve'l-Ameli'l-Fikhî fi't-Tatbikâti'l-Muâsıra*, Sûriye: Dâru'l-Mektebî, 1421/2001.