



İslam Hukuk Düşüncesinde Parça-Bütün İlişkisi

The Part-Whole Relationship in Islamic Legal Thought

Doç. Dr. Ayhan AK¹, Dr. Mustafa SARICAOĞLU²

¹Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Samsun
•akayhan1@gmail.com • ORCID > 0000-0003-1268-4684

²Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara
•oflu_sarica@hotmail.com • ORCID > 0000-0003-1843-2832

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma / Research

Geliş Tarihi / Received: 1 Ekim / October 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 7 Kasım / November 2022

Yıl / Year: 2022 | Sayı – Issue: 53 | Sayfa / Pages: 617-642

Atıf/Cite as: Ak, A. ve Saricaoglu, M. "İslam Hukuk Düşüncesinde Parça-Bütün İlişkisi"
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 53, December 2022: 617-642.

Sorumlu Yazar / Corresponding Author: Doç. Dr. Ayhan AK

Yazar Notu / Author Note: ""Bu çalışmada 2012 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Nihat Dalgın'ın danışmanlığında tamamlanan "İslam Hukukunda Şer'îlik" ve 2022 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde Doç. Dr. Ayhan AK'ın danışmanlığında tamamlanan "İslam Hukukunda Ekseriyet Prensibi" isimli doktora tezlerinden yararlanılmıştır.""

İSLAM HUKUK DÜŞÜNCESİNDE PARÇA-BÜTÜN İLİŞKİSİ

ÖZ:

Bu makalede İslam hukukuna göre parça-bütün ilişkisi, bütünlüğün korunması ekseninde, öncelikle teorik düzlemde ilkesel, yöntemsel ve işlevsel olarak ele alınmıştır. İlkesel düzlemde örnek sadedinde ‘hükmün Allah’a ait olması’ ‘tutarlılık’ ve ‘kolaylık’ ilkeleri bağlamında hukuk ilkelerinin tamamının bütün olarak hukuksal süreçlere dâhil edilmesi gerektiği; yöntemsel düzlemde lafzî, tarihî ve gâî yorum yöntemlerinden biri ön plana çıkarılmadan her birinin hukuksal metinlerle somut olaylar arasındaki bağ kurma işlemine dâhil edilmesi gerektiği; işlevsel düzlemde hukukun düzen oluşturma, sosyal ihtiyaçları karşılama ve adaleti tesis etme işlevlerinden her birinin dengeli bir şekilde bir arada bulundurulması gerektiği vurgulanmıştır. Daha sonra pratikte bütünlüğün korunması bağlamında ulemanın parça-bütün ilişkisine bakış açısı ile yarıdan fazla, yarım ve yarıdan azın bütününe yerine ikamesi üzerinde durulmuş, elde edilen sonuçlar verilerek çalışma tamamlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: *İslam hukuku, Bütünlük, Ekseriyet, Teori, Pratik.*



THE PART-WHOLE RELATIONSHIP IN ISLAMIC LEGAL THOUGHT

ABSTRACT:

In this article, the part-whole relationship is discussed on principled, methodological, and functional levels, on the axis of integrity protection, especially in a theoretical context. As an example of the principled level, it is emphasized that all of the legal principles should be included in the legal processes as a whole in the context of the principles of “the judgment belongs to Allah,” “consistency,” and “ease.” On the methodological level, this time, it is stressed that each of the literal, historical and final interpretation methods -without highlighting one of them, should be included in the process of establishing a link between legal texts and concrete events. On the functional level, it is underlined that each of the functions of law to create order, meet social needs and establish justice should be brought together in a balanced way. Then, in the context of protecting integrity in practice, the perspectives of the ulama on the part-whole relationship and the substitution of “more than half,” “half,” or “less than half” for the whole are emphasized. The article is ended up with expressing the results.

Keywords: *Islamic Law, Integrity, Plurality, Theory, Practice.*

GİRİŞ

Her parça, bir bütüne aittir ve her bütün, bir başka bütünün parçasıdır. Bu, eşya ve olaylar için olduğu kadar hukukun teorisi ve pratiği için de geçerlidir. Hukuk teorilerinde temel hukuk ilkeleri, hukuk metinlerinin anlaşılma ve yorumlanma yöntemleri ve hukukun işlevleri önemli bir yere sahiptir. İlkeler, yöntemler ve işlevlerdeki farklı kombinasyonlar, farklı bütünlükleri, başka bir ifadeyle ekolleri, mezhepleri ortaya çıkarır.

Bu çalışmada, herhangi bir ekole mensubiyet konusuna girilmeden, bütünlüğün korunması fikri merkeze alınarak, öncelikle teorik düzlemde ilkesel, yöntemsel ve işlevsel bütünlüğe değinilecek, ardından pratikte parçanın bütünün yerine ikamesi suretiyle bütünlüğün sağlanması ve korunmasına işaret edilecek, bu kapsamda küçük parça/az ‘nadıray nadnıdra nınımırya’ کثیر ‘koç/açrap küyüb ev ‘قلیل’ elterus ub ev enisemaki enirey nünütüb nırıb ettröd ev nırıb etçü ,nımıray ,nınalzaf .ritkeceliniğed anısaabaç amşalu eğülnütüb

1. TEORİK DÜZLEMDE BÜTÜNLÜĞÜN KORUNMASI ESASI

İslam hukuk düşüncesinde esas olan, sistematik yapı göz önünde bulundurularak, ele alınan konunun bütünlük içerisinde tasvir ve tahlil edilmesidir. Teoride ve pratikte bütün ve o bütünün parçaları ortaya konmamışsa, bütünlüğün korunmasından söz edilemez. O halde ifade edilmelidir ki bütünlüğün korunması, öncelikle bütünlüğün elde edilmesini gerektirmesi sebebiyle, ancak ileri hukuk düşüncesi ve sistemleri için söz konusu edilebilecek bir durum olup bunun karşısında parçacı yaklaşım bulunmaktadır.

Bu perspektifle burada teorik boyutta ilkesel, yönetsel ve işlevsel düzlemde bütünlüğün korunması ele alınacak, ardından hukukun pratiğine dair tahliller yapılacaktır.

1.1. İlkesel Bütünlüğün Korunması

Hukuk, ilkeler toplamı olup, hukukçunun görevi bu ilkeleri dengeli bir şekilde hukuksal tahlil süreçlerine dâhil etmektir. Şayet bir ilke hukuksal süreçlere, diğer ilkelere hâkim olacak, onları işlevsiz hale getirecek şekilde dâhil olursa, ilkesel denge ve bütünlük bozulmuş olur. Bütünlüğü muhafaza için yapılması gereken, her bir ilkeyi gereken oranda işlevselleştirmektir. Bu açıdan İslam'ın en temel ilkeleri tahlil edilebilir. Örneğin ‘Hükmün Allah'a ait olması’^[1] hukukun kökenine ilişkin en temel ilkedir. Ancak bu temel ilkenin hukuk sistemi içerisindeki yeri ve işlevi doğru anlaşılmadığında, ortaya gayr-i hukukî durumlar çıkabilmektedir. Nitekim İslam tarihinin ilk dönemlerinde ortaya çıkan gruplardan olan Haricîler, ilahi ira-

[1] “إن الحكم إلا لله.” “Hüküm ancak Allah'ındır.” En'am 6/57; Yusuf 12/40, 67.

denin hükmün kaynağı olmasını yanlış anlamış, insan iradesine hukuk düzleminde hiçbir şekilde alan tanımayarak^[2] bu yanlışta ısrar etmiş ve İslam toplumunda büyük fitnelere sebep olmuşlardır. İlahî iradenin hükmün kaynağı olması, beşerî çözümlerinin ayetlere ve hadislerle dayanmasıdır. Aksi halde hukuk sisteminin bütünlüğü nazarı itibara alınmamış, insan aklı ve iradesine verilen önem yok sayılmış olur. Çünkü hukukî tahlillerde bir ilkenin alanının olması gerekenden fazla genişletilmesi, başka ilkelerin alanlarının daraltılması anlamına gelir.^[3]

‘Tutarlılık’ ilkesi de aynı yaklaşımla değerlendirilebilir. Nitekim bir hukuk kuralı tahlil edilirken mantıkî, etik ve kültürel tutarlılık testine tâbî tutulur. Böylece kuralın mantıklı, ahlâkî ve meşru olması hedeflenir ki bunun için öncelikle yapılacak olan şey, mantıkî tutarlılık testidir.^[4] Gazalî’nin İslamî ilimlerde zaten var olan mantığı ayrı bir ilim dalı olarak ele alması da mantıkî tutarlılık yaklaşımının bir görünümü niteliğindedir.^[5] Her hukukçunun, önündeki meseleleri tahlilde fonksiyonel olarak kullandığı bir mantıkî yöntemi bulunur^[6] ve bir çeşit akla arz suretiyle tahliller yapılır. Fakat İslam hukukunun ilahî kökene sahip olmasının sonucu şer’î yapının tabiatı gereği, Yüce Allah’ın (cc) teşrîi iradesinin açık tezahürü şeklindeki hukuk kurallarında^[7] akıl, kabul tavrını tutarlılık testi yapmaksızın sergilemek durumundadır.^[8]

Hukukî norm, yürürlük kazanacağı sosyal yapının kültür kodlarına muvafık^[9] ise o normun kültürel tutarlılığının mevcudiyetinden söz edilir. Kültüre yabancı olan hukuk kurallarının toplum yaşantısında varlık kazanamayacağı, toplumsal meşruiyet taşımayacağı ortadadır. Lakin kültürel tutarlılığı elde etme gayretiyle, nevi şahsına münhasır husûsiyetlerini bertaraf ederek İslam hukukunu külliye topluma uydurma gayretiyle hareket etmek kabul edilebilir değildir.

Hukuk kuralları mantıkî ve kültürel tutarlılığın yanı sıra etik tutarlılığa^[10] sahip olmalıdır. Buna göre toplumun ahlakî değerlerine muvafık kuralın etik tutarlılığa sahip olduğu, muhalif normların ise sosyal yapıda kendine yer edinmesinin müm-

[2] Muhammed Şerif Adnan, *Beyne’s-sünne ve’ş-şîa el-mesâilü’l-fıkhiyye dirâse mukârene beyne’s-şîa-ti’l-imâmiyye ve’l-mezâhibi’l-erba’i’s-sünniyye* (Dimeşk: Beytül-Hikme, 2006), 91.

[3] Bu yargıyla kastedilen, tabî ki insan iradesinin alanını genişleterek ilahî iradenin alanını daraltmak değildir.

[4] Ali Bardakoğlu, “İstihsan”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 345.

[5] Rafik Acem, *el-Usûlü’l-islâmiyye menhecühâ ve eb’âduhâ* (Beirut: Dâru’l-İlmi’l-Melâyîn, 1983), 361.

[6] Râfi’ b. Tâhâ, *es-Sıla beyne usûli’l-fıkhi’l-islâmî ve ilmi’l-mantık* (Dimeşk: Dâru’l-Mahabbe, 2007), 248.

[7] Temel ibadet hükümleri ve ümmetin icmasının gerçekleştiği hükümler.

[8] Miras hükümleri mantıkî tutarlılık testine kapalı alanın örneği olarak zikredilebilir.

[9] Yümnî Sezen, *İslam’ın Sosyolojik Yorumu* (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000), 146.

[10] Hukuk kuralları yalnızca şekli kriterlerle değil, ahlakî tutarlılıkları da göz önünde bulundurularak tahlil edilmelidir. Bk. Yaman, “Fıkıh - Ahlâk İlişkisi İslam Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş”, 117.

kün olmayacağı, dolayısıyla da ahlakî olarak nitelendirilemeyeceği belirtilmelidir. Bundan dolayı fıkhnın bütüncül yapısı ve kendine özgü hususiyetleri göz önünde bulundurularak etik tutarlılık analizi yapılmalıdır.

Bu noktada tutarlılık arayışının, mezhepler ekseninde farklı tutarlılık tavırlarını ortaya çıkardığını belirtmek icap eder.^[11] Mantıkî tutarlılığın istihân ve istishâb gibi muhtelif yöntemlerin fikhî analizlere dâhil edilmesiyle, kültürel tutarlılığın ise örfler ve amel-i ehl-i Medine'nin fikhî analizlere dâhil edilmesiyle yakalanmaya çalışıldığı görülmektedir. Örf ve adetlerin hukukî düzenlemelerde kültürel tutarlılık temin vesilesi olduğunu ifade eden normatif görünümünden biri “العادة محكمة”^[12] şeklindeki kuraldır. Günümüzde taklit ve telfik konuları ekseninde beliren tahliller,^[13] esasen fıkhta fiilî olarak kabul edilen tutarlılık yaklaşımının gündeme taşınmasıyla alakalıdır.

Tutarlılık ilkesinden sonra, ilkesel bütünlük kapsamında örnek kabilinden ele alınabilecek bir diğer ilke ‘teysirdir.’ Hukukun teysir (kolaylaştırma) fikrini özünde ihtiva etmesi, şüpheye yer bırakmayan bir gerçektir.^[14] Yüce Allah'ın teşrîî iradesi kolaylaştırma,^[15] hafifletme^[16] ve beşeriyeti her açıdan arındırma^[17] doğrultusunda tecelli eder. Bu sebeple, gerek muamelât ve gerekse ibadetler alanındaki normatif faaliyetlerin merkezinde teysir ilkesi yer almaktadır.^[18] Lakin bu ilkenin özenli ve dikkatli bir şekilde hukuksal süreçlere dâhil edilmesi gerekir.^[19] Çünkü İslam hukuku ilkelerinden biri olan teysirin, diğer bütün ilkelerin üzerine çıkarılması suretiyle ilkesel bütünlük ve denge bozulursa, ulaşılan sonucun hukukîliği hususunda tereddütler ortaya çıkar.

[11] Mezhepler ekseninde farklı tutarlık anlayışlarının teşekkülünden dolayıdır ki; “الإجتihad لاينقض بمثله” (Mustafa Ahmed Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye* (Cidde: Dâru'l-Beşâir, 2001), 155.) ilkesi İslam hukukunda yerleşik bir kural haline gelmiştir.

[12] Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*, 219. “استعمال الناس حجة يجب العمل بها” (Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*, 223.) “المتنع عادة كالممتنع حقيقة” (Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*, 225.) ve “الحقيقة تترك بدلالة العادة” (Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*, 231.) kuralları da örf ve adetlerin hukuk kurallarının kültürel tutarlılık taşıması paralelinde değer kazanan ilkelere aittir.

[13] Ali Şafak, “İslam Hukukunda Kaynaklar – İctihad - Müctehid - Mezheb - Taklid ve Telfik Meseleleri Üzerine Bir Araştırma”, *AÜİFD*, 3 (1979): 27.

[14] “المشقة تجلب التيسير” “Meşakkat teysiri celb eder.” *Subhî Salih, Meâlimü'ş-Şerîati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dâru'l-İlmî'l-Melâîf, 1975), 54.

[15] Bakara 2/185. Açıklama için bk. Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Mısır: Matbaatü Mustafa, 1964), 1/184.

[16] “Allah, sizden (yükümlülükleri) hafifletmek istiyor. Çünkü insan zayıf yaratılmıştır.” (Nisa 4/28.) bk. Ebu Cafer Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyil'-Kur'ân* (Mısır: Matbaatü Mustafa, 1954), 5/29.

[17] Ahzâb 33/33.

[18] Maide 5/ 6. bk. Vehbe Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münîr* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2003), 5/464.

[19] Vehbe Zühaylî, *Kazâya'l-fikh ve'l-fikri'l-muâsir*, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2008), 2/231; Mustafa Muhammed Bâcîknî, *Menhecü'l-kur'âni'l-kerîm fî takrîri'l-ahkâm* (Bingazi: Dâru'l-Kütübî'l-Vataniyye, 1993), 389.

Bu başlıkta nihaî olarak İslam hukukunun ilkeler bütünü olduğu, her bir ilkenin yerinde ve gerektiği kadar kullanılmasının esas olduğu, aksi halde sistematik denge ve bütünlüğün bozulacağı ifade edilmelidir.

1.2. Yöntemsel Bütünlüğün Korunması

Yerleşik yaklaşıma göre metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasında esas alınan yöntemler lafzî yorum yöntemi, tarihî yorum yöntemi ve amaçsal (gâî) yorum yöntemidir.^[20] Fıkıhta, bu isimler odağında değilse de esas alınan yorum yöntemlerinin neticesi olarak marjinal yaklaşımlar tezahür etmiştir. Fakat Müslüman toplumu yönlendiren, gaye ve menfaatleri göz önünde bulunduran, vahyi esas kaynak olarak kabul eden yaklaşımlar daima bulunmuş,^[21] yorum yöntemlerinin hassasiyetle sürece dahil edilmesi ileri düzeyde önemsenen bir mesele olmuştur. Çünkü yöntemlerin dengeli kullanımı bütüncül yaklaşımı, birinin ön plana çıkarılması ise parçacı yaklaşımı beraberinde getirecektir.

Bu kapsamda belirtilmelidir ki bir konuya dair nass varken, muhtelif gerekçelerle o nassın lafzının ihmali İslam hukuk sistematığı bakımından kabul edilebilir değildir.^[22] meseleye çözüm aranırken ilgili ibareler (lafızlar) esas alınacak, göz önünde bulundurulacaktır. Fakat bu, katı lafızcı yaklaşım anlamına gelmemektedir. Nassın anlaşılması sürecinde kelimenin gösterdiği anlam muhtelif prensipler ışığında,^[23] dil kuralları doğrultusunda belirlenmeye çalışılacaktır. Fakat sadece lafza odaklanılır, hukukî süreçler lafzî yorum yöntemi üzerinden yürütülür ve diğer yöntemler göz ardı edilirse bütünlük bozulmuş olur. Nitekim İslam düşünce tarihinde lafzî yorum yöntemi denince öncelikli olarak akla gelenler Zâhirîlerdir. Onlar nassın zahirine itibar ilkesinde mübalağalı tutum takınmışlar ve yöntemsel düzlemde parçacı bir anlayışla hareket etmiş, diğer anlama yöntemlerine müracaat etmemişlerdir. Zâhirîliğin önde gelenlerinden İbn Hazm'a (ö. 456/1064) göre Kitâb deliline istinad eden hükümlerde kelimeleri zahiri halleriyle esas almak ve neticeyi zahir üzerine inşa etmek farzdır.^[24] Nitekim bilgi anlayışı bakımından zahiri mana, kesin bilgiyi ortaya çıkarır ve metnin zahirinden ortaya çıkan tek bir doğru söz ko-

[20] Yasemin Işıқтаç - Sevtaç Metin, *Hukuk Metodolojisi* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2003), 193-212.

[21] Mehmet Erdoğan, "Müzakereler", *İslam Fıkını Nasıl Anlamalıyız?* (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri) (Bursa: Kurav Yayınları, 2006), 160.

[22] "إعمال الكلام أولى من إهماله" Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fıkhiyye*, 315. Özel durumlar elbette müstesnadır.

[23] Bu ilkelerin en önemlilerinden birisi olan "الكلام الحقيقي" kuralı, (Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fıkhiyye*, 133.) lafızla ilgili diğer kurallar dikkate alınmayıp katı biçimde uygulanmaya teşebbüs edildiğinde, literal yorum yöntemindeki mübalağanın zirvesini temsil eder.

[24] Ebu Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Kahire: Dârul-Hadîs, t.y.), 3/276.

nusudur.^[25] Nitekim İbn Hazm'a göre, zâhire ittibâın farzietini gösteren ayetler^[26] bulunmaktadır.^[27]

Ayetler lafız ve mana olarak ilahî iradeden gelmiş olup lafzî zait, manayî ise aslî rûkûn olarak vasıflandırmak,^[28] diğer yorum yöntemlerine öncelik tanıyıp lafzî yorum yöntemini ikinci plana atmak demektir. Eğer lafzî istidlallere gereğinden fazla değer atfedilir^[29] ve hem gâî yorum yöntemi hem de tarihî yorum yöntemi göz ardı edilerek bütün hukuk sistemi lafzî yorum ekseninde inşa edilmeye çalışılırsa, hukukun lafza mahkumiyeti söz konusu olur.

Tarihî yorum yöntemi, ayet ve hadislerin nazil ve varit oldukları ortam göz önünde bulundurularak^[30] hukuksal süreçlere dâhil edilmesini ifade eder. Ancak bütün hukuksal ilkelerin tarihî yorum yöntemi ekseninde açıklanması, tarihselcilik gibi aşırı yaklaşımların ortaya çıkmasına sebep olur. Bundan dolayı sebebin husûsiliğinin hükmün umûmiliğine manî olmadığı ifade edilmiştir.^[31]

Amaçsal yorum metodunda, ayet ve hadislerin yorumlanması ve şer'î hükme ulaşmada, nassın gayesi esas alınır.^[32] Tarihî süreç müşahede edildiğinde amaçsal yorumun ilk devirlerden itibaren^[33] her dönemde, ümmetin sorunlarının ortadan kaldırılmasında işlevsel olduğu anlaşılır.^[34] Bu sebeple, bir devrin dondurularak idealleştirilmesi kabul edilmemiş, diğer yorum metotları da göz önünde bulundurulmuş, herhangi bir devirde tatbik edilen hükümlerin gâî yorumunun yapılması üzerinde durulmuştur.^[35] Her devirde makâsîd konularının^[36] gündemde olması-

[25] Muhammed Ebu Zehre, *İbn Hazm hayâtuhû ve asruhû - ârâuhû ve fıkhuhû* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1954), 225; Muharrem Kılıç, "Hukuk Teorisinde Literalist/Lafızcı Yorum Geleneği: İbn Hazm Zahiriliği", *Milel ve Nihal* 6/3 (2009): 36.

[26] "Ey iman edenleri! Râ'inâ (bizi gözet)" demeyin, "unzurnâ (bize bak)" deyin ve dinleyin. Kâfirler için acıklı bir azap vardır." Bakara 2/104.

[27] İbn Hazm, *el-lhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 3/292; Mahmud Abdulmecid, *el-itticâhâtü'l-fıkhiyye inde as-hâbi'l-hadis* (Umman: Dâru'l-Fikr, 2008), 276.

[28] Mehmet Erdoğan, "İslam Hukukunun Dinamizmi, Esneklik ve İkame Kurumlar", *İslam Fıkhi'nin Dinamizmi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)* (Bursa: Kurav Yayınları, 2006), 25.

[29] Mehmet Erdoğan, "İslam Hukukunun Teolojik Temelleri", *İslam Fıkhi'nin Dinamizmi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)* (Bursa: Kurav Yayınları, 2006), 193.

[30] Nureddin Abbâsî, *el-İctihâdü'l-İstislâhî, Mefhûmuhû, Hüciyyetühû, Mecâlühû, Davâbitühû* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2007), 28.

[31] Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/53.

[32] Zühaylî, *Kazâya'l-fıkh ve'l-fikri'l-muâsir*, 2/74.

[33] Nur Muhammed Muhyiddin, *Akziyetü'l-hulefâ'r-râşidîn ceman ve dirâseten* (Riyad: Dâru's-Selâm, 2003), 1/34.

[34] Amaçsal yorum yöntemi özü itibarıyla, problemlerin çözümünde nassın amacının merkeze alınmasını içeriyorsa da, ikincil olarak, meselelere ilişkin hükümlerin verilmesinde, faillerin amaçlarının dikkate alınmasını da ihtiva eder. Bu yönüyle amaçsal yorum metodunun "الأمور بمقاصدها" kaidesiyle (Zerkâ, Şerhu'l-kavâidü'l-fıkhiyye, 47) yakından ilişkisi vardır.

[35] Erdoğan, "Zihniyet Değişimi", s. 62.

[36] İbrahim Muhammed Selkîni, *el-Müyesser fî usûli'l-fıkhi'l-İslâmî* (Beirut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1996), 192.

nın merkezinde bu bakış açısı yer alıyor olmalıdır. Lakin amaçsal yorum yönteminde ileri gidilir,^[37] denge gözetilmez^[38] ve her konu gayeler odağında sonuca ulaştırılmak istenirse, meşruiyeti sorgulanan neticeler ortaya çıkar.

Yöntemsel bütünlük kapsamında nihaî olarak, bir hukuksal meseleye çözüm aranırken ilgili nasslar ve olaylar bakımından hem lafzî hem tarihi hem de gâî yorum yönteminin işlevselleştirilmesi gerektiği, bunlardan birinin öne çıktığı anlama faaliyetlerinde bütünlüğün bozulmuş olacağı vurgulanmalıdır.

1.3. İşlevsel Bütünlüğün Korunması

Yerleşik üçlü tasnife göre hukukun işlevleri (fonksiyonları) düzeni tesis etme, sosyal ihtiyaçları karşılama ve adaleti sağlama şeklindedir.^[39] Hukuk uygulayıcıları bu işlevler bakımından dengeyi korumalı, işlevlerden birini ön plana çıkararak diğerlerini pasifize etmemelidir. Fıkhî yapının ortaya koyduğu güçlü bir düzen anlayışı ve kurallar manzumesi söz konusudur.^[40] Raşit halifeler döneminde birçok vakıanın ortaya çıkması ve halifelerin birçok konuyla ilgili içtihatları,^[41] fıkhî bütünlükte hukukun düzen fonksiyonunun önemini ortaya koyması açısından dikkate değerdir. Öyle ki hulefa-i râşidin devrinde, hukukun düzeni tesis etme fonksiyonu ileri boyutta ihtiyaç haline gelmiş, düzenin ortadan kalkmasıyla karşılanamaz hale gelen sosyal ihtiyaçların karşılanabilirliğini sağlamak ve temin edilemez bir hal alan adaletin yeniden temini için düzenin sağlanması mecburiyet olarak ortaya çıkmıştır. Hukuk ancak belli bir düzen içinde kendisinden beklenen faydaları temin edebilir. Fakat düzen fonksiyonu abartılı bir biçimde ele alınıp diğer fonksiyonları işlevsiz hale getirdiğinde bütünlük ve denge ortadan kalkar.^[42]

Yukarıda ifade edilen durumun örneğini iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama esası muvacehesinde ortaya çıkan marjinal yaklaşımlarda müşahede etmek mümkündür. Tabii ki iyiliği emretmek, kötülüğü yasaklamak Müslüman'ın vazifesidir ve bu vazife devlet mekanizmasıyla ifa edilmektedir.

[37] İbrahim Kafi Dönmez, "Müzakereler", *İslam Fıkhını Nasıl Anlamalıyız? (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)* (Bursa: Kurav Yayınları, 2006), 149.

[38] Zühaylî, *Kazâya'l-fıkh ve'l-fikri'l-muâsir*, 2/95.

[39] Vecdi Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine* (İstanbul: Filiz Yayınları, t.y.), 15; Muharrem Kılıç, "Karşılaştırmalı Hukuk Tarihinde Metodolojik Formalizmin Aşılmasında İki Yöntem: İstihsan ve Equity", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 1 (2003): 157; Manfred Rehbinder, "Hukukun Toplumsal Fonksiyonları", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 28 (1971): 456.

[40] Recep Şentürk, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 98; Mustafa Aydın, *İslam'ın Tarih Sosyolojisi İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2001), 189.

[41] Mahmud Ali Dâvud Âbîdî, *İctihâdü'l-hulefâi'r-râşidîne'l-erbaa* (Medine: Dâru'z-z-Zamân, 2003), 73.

[42] "الضرورات تبيح المحظورات" şeklindeki yerleşik kaide burada örnek verilebilir. Bk. Zerkâ, Şerhu'l-kavâidil-fikhiyye, 185.

Fakat devlet, Vehhâbî yaklaşıma dayalı uygulamalarda görüldüğü gibi adaleti ve sosyal ihtiyaçları göz ardı ederek sert şekilci bir yaklaşımla tecziye aracı olarak işletilirse, devlet mekanizmasında işlevsel bütünlük bozulmuş olur.^[43]

Sosyal ihtiyaçların karşılanması hukukun temel işlevlerinden biridir.^[44] Eğer hukuk sistemi sosyal ihtiyaçları karşılayamazsa meşruiyeti sorgulanır hale gelir. “Raiyye/halk üzerine tasarruf maslahata menuttur/bağlıdır.”^[45] kaidesi de bu gerçeği gösterir.^[46] Fakat düzeni tesis etme ve adaleti sağlama fonksiyonları ihmal edilerek, ihtiyaçları karşılama işlevinin en temel ve vazgeçilmez fonksiyon olarak kabul edilmesi, hukukî yapının tamamının ihtiyaçları karşılama odağına yerleştirilmesi ve hukukun işlevleri alanındaki dengenin bozulması,^[47] elde edilen hukukî sonuçların meşruiyetini sorgulanır hale getirir.^[48]

Adaleti sağlamak, hukukun bir diğer fonksiyonudur. Hukuk sistemi, adaleti sağladığında meşruiyet düzleminde değer taşır. Beşeriyet, adaletin sağlanması için kendi hürriyetlerinden vazgeçmektedir.^[49] Lakin adâlet, hukuk sisteminin diğer bütün prensip ve fonksiyonlarını bertaraf edecek şekilde işletilirse, adaleti tesis etme anlayışı, düzen oluşturma ve sosyal ihtiyaçları karşılama fonksiyonlarında zafiyete neden olur.^[50]

Bütünlüğü korumanın odağında, ilkeleri, yöntemleri ve işlevleri İslam hukuk sistematigi içerisinde sahip oldukları ağırlık ve yoğunluk oranında etkinleştirme yaklaşımı bulunmaktadır.

2. PRATİKTE BÜTÜNLÜĞÜN KORUNMASI: PARÇANIN BÜTÜN YERİNE İKÂMESİ

Teoride bütünlüğü koruma yaklaşımı esas olduğu gibi pratikte ve fer’î meselelerde de bütünlüğü korumak esastır. Bu sebeple uygulamada karşılaşılan cüzler (kısımlar, parçalar) bir bütün içerisinde düşünülmüş, parçanın hükmü, onu kap-

[43] İbadetler ihtiyaç olduğu gibi gezip görmek, ibret almak da ihtiyaçtır. Bundan dolayı hacı adayları Mekke ve Medine’ye gittiklerinde Hz. Peygamber ve sahabenin yaşadıkları, İslam tarihinin önemli olaylarının gerçekleştiği yerleri ziyaret etmek isterler. Fakat Vahhabî yönetim kendilerince münkeri ortadan kaldırmak düşüncesiyle İslam tarihinin izlerini coğrafyadan büyük oranda silmiştir.

[44] Bundan dolayıdır ki; “الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة” kaidesiyle (*Zerkâ, Şerhu'l-kavâidi'l-fıkhiyye*, 209.) hâcet, zarûret menzilesinde mütalaa edilmiştir.

[45] Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fıkhiyye*, 309.

[46] Abdüllatif Alemî, *el-Maslahatü'l-mürsele ve'l-istihsân ve tatbikâtühüma'l-fıkhiyye* (Riyad: Vizâratü'l-Evkâf, 2004), 22.

[47] Zühaylî, *Kazâya'l-fık ve'l-fikr'l-muâsir*, 2/98.

[48] Abdulwahid Hamid, *Islam the natural way* (London: Mels, 1989), 35.

[49] Bu haliyle adalet şer’î yapının öncelikli değerlerinden birisidir ve üst düzeyde korunmuşluğu haizdir. “الإضطراب لا يبطل حق الغير” kaidesi de (*Zerkâ, Şerhu'l-kavâidi'l-fıkhiyye*, 213.) buna işaret eder.

[50] Burada söylenenler, adaletin önemsizliğini değil, hukukî süreçlere dengeli biçimde dâhil edilmesi fikrini beyan etme amacına matuftur.

samında barındıran bütünün hükmüne göre verilmiştir. Bu yaklaşımla burada ulemanın pratikte parça ile bütün arasında kurdukları ilişki biçimi, parçayı bütün yerine ikame etmeleri ve hukukî süreçleri bütünlük anlayışı içerisinde yürütmeleri konu edinilecektir.

Parça bütün ilişkisinin kurulmasında önemli tahlil yöntemlerinden biri tercihtir. Genel yaklaşım olarak ifade edilirse, çoğu zaman bütüne yakın olan büyük parça ve kimi zaman da küçük parça tercih edilmiştir. Nitekim ulemanın tercih anlayışına göre ayrı delillerden ve aynı delilin taraflarından birinin diğerlerine tercih edilmesinde takip edilen ana metot, daha kuvvetli olanın daha az kuvvete sahip olana tercih edilmesidir.^[51] Bu metot işletilirken sırayla üç temel usûlün göz önünde bulundurulduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi nasların sübütuna odaklanma,^[52] sübütü kat'î olanı zannî olana, zannî olanı da daha aşağı derecede olana tercih etmektir. İkinci usul açıklık ve kapalılık yönünden kuvvetli olanın zayıf olana tercih edilmesidir.^[53] Tercih hususunda üçüncü usul, mananın İslâm'ın genel maksatlarına uygunluğunun dikkate alınması, İslâm'ın korumayı hedeflediği maksatları içeren lafzın, bu maksatları içermeyene tercih edilmesidir.^[54] Birkaçını^[55] verdiğimiz bu yöntemlerin her birinde ortak olarak vurgulanan nokta, delilin kuvvetliden zayıfa doğru üstünlük sıralamasına tabii tutulmalarıdır.^[56]

Bu yaklaşımla burada öncelikle az 'قليل' - çok 'كثير' başka bir ifadeyle 'küçük parça' 'büyük parça' ayrımı ve bunların bütün yerine ikamesinde ortaya konan genel yaklaşımlar, ardından ekserin (yarıdan fazlanın), yarımın (1/2), üçte birin (1/3) ve dörtte birin (1/4) bütün yerine ikamesi ele alınacaktır.

2.1. Küçük Parça 'قليل' - Büyük Parça 'كثير'

Pratikte bütünlüğün korunması esası bakımından az-çok ayrımına ve şer'î miktarlara (mekâdir) işaret etmek önem arz etmektedir. Böylece hangi miktarın bütünü temsil edeceği konusunda hukuk ekollerinin yaklaşımları ortaya konacak parça-bütün ilişkisinde hukukî uygulamada ortaya çıkan çerçeveye görülecektir.

[51] Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer et-Teymi er-Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fıkh* (Mu'essesetü'r-Risâle, 1992), 3/102-104; Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *Nefâ' isû'l-usûl fî şerhi'l-mahsûl* (Meketebetü'n-Nazzâr, 1995), 5/548; Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Serahşî, *el-Mebsût* (Beirut: Daru'l-Mârifetü, 1993), 6/ 216.

[52] Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen İbn 'Asâkir, *Tebyînu kizbi'l-mufterî fî mâ nusibe ile'l-imâm ebi'l-hasan el-eş'arî* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1983), 410.

[53] Ravkî, *Nazariyetü't-Te'kid*, 355-509.

[54] Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîtt fî usûli'l-fıkh* (Kâhire: Dâru'l-Kütübî), 1/387.

[55] Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed b. Alî b. Muhammed *el-Yemenî eş-Şevkânî, İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min 'ilmi'l-usûl* (Dimeşk, 1999), 2/264.

[56] Şemsuddîn İbn Muflih er-Râmîni Ebû Abdullâh Muhammed b. Muflih b. Muhammed, *el-Furu' ve tashîhu'l-furu'* (Müessesetü'r-Risâle, 2003), 1/39.

قليل kelimesi قَلَّ fiilinden türemiş, sıfat-ı müşebbehe kalıbında bir isim olup sözlükte “az” anlamına gelir. كثير kelimesi ise كَثُرَ fiilinden türemiş sıfat-ı müşebbehe kalıbında bir isim olup sözlükte “çok” anlamına gelmektedir.^[57] Fıkıh metinlerinde “Az olan yok hükmündedir.”^[58] “Az miktar affolunmuştur.”^[59] “Aza itibar edilmez.”^[60] “Çoğun karşısında aza itibar yoktur.”^[61] gibi kaidelerde kendine yer bulan قَلِيل ve كَثِير tabirlerinin sınırını belirlemek konumuza ışık tutması açısından önemi haizdir.

Hükmün çok olana göre verilmesi “Bir şeye yakın olan onun hükmünü alır.”^[62] kadesiyle temellendirilmekte, bu doğrultuda “az” ve “çok”un sınırları tespit edilmeye çalışılmaktadır. Her ne kadar bazı âlimler belli oranlar ifade etmişlerse de hukukun bütününde aynı oranı esas aldıkları söylenemez.^[63] Karâfi yirmi yerde “az”ın af kapsamında değerlendirildiğini nakletmekte^[64] olup sadece bunlara bakıldığında dahi “az”ın sınırında netlik olmadığı anlaşılmaktadır.

Hanefi usul eserlerinde şer’î miktarların genel olarak içtihadı kapalı olduğu ifade edilse de pratikte bunun aksi olarak algılanabilecek birçok örnek bulunmaktadır. Ebû Hanife’nin buluşa erme çağını on sekiz veya on yedi yaş olarak kabul etmesi, rüşde ereceğine dair güçlü bir kanaatin oluşmadığı sefih hakkında malının kendisine teslim edilmeyerek mahkeme kararıyla alıkonulmasının azami yirmi beş yaş ile sınırlandırılması, doğan çocuğun nesebinin babası tarafından reddedilmesinin İmâmeyn tarafından kırk gün ile sınırlandırılması gibi örnekler bunlardan bazılarıdır.^[65] Genel olarak miktarların içtihadı kapalı olması hukukî istikrara katkı sağlamakla birlikte, miktarların belli olmadığı bazı hususlarda içtihat suretiyle miktar belirlemek de istikrara katkı sağlamaktadır. Bu haliyle şer’î miktarlar içtihadı açıklık yönünden iki çeşittir. Birincisi namazın rekâtları, hadlerin miktarları gibi Şâri tarafından kesin olarak belirtilmiş, sadece Allah hakkının sabit olduğu içtihadı kapalı^[66] ve makûsun aleyh olmayacak miktarlardır.^[67] İkincisi ise az-çok veya büyük-küçük olarak değişen ve yerine göre takdir etme zorunluluğu bulunan içtihadî miktarlardır.

[57] Ebû'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga* (Kahire: Dârü'l Fikr, 1979), 1/778.

[58] Zerkeşî, *el-Mensûr*, 3/246.

[59] Makdisî, *el-Muğnî*, 4/449.

[60] Aynî, *el-Binâye*, 7/523; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/124

[61] Serahsî, *el-Mebsût*, 3/39; Karâfi, *ez-Zahîre*, 2/246; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 7/139

[62] Zerkeşî, *el-Mensûr*, 3/144; Suyûtî, *el-Eşbâh*, 1/182.

[63] Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 3/55.

[64] Karâfi, *ez-Zahîre*, 8/24.

[65] Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed Abdul'azîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr şerhu usûli'l-pezdevî* (b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmiyye), 3/220.

[66] Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *'Umdetü'r-ri'âye bi-taḥşiyeti şerhi'l-vikâye* (Beyrut: Lübnan: Merkezu'l-Ulemâ, 2009), 4/111.

[67] Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 3/365-371.

Bunlarda farklı sınırların tespiti gâsp edilen malın kıymetinde, nafakanın takdirinde ve mehri mislin tespitindeki görüş ayrılıkları gibi kabul edilmiştir.^[68]

Hanefiler her ‘az’ı doğrudan ‘çok’a katarak hüküm vermemiş, konunun mahiyetini, nasslarda geçme şeklini, delalet türünü ve benzeri niteliklerini göz önünde bulundurmışlardır. Bu sebeple az-çok ayırımına dayanılarak çözüme kavuşturulan pek çok meselede azlık ölçüsü, yerine göre birbirinden farklılık göstermektedir. Mesela vücudun, doğal abdest bozma yerlerinin dışındaki yerlerinden çıkan şey, az olduğu ve çıktığı yerden dağılmadığı sürece abdeste etki etmez. Kadının mehir olarak aldığı şeyde az miktarda kusur bulunması halinde, bunu geri verme hakkı yoktur. Kişi bineğinden “buna bir daha binmeyeceğim” diye yemin edip inerse, inme anına kadar o binekte durması, yeminini bozmaz. Oruçlu kişi dişleri arasında kalan az miktardaki kırıntıyı sahurdan sonra yutarsa orucu bozulmaz. Malda veya semendeki az bilinmezlik akdin sıhhatine engel olmaz. Yaygı üzerinde az miktarda kuru pisliğin bulunması, onun üzerinde namaz kılınmasına engel değildir. Bütün bu örneklerde görüldüğü üzere pek çok sorun *az olma* vasfına dayandırılarak çözüme kavuşturulmuştur. Fakat azlık ölçüsü yerine göre farklılık arz etmektedir.^[69]

Hanefilere göre eti yenen hayvanların terslerinden süte bulaşan ve sütü kullanılamaz hale getiren miktar gibi kişinin kendisinden başkalarını ilgilendirmeyen^[70] bir mesele söz konusuysa, ilgili şahıs zann-ı galiple amel etmelidir.^[71] Hanefî mezhebinde “affedilen miktar” kapsamında yer verilen konuların ‘az’ olarak nitelendirilme sebeplerinin her zaman olayların nicelikleriyle alakalı olmayıp, kaçınılmalarında zorluk barındırmalarıyla da ilgili olduğu görülmektedir.^[72]

Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve Muhammed eş-Şeybânî’den (ö. 189/805) konu hakkında gelen rivayetler farklılık arz etmekle birlikte^[73] üç imamın da *yarıdan fazla* olan kısmın bütün olarak nitelendirileceği konusunda görüş birliği içinde olduğunu söylemek mümkündür.^[74]

[68] Bedreddin Aynî, *el-Binâye şerhu’l-hidâye* (Beirut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2000), 1/452; Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed Zekeriyâ el-Ensârî, *el-Ğureru’l-behiyye fî şerhi’l-behçeti’l-verdiyye* (b.y.: Matba’atü’l-Meymene, 1997), 1/344.

[69] Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Te’sisü’n-nazar* (Beirut: Mektebetü Külliyyatü’l-Ezheriyye, by.) 95-98.

[70] İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, 1/4.

[71] İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 1/221.

[72] Kâsânî, *Bedâi’*, 5/196; Bâbertî, *el-İnâye*, 9/514; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 9/514; İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, 8/201; Abdülğanî b. Tâlib b. Hammâde Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi’l-kitâb* (Beirut: el-Mektebetü’l-İlmiyye, ts.), 3/225.

[73] Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Hucce ‘alâ-Ehli’l-medîne* (Beirut: Ale-mü’l-Kütüb, 1982), 2/556, 563, 608, 621.

[74] Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl* (Beirut: Daru ibn. Hazm, 2012), 5/409; Osman b. Ali Zeylâî, *Tebyînü’l-hakâik şerhu kenzî’d-dekâik ve hâşiyetü’ş-şilbiyyi* (Kahire: el-Matba’tü’l-Kübrâ, 1895), 6/6.

Ebû Hanîfe'nin kurbanlık hayvanın meme, kulak, kuyruk gibi organlarının üçte birinden fazlasının bulunmamasını kurbanı mâni görmesi^[75] ve abdestte başın dörtte birini mesh etmekle tamamının mesh edilmiş sayılacağını belirtmesi^[76] Ebû Hanîfe için 'az' ya da 'çok'a dair değişmez bir orandan bahsedilemeyeceğini göstermektedir.^[77]

Mâlikilere göre "Üçte birini vasiyet et o bile fazladır!"^[78] hadisinden hareketle 'az' ile 'çok'un arasını ayıran sınır (1/3) üçte birdir. Bu orandan fazlası çok, eksigi azdır. Fakat tam üçte birlik miktar bazı Mâlikilere göre çok, bazılarına göre azdır.^[79] Birinci görüşte olanlara göre, 1/3 çok hükmünde olduğu için abdest alırken başının üçte birini mesh eden kişinin abdesti yerine gelmiştir. İkinci görüşü benimseyen âlimlere göre vücudunun bazı uzuvları bulunamayan ölünün kayıp uzuvları 2/3 ise bulunan kısım (1/3) az olduğu için cenaze namazı kılınmaz, bulunan parçalar dua ve istiğfarla defnedilir. Genel yaklaşımları böyle olmakla birlikte,^[80] bazı Mâlikiler, belli oranlar tayin etmiş fakat bu oranları istikrarlı olarak bütün olaylarda uygulamamışlardır.^[81] Bu hususta Malik b. Enes'in yaklaşımlarında kolaylaştırma ve örfün etkili olduğu ifade edilmektedir.^[82]

Şer'i ölçülerin nassla belirleneceği yönündeki temel kuralla ilişkili olarak Şafii mezhebinde ortaya konan 'az' ya da 'çok' oranının belirlenmesinin daha zor olduğu söylenebilir.^[83] Şâfi'ye göre mehrin en azı, kişiden kişiye değişmekle birlikte, insanların mutad olarak mal edindikleri ve helak edildiğinde mağdur tarafın tazmin ettirmek için çaba sarf ettiği^[84] asgarî miktardır. Bu bakış açısına göre Şâfiî mezhebinde "azın sınırını örf tayin eder" demek mümkündür.

Namazda ameli kesir konusuna değinen Cüveyni, az ile çoğun net bir şekilde ayrılmasının mümkün olmadığını dile getirmektedir. Ona göre az amel ile çok amel arasındaki fark örf bakarak ve konunun muhatabının değerlendirmesine göre anlaşılabilir.

[75] Şeybânî, *el-Asl*, 2/494.

[76] Cessâs, *Şerhu muhtasari't-tahâvî*, 316; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/64.

[77] Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, 93-95.

[78] Buharî, *Vasâyâ*, 3.

[79] Makdisî, *el-Muğni*, 8/392-394.

[80] Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik, *el-Müdevvene* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/154.

[81] Ebû'l-Beka Kemâlüddîn Demîrî, *en-Necmu'l-vehhâc fî şerhi'l-mihâc*, thk. Lecne 'İlmiyye (Suudi Arabistan: Dâru'l-Minhâc, 2004), 6/35.

[82] Şâtıbî, *el-l'tisâm*, 3/55-56.

[83] Yahyâ b. Ebû'l-Hayr İmrânî, *el-Beyân fî mezhebi'l-imâmi's-şâfi'î* (Suudi Arabistan: Dâru'l-Minhâc, 2000), 2/316; Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm el-Kazvîni er-Râfi, *el-'Azîz şerhu'l-vecîz* (Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2/54.

[84] Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î, *el-Ümm* (Dâru'l-Vefâ, 2001), 6/649-651; Ebû İbrâhîm İsmâ'îl b. Yahyâ el-Muzenî, *Muhtasarul-muzenî* (Beyrut- Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 255.

Bunun dışında yapılacak kesin bir sınırlandırmanın yanlış olduğunu ifade eden Cüveyni, az ile çok arasının oransal anlamda tespitine yönelik akıl yürütmelerin takrib niteliği taşımaktan öteye geçmeyeceğini dile getirmektedir.^[85]

Şâfîiler vasiyette aranan üçte bir şartını esas olarak kabul etmekle birlikte değişik konularda farklı yorumlamalarda bulunmaktadır. Az miktarın, kaçınılması zor miktar olduğunu ifade eden Mâverdi bunun sınırlandırılmasının insanlara bırakıldığını, dolayısıyla az ve çok denecek miktarın tespitinde örfün belirleyici olduğunu ifade etmektedir.^[86]

Hanbelîlerden İbn Teymiyye az ile çok arasını ayıran kesin bir sınırın olmadığını bunu örfün belirleyeceğini ifade etmiş, namazı bozan uykuyu “yanındakinin söylediklerini anlamaması” şeklinde belirtilen örfi uyku ile sınırlandırmıştır.^[87] Fakat suların temizlenmesinde ortaya konan ölçü de göstermektedir ki Hanbelî mezhebinde az ile çok arasını ayıran net bir sınır bulunmamaktadır.^[88] Ferrâ, seferilikte üç günlük mesafenin sınır olarak dikkate alınması, birçok muhayyerlikte üç günün sınır kabul edilmesi, mürtede iman etmesi için üç gün süre verilmesi gibi konulara kıyas ederek üç günün az kapsamında olduğuna dikkat çekmekte ve üçte birin de aynı hükme tabi olduğunu belirtmektedir.^[89]

Bu hususta ulemanın yaklaşımlarından ortaya çıkan netice, af kapsamında değerlendirilen miktarın, konusuna göre ilgili nasstan kaynaklanmak üzere değişiklik göstermesidir. Mesela nasslar suya karışan necasette az miktarın dikkate alınmayıp af kapsamında değerlendirilmesini mümkün kılarken, aynı miktarın faiz konusunda af kapsamında değerlendirilmesine kesinlikle müsaade etmemektedir. Normal durumlarda önemsiz denilecek bir miktarda ezânın, ihramlı kişiden sadır olması durumunda çok hükmünde sayılıp kişiden fidye istenmesi de böyledir. Af kapsamında bulunması hususunda netliğin olmadığı konularda nassların örf ve zann-ı galibe itibara delalet ettiği söylenebilir.^[90] Çünkü ulemanın tek tek her konunun af kapsamındaki miktarını belirlemesi beklenemez.

2.1. Yarıdan Fazlanın (Ekser/Büyük Parça) Bütün Yerine İkamesi

Füru fıkihta ekser olmayan bir parçanın, bazen bütünün (küllün) yerine geçtiği bazen de aksi durumun ortaya çıktığı, buna karşılık ekser olanın bütün yerine ika-

[85] Ebû'l-Meâlî Rüknüddîn Cüveynî, *Nihayetü'l-matleb fî dirâyeti'l-Mezheb* (Daru'l Minhâc, 2007), 2/206.

[86] Mâverdi, *el-Hâvî'l-Kebîr*, 2/243.

[87] Takıyyüddîn Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Abdilhalîm b. Mecduddîn 'Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Şerhu'l-'umde fî'l-fıkh min kitâbi't-tahâra ve'l-hac* (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1991), 1/304.

[88] Teymiyye, *Şerhu'l-'umde*, 1/64-66.

[89] Muhammed b. el-Huseyn İbnu'l-Ferrâ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Mesâ'ilu'l-fıkhıyye min kitâbi'r-rivayeyn ve'l-vecheyn* (Riyad, 1985), 280.

[90] İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 3/3; İmrânî, *el-Beyân*, 2/316.

mesinin (ekseriyet prensibi) fûru fıkhnın neredeyse tüm alanlarında başvuru olan çözüm yöntemi olduğu ifade edilmelidir.^[91] Fûruda yaygın kullanıma sahip olan ekseriyet prensibi kavâid eserlerinde özellikle makâsıt,^[92] usul ve fûru kaideleri içinde ayrıntılı olarak ele alınmıştır.^[93] Sorunlara çözüm arayışında göz önünde bulundurulması gereken önemli hususlardan biri, olayın bir bütünüün parçası olma özelliğine sahip olup olmadığının araştırılmasıdır.^[94] Nitekim İslâm hukukunun pek çok alanında parça-bütün ilişkisi göz önünde tutularak sorunlar çözüme kavuşturulmuştur.^[95]

Ekseriyetin literatürdeki üç görünümünden birincisi “adet/sayı olarak birbirinden ayrılması mümkün olan fertler arasındaki çokluğun itibara alınması” şeklindedir.^[96] Ekseriyetin bu türü “Az olan çok olana tâbidir.”^[97] “Ekser için kül hükmü vardır.”^[98] “Küçük olan büyük olana dâhil edilir.”^[99] gibi kaidelerle ifade edilmekte olup^[100] hukukun pek çok alanında birbirinden ayrılması muhtemel şeylerin karışımında, çok olan kısmın itibara alınıp, az olan kısmın af kapsamında veya önemsiz addedilmesi suretiyle çözüm aracı olarak kullanılmaktadır.^[101]

Ekseriyetin ikinci görünümü, iki şey arasında meydana gelen karışımın birinin hisler ile anlaşılmayacak derecede diğerinin içine girmesi ve orada adeta kaybolması şeklindedir. İçine birkaç damla süt düşen su temizleyicilik vasfını kaybetmez. Çünkü birkaç damla süt çok olan suyun içerisinde yok hükmündedir. “Gâlib mukabilinde olan mağlûb, yok hükmündedir”^[102] ve benzeri kaidelerle^[103] dile getirilen bu kısım, gerek taharet bahsinde suların temizliğiyle ilgili konularda gerekse

[91] Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr fî fıkhi mezhebi'l-imâmî ş-şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubil-İlmiyye, 1999), 1/330.

[92] Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî, *el-İ'tisâm* (Suudi Arabistan: Daru ibn. Affân, 1992), 2/142.

[93] Abdulvehhâb b. Taqîyuddîn Tâceddîn Subkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye), 1/12.

[94] Şâfi'î, *el-Ümm*, 7/20; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/82.

[95] Suyûtî, *el-Eşbâh*, 128; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/251.

[96] Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât* (Daru ibn. Affân, 1997), 3/106.

[97] الأقل تبع لأكثر bk: Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Daru'l-Mârifê, 1993), 3/39.

[98] الأكثر حكم الكل bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 2/54; Alâaddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâ'i fî tertîbî ş-şerâ'i* (Beyrut, 1986), 1/4, 11, 105, 110, 130, 286.

[99] “يدخل الأصغر في الأكبر” bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn ve 'umdetu'l-mutakîn* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 1/97.

[100] Bedî Ahmet Sâlim, “el-Hükmü li'l-Gâlibî”, *Ma'lemetü zâyid li'l-kavâ'idî'l-fıkhiyye ve'l-usûliyye* (Birleşik Arap Emirlikleri: Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî ve Müessesetü Zâyid b. Selmân, 2013), 11/460-470.

[101] Bu kısma örnek olarak “tanınmayacak durumda olan müslüman ölüleriyle kafir ölülerinin karışması halinde ölülerin çoğu müslümalardan olduğu biliniyorsa hepsi üzerine cenaze namazı kılınır ve müslüman kabristanlığına defnedilir” hükmü verilebilir. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 10/198.

[102] “المغلوب كالمستهلك في مقابلة الغالب” bk. Bedreddin Aynî, *el-Binâye şerhu'l-hidâye* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 7/523.

[103] Zerkeşî, *el-Mensûr*, 3/183.

muamelat alanında alım satıma konu olan malların çeşitli hallerinde, hükmün tespiti için kullanılmaktadır.^[104]

Ekseriyetin İslâm hukukunun pek çok alanında yaygın bir şekilde kullanılan üçüncü görünümü, aynı şey içindeki aynı cinsten oluşan şeyler arasında fazla ve az ayrımını ortaya çıkarmak ve hükmü çok olan tarafa göre belirlemek şeklindedir.^[105] “Bir şeyin çoğu tamamı yerine kaimdir” gibi kaidelerle dile getirilen bu kısımda, nisbi çokluğun nicelik açısından tek bir şeyde bulunduğu ve bulunan miktarın aynı cins diğer miktardan daha fazla olduğu üzerinde durularak hüküm fazla olan tarafa göre verilmektedir.^[106]

Parçanın (cüzün) fertten ayrışması esasına dayanan bu yöneme göre bir şeyin tamamına verilen isim her bir ferdine ayrı ayrı verilebiliyorsa, o kısım fert olup mahiyeti oluşturan cüz ile aynı değildir. Cüz diye isimlendirilen kısım ise küllü oluşturan asıl suretler ve mahiyetler itibarıyla küllün bir parçası kabul edilmektedir. Bu halde, namazdaki rükünlerden herhangi birinin olmamasının, namazın sıhhatini engellemesi örneğinde olduğu gibi cüzün olmaması küllün de olmamasını gerektirmektedir. Mahiyeti oluşturan cüze külden ayrı bir hükmün verilmesi doğru kabul edilmemektedir. Bu başlık altında “parçanın bütün yerine geçtiği” yerlerden kasıt fert açısından cüz değil, mahiyet açısından cüzdür.^[107]

Parça-bütün ilişkisi dikkate alınarak hüküm verme durumu iki şekilde olabilir. Birincisi, bir parçasının bulunmasıyla tam hükmü verilen talak ve nikâh gibi konularda müspet olarak bütünü temsil eden şekilde,^[108] ikincisi ise menfi olarak had cezalarının uygulanmasında görüldüğü gibi az bir miktarın eksik kalması sebebiyle, hükmü aranan olayın tam kabul edilmemesi şeklindedir.^[109]

Bu anlayıştan hareketle ulema, parçanın bütünü yerine geçmesini bütünü “bölünmeyi kabul eden veya etmeyen” şeylerden olmasına itibarla değerlendirmişlerdir.^[110] “Bölünmesi mümkün olmayan şeyin bir kısmının hükmü tamamının hükmü gibidir.”^[111] şeklindeki kaideler^[112] konunun çerçevesini ortaya koymakta-

[104] Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Âhkâmü'l-kur'ân* (Beyrut- Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 5/208.

[105] Bu kısma Haneffilerce benimsenen “bir kimsenin cesedinin yarısı veya yarıdan fazlası bir mahallede bulunursa o mahalle ahalisine kasâme ve diyet gerektiği” konusu örnek olarak verilebilir. Bk. Zeynüddin İbrahim ibn Nuceym, *el-Bahru'r-râik şerhu kenzu'd-dekâik* (Daru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.), 8/447.

[106] “معظم الشيء يقوم مقام كله” Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 11/61.

[107] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2/36-37.

[108] Burhâneddin Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî Bekir Merçînânî, *el-Hidâye fi-şerhi bidâyeti'l-mübtedî* (Beyrut: Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, ts.), 1/227.

[109] Zerkeşî, *el-Mensûr*, 3/153-154.

[110] Debûsî, *Te'sisü'n-nazar*, 44-45.

[111] “ما لا يتجزأ فحكمه بغيره حكمه كله” bk. Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nuceym el- Misrî İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 135.

[112] Farklı kullanımları için bk. Ali Ahmet en-Nedvî, *el-Kavâidü'l-fıkhiyye* (Dimeşk: Daru'l-Kalem, 1994), 409.

dır.^[113] Günün bir kısmında oruç tutmayı adayan kişinin tam gün oruç tutmasının gerekliliği,^[114] namaz kılmayı adayan kişinin en az iki rekât kılmasının gerekmesi,^[115] mestler üzerine mesh yaptıktan sonra birinin çıkarılması durumunda iki ayağın yıkanması gerekliliği,^[116] yetime vasi ve bir vakıfta müteveli olan kişinin sorumluluklarından birini kötüye kullanması sonrası her iki görevinden de alınması, namazın rükünlerinden biri yerine getirilmediğinde namazın batıl olması^[117] yukarıda açıklanan yaklaşımın örnekleridir. Görüldüğü üzere bölünmeyi kabul etmeyen nitelikteki olaylarda, parça bütün olarak kabul edilmekte, hüküm olayın tamamına teşmil edilmektedir.^[118] Bu prensip her ne kadar söz ve fiil düzleminde kullanım alanına sahipse de bazı kavâid kitaplarında, “kelâma anlam yüklenmesi ihmal edilmesinden evlâdır.”^[119] kaidesi altında işlenmekte ve söz düzlemindeki kullanımının daha yaygın olduğu ifade edilmektedir.

Parça-bütün ilişkisine istinaden verilen hükümler “söylenen kısmın dâhil olduğu bütünün yerine geçip geçmemesi” açısından da ele alınmaktadır. Nitekim Hanefilere göre zikredilen muayyen kısım, insan bedenindeki kafa ve boyun gibi insanın tamamının ifade edildiği kısım ise bunların söylenmesi tamamının söylenmesi gibi kabul edilmektedir. Hanefiler parça-bütün ilişkisinden yola çıkarak, kişinin boşamak istediği hanımına “Senin boynunu boşadım.” demesini, evliliğin sona ermesi için yeterli görmekteyler. Züfer ise bu yaklaşıma karşı çıkararak, parçanın varlığının bütünün varlığını gerektirmeyeceğini ifade etmektedir.^[120]

Hanbeli mezhebine göre bir olayın muayyen olarak söylenen kısmının, olayın bütününe yerine geçmesi için “dâhil olduğu bütünden ayrılma vasfına sahip olup olmaması” dikkate alınmalıdır. Bundan dolayı Hanbeli âlimleri bütünden ayrılabilen kısmın, muayyen olarak hukuki gereklilik doğuracak şekilde söylenmiş ise tek başına varlık kazanacağını ve hükmünün müstakil olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu görüşlerinin bir yansıması olarak insan bedenindeki saç ve tırnak gibi muayyen ve bütünden ayrılma vasfına sahip kısımlarla ilgili sözlerden, kişinin tümünün kastedilmesini kabul etmemişlerdir.^[121]

[113] Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm: şerhu mecelleti'l-ahkâm* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017), 1/66-69.

[114] Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn ve 'umdetu'l-muttakîn fi'l-fıkḥ* (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 2005), 1/334.

[115] Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/67-68.

[116] Kâsânî, *Bedâi'*, 1/15.

[117] Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik*, C. 1, s. 90.

[118] Muhammed Ravkî, *Nazariyetü't-tek'idi'l-fikhî ve eseruhâ fi ihtilâfi'l-fukahâ* (Muhammed Hamis Üniversitesi, 1994), 155.

[119] İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1/114-116.

[120] Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, 93-95.

[121] Muhammed Halîl Abdülhâdî Hidâyet, “ما لا يتجزأ فحكم بعضه كحكم كله”, *Ma'lemetü zâyid li'l-kavâ'idü'l-fıkhiyye ve'l-usûliyye* (Birleşik Arap Emirlikleri: Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî ve Müessesetü Zâyid b. Selmân, 2013), 10/493-494.

Ulemâ hükmü verilmek istenen konunun bölünebilir nitelikte olan şeylerden olması durumunda ise kişilerin sadece zikrettikleri kısım ile sorumlu tutulmasını benimsemektedir. Ayın belli günlerinde oruç tutmayı adayan kişinin zikrettiği gün sayısınca oruç tutması,^[122] malının bir kısmını tasadduk etmeyi adayan kişinin zikrettiği miktarı vermesinin yeterli olması, başkasının malından belli bir miktarı gasp eden kişiye, sadece gasp ettiği kadarının ödettirilmesi bu kısma örnek verilebilir.^[123]

Parçanın bütün yerine geçmesi, parçanın bütünle ilişkisine bağlı olarak değişkenlik arz etmektedir. Bir şeye müstakil olarak hüküm verilememesi, bütünden ayrılamamasının sonucudur. Bu nitelikteki cüzler, zorunlu olarak veya bütünün anlamını içermeleri sebebiyle dâhil oldukları bütünün yerine geçmektedir. Müşterinin zararı sebebiyle, anlaşmanın bölünememesinde de aynı durum söz konusudur.^[124]

Ekseriyet (büyük parçaya bütün hükmü verme) prensibinin işlevsellik kazanıp hukukun çözüm mekanizması olması her şeyden önce bu prensibin kullanıldığı alanın bölünmeyi kabul edip etmemesiyle doğrudan ilgilidir. Nikâh, talak, nesebin sübutu, mahremiyet, süt emme gibi konularda ekseriyete dayalı hüküm icra edilememektedir.^[125]

Bu değerlendirmelerden sonra yarımın (1/2), üçte birin (1/3) ve dörtte birin (1/4) bütün yerine ikamesini ayrı ayrı ele alalım.

2.2. Yarımın (1/2) Bütün Yerine İkâmesi

Bu başlıkta ekser denilecek miktarın henüz oluşmadığı yarım olan kısım hakkında, bütün hükmünün uygulanma şekli ve yarımın tercih edilme sebepleri üzerinde durulacaktır. Nitekim fûrû eserlerinde, nicelik açısından birbirine üstünlüğü bulunmadığı halde bir olay hakkında aynı derecedeki iki delilden birinin diğere göre öncelendiği, tercih edildiği görülmektedir. Hiçbir tercih ettirici delil veya emare olmadan iki tarafı aynı güçteki iki şeyden birinin tercih edilmesi ise doğru bir akıl yürütme biçimi olarak değerlendirilmemektedir. “Helal ve haram bir arada bulunduğu haram helale galip gelir.”^[126] kaidesi birçok meselenin çözümü için önemli görülen kaidelerin başında gelmektedir. Fakihler tarafından “Yasaklık ve

[122] Şâfi'î, *el-Ümm*, 263.

[123] Ebû Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. İdrîs Karâfî, *el-Furûk: envâr'ul-burûk fî envâi'l-furûk* (b.y.: Âlemü'l-Kütüb), 4/48-53.

[124] İdrîsî, *el-Kavâ'idü'l-fıkhiyye*, 453-456.

[125] Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Aydın, “Serahsî'nin Mabsût Adlı Eserinin Nikah ve Talak Bölümlerinde 'Bölünme' Kavramı ve 'Parça-Bütün' İlişkisi”, *Ekev Akademi Dergisi*, 65, 2016; Muhammed Mustafa Zühaylî, *el-Kavâ'idü'l-fıkhiyye ve tatbîkâtuhû fî'l-mezâhib'l'erbaa*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, 2006), 2/765-768.

[126] “إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام” bk. Karâfî, *Nefâ' is'u'l-usûl fî şerhi'l-mahsûl*, 8/3727.

mubahlık bir arada bulunursa yasak olmak öncelenir.”^[127] şeklinde de ifade edilen bu kaidede, haram olan tarafın belli gerekçelerle helalden üstün tutulduğu, başka bir ifadeyle, haramdan kaçınma yönünde tercihin esas olduğu kabul edilmektedir. Bu kaide “Haram ve helal bir arada olursa haram tercih edilir.”^[128] “Haram helale galip gelir.”^[129] “Haram olma önceliklidir.”^[130] “Şüphe uyandıran şeyde ihtiyatlı olan haramlık alınır.”^[131] “Haram ile helal birbirinden ayırlamayacak şekilde karışırsa hepsi haram olur.” “Haram ve helal eşit ise haram helale galip olur.”^[132] şeklinde de ifade edilir. İhtiyat prensibi ekseninde bu şekildeki bir uygulamanın daha tutarlı olduğu söylenebilir.

Harem ve Hil bölgesinden hangisinin üzerinde olduğu tespit edilemeyen ağacın kesilmemesi, iki bayandan hangisinin sütkardeşi olduğunun bilinmemesi durumunda ikisiyle de evlenmenin kişiye yasaklanması, etinin yenmesi helal ve haram olan hayvanlardan doğan hayvanın etinin haram sayılması gibi örnekler bu kaidenin somut görünümleri niteliğindedir.^[133]

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere helal olma ihtimali ile haram olma ihtimali aynı kuvvete sahipken, haramlık yönü tercih sebebi kabul edilmektedir. Böyle bir olayın bir tarafının tercih edilebilmesi için ek bir delile ihtiyaç olduğundan bu kaidede helallik ve haramlığa hamledilmesi muhtemel olan bir olayın ihtiyatla amel edilme ilkesine dayanılarak haramlığına hükmedilmesi söz konusu olmaktadır.^[134]

Te'aruz ve tercih konusunda çokça kullanılan mânî' ve muktezînin karşı karşıya gelmesi durumunda mânî' olan tarafın tercih edilme meselesi de iki tarafın eşit olduğu durumda mânî' tarafın öncelenmesi ile açıklanmaktadır. Vaz'î ve teklifi hükümler kapsamında kendisine çokça başvuru olan “Mânî mukteziye öncelenir.”^[135] kaidesi, kavâid türü eserlerde “Mânî ve muktezi bir arada bulunduğu mâtî

[127] “إذا اجتمع الحظر والإباحة غلب عليه حكم الحظر” bk. Ebû Muhammed ‘Abdulvehhâb b. ‘Alî Kâdî Abdulvehhâb, *el-Ma'ûne 'ala mezhebi 'âlimi'l-medine* (Mekke: Mektebetu'l-Mustafâ, 1995), 1/854.

[128] “إذا اجتمع الحلال والحرام رجح الحرام” bk. Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed Haskefî, *ed-Dür-rü'l-muhtâr şerhu tenviru'l-ebşâr ve cami'u'l-bihâr* (Darul-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 30.

[129] “يغلب الحرام على الحلال” bk. Şemseddîn er-Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dârul-Fikr, 1984), 2/480.

[130] “المحرم مقدم” bk. Ebû Muhammed Abdurrahîm b. el-Hasen el-Isnevî, *Nihâyetu's-sûl şerhu minhâci'l-vusûl* (Beyrut: Dârul-Kutubî'l-İlmiyye, 1999), 384-387.

[131] “إذا اختلط الحرام بالحلال والتميز غير ممكن يحرم الكل” bk. Aynî, *el-Binâye*, 11/552.

[132] “إذا استوى الحلال والحرام يغلب الحرام الحلال” bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/11.

[133] Ravkî, *Nazariyetü't-Tek'îd*, 562.

[134] Ebû'l-Me'âli 'Abdulmelik b. Abdüllâh el-Cuveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh* (Beyrut Dârul-Kutubî'l-İlmiyye, 1997), 2/203.

[135] “المانع مقدم على المقتضي” bk. Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc fî şerhi'l-minhâc*, 3/380.

öncelenir.”^[136] “Mâni mukteziye tercih edilir.”^[137] “Bir şeyi gerektirici hal ile düşürücü hal bir arada bulunduğu düşürücü olan taraf galip olur.”^[138] şeklinde yer almaktadır.

İki ayrı olayda mâni ve muktezi olma vasıflarının bulunması durumunda, her durum kendi bütünlüğü içerisinde ele alınıp değerlendirilmelidir.^[139] Nitekim mürtehinin elinde rehin olarak bulunan maldan istifade etmesi ve bunu satmasının yasaklanması, bu yöntemle çözüme kavuşturulan meselelerdendir. Tasarrufta bulunmak istediği malın mürtehinine emanet olarak verildiği, dolayısıyla emanete aykırı işlem yapmasının uygun olmayacağı, bu olayın ilk yönünü oluşturmaktadır. Mürtehinin elinde tuttuğu mal karşılığında rehin veren kimseden alacaklı olduğu, bu sebeple maldan istediği şekilde istifade etmesinin bir anlamda malikin kendi mülkünde tasarrufu niteliğinde olacağı görüşü ise meselenin ikinci yönüdür. Olayın iki yönünden birini diğerine tercih ettirecek bir delilin bulunmaması sebebiyle mâni taraf öncelenmiş ve rehin alanın elinde olan malın emanet olması ön planda tutularak mâni taraf benimsenmiştir.^[140]

Azîmet ve ruhsatın bir arada bulunması halinde hangisinin önceleneceği hususunda ortaya çıkan görüş ayrılığında, azîmeti önceleyenler olduğu gibi ruhsatı önceleyenler de vardır.^[141] Her iki gurubun gerekçelerine bakıldığında ulaştıkları sonucun, önceledikleri tarafın karşı tarafa bazı gerekçelerle galip olması düşüncesinden kaynaklandığı görülmektedir.^[142]

Ramazan gününde oruçlu olmayan bir yolcunun gün içerisinde yolculuğunun sona ermesi durumunda günün kalan kısmını oruçlu mu yoksa oruçsuz olarak mı geçireceği konusundaki ihtilaf, azîmet ve ruhsat bir arada bulunduğu hangisinin tercih edileceği meselesindeki görüş ayrılığına dayanmaktadır.^[143] Ebû Hanîfe'den nakledilen bir görüşe göre, kişinin günün kalanını oruçlu geçirmesi gerekmektedir. Malik b. Enes, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre ise bu kişinin ruhsat halini devam ettirmesi gerekmektedir.^[144] Bu örnekten de anlaşılacağı üzere bu konudaki görüş farklılığı, azîmet ve ruhsat halinin bir arada bulunması durumunda hangisinin tercih edilmesi gerektiği konusuna dayanmaktadır.

[136] “إذا اجتمع مقتض ومانع يقدم المانع” bk. Bekr Usmân b. Muhammed el-Bekrî ed-Dimyâtî, *İ'ânetu't-tâlibîn 'alâ halli elfâzi fethi'l-mu'în* (Beyrut: Dâr'u'l Fikr, 1997), 96.

[137] “يرجح المانع على المقتضي” bk. İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 101.

[138] “تعارض الموجب والمسقط يغلب المسقط” bk. Molla Hüsrev, *Dürer*, 4/60.

[139] Ravkî, *Nazariyetü't-tek'îd*, ss. 564-568.

[140] Ahmet b. Muhammed ez-Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'idil-fıkhiyye* (Dimeşk: Dâr'ul-Kalem, 2011), 243.

[141] Karâfî, *el-Furûk*, 2/207-209.

[142] Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, 8/300.

[143] Bâbertî, *el-İnâye*, 1/155-157.

[144] Ravkî, *Nazariyetü't-tek'îd*, 570-575.

Ceza hukukunda ve tazmin sonucu doğuran diğer muamelelerde yer verilen “Mübaşir ve mütesebbip bir arada bulunduğu mübaşir öncelenir.”^[145] kaidesi, konumuzla alakalı diğer bir önemli kaidedir. Bu kaide gereği tazmin gerektiren bir fiilin oluşumunda mübaşir ve mütesebbibin katkısı varsa tazmin yükümlülüğü mübaşire yüklenmektedir.

Mantıkî açıdan tercih etmeyi gerektirici bir sebebin bulunmadığı durumlarda tercih işleminde bulunmak fasit bir akıl yürütme biçimidir.^[146] Yukarıdaki örnekler derinlemesine düşünüldüğünde zahiren her iki yönü eşit kuvvette görülen bu olaylarda aslında, tercih edilen tarafın, tercih sebebi sayılan ilave delillerle galip taraf hükmünde olduğu sonucuna ulaşılır. Bu sebeple, “eşit kuvvete sahip iki delilden birinin diğerine tercih edilmesi” şeklindeki ifadelerin şekil itibarıyla doğru, hakikat itibarıyla hatalı olduğu söylenebilir.^[147] Çünkü tercih edilecek iki olay, bir bakış açısıyla eşit görünseler de başka bir bakış açısı ve perspektifle eşit olmayabilirler ve buradaki eşitsizlik tercihi belirleyebilir.^[148] Bu açıdan ihtiyaç, eşit durumlar arasındaki eşitliği bozan harici prensiplerden biri olarak görülmektedir.^[149] Bu ve benzeri örneklerde iki tarafı eşit olan bir olayın hiçbir gerektirici sebebi yokken birinin diğerine üstün tutulduğunu ifade etmek mümkün değildir. Aksine yapılan tercih, harici delillerin dikkate alınması sonucu kuvvet bakımından ekser olan tarafa göre hareket etmekten ibarettir.

2.3. Üçte Birin (1/3) Bütün Yerine İkâmesi

Malikilerce benimsenen yaklaşıma göre üçte bir tam yerine geçer, “üçte bir, ‘az’ miktarın sonu, ‘çok’ miktarın ise başlangıç noktasıdır.”^[150] Konuyla alakalı kaide-lerde üçte birin, az miktarın son sınırı olarak ifade edilmesi, bu miktardan daha az olan şeylerin “affedilen miktar” kapsamında olması anlamına gelmektedir. Bu oranın altında olan her şey az, fazla olan her şey ise çok hükmünde kabul edilmektedir. Malikî literatüründe bir hüküm belli bir miktar zikredilmeksizin “az” ifadesiyle kayıtlanmışsa o konuda üçte birden azın kastedilmiş olduğu, üçte birden fazla olan şeyin hükmün kapsamına girmediği anlaşılır. Üçte birin “az” için bir sınır kabul edilmesi Mâlikilere has bir durumdur. Onlara göre abdestte başın tamamının meshedilmesi gerekmekte olup, bu emrin yerine getirilmiş olması için başın üçte ikisi meshedilmelidir. Üçte bir ve daha azı ise affedilen miktar kapsamındadır, meshe-

[145] Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 7/155.

[146] Molla Hüsvrev, *Dürrer*, 1/331.

[147] Ayrıntılı bilgi için bk. Ravkî, *Nazarîyetü't-tek'îd*, 519-555.

[148] Şevkânî, *Irşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakki min 'ilmi'l-usûl*, 2/264.

[149] Ebû'l-Hasen Alî b. Seyyiduddîn es-Sa'lebî el-Âmidî, *el-lhkâm fî Usûli'l-ahkâm* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.), 4/269.

[150] Ebû'l-Velîd Suleymân b. Halef el-Bâcî, *el-Muntekâ şerhu'l-muvattâ* (Mısır: Matba'atu's-Sa'âde, 1914), 4/64.

dilmese de abdest geçerlidir.^[151] Bu örnek, Malikilere göre üçte birin parça-bütün ilişkisinde ayırıcı sınır oluşunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

2.4. Dörtte Birin (1/4) Bütün Yerine İkâmesi

Dörtte birin bütün olarak kabul edilmesi, özellikle Hanefî mezhebinde ibadetler ve bağlantılı pek çok alanda ortaya çıkan sorunların çözümünde etkili olmuştur. İslam hukukunun geneli dikkate alındığında, dörtte bir (1/4) bütün yerine geçirilen en küçük kısım olarak ifade edilmektedir.^[152]

Bu prensip “Bir şeyin dörtte biri o şeyin tamamı hükmündedir. Ancak bundan daha azı yok hükmündedir.”^[153] “Dörtte bir, tam gibidir.”^[154] “Bir şeyin dörtte biri o şeyin tamamı yerine geçer.”^[155] “Şer’i bakımdan dörtte birin hükmü tamın hükmü gibidir.”^[156] şeklindeki kaidelerle ifade edilmiştir. Ulemanın tamamına yakınının kabul ettiği “Az olan çok olana tabidir.” kaidesine muhalif bir görüntü arz ettiğinden, bu çelişmeyi ortadan kaldırmayı amaçlayan Hanefîler dörtte birin bütününe yerine ikamesinin alanını sınırlı tutmuşlardır.

Hanefîlerin dörtte birlik kısmı itibara aldıkları alanlar incelendiğinde bu alanlardan ilkinin, ihtiyatla amel etmenin gerekli görüldüğü yerler olduğu anlaşılmaktadır. Hanefî eserlerinde “Şer’i hükümlerde ihtiyatla amel edilmesi gerekli yerlerde dörtte bir tam hükmündedir.”^[157] şeklinde ifade edilen bu prensip, hakkında kesin bir miktarın belirlenmediği yerlerde kullanılmıştır.

Hanefîlerce benimsenen bu yaklaşımın bir yansımasını necasetin namaza mâni oluşturması konusunda görmek mümkündür. Hanefîler, dirhem miktarının af olarak ifade edildiği galiz necasette, bu miktardan kaçınılmasında zorluk olmamasına karşın hafif necaset diye isimlendirilen necasetlerde bu miktarın olduğu gibi dikkate alınmasında bazı zorlukların olduğunu ifade etmektedirler.^[158] Onlar ikisinin eşdeğer necaset olmamasından dolayı, hafif necaset için galiz necasetin sınırı olan dirhem miktarından farklı bir miktar tespit etme yoluna gitmişlerdir.

[151] Ebû Ömer İbn Abdilberr, *el-Kâfî fî fıkhi ehli'l-medîne* (Riyâd: Mektebetü Riyâd el-Ĥadîse, ty.), 1/169.

[152] Bedî Ahmet Sâlim, “Li'r-rub'i hükmü'l-küll ve-limâ dühnehü el-'ademu”, *Ma'lemetü zâyid li'l-kavâ'idî'l-fıkhiyye ve'l-usûliyye* (Birleşik Arap Emirlikleri: Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî ve Müessesetü Zâyid b. Selmân, 2013), 11/412-416.

[153] “للرُّبُعِ حُكْمُ الْكُلِّ وَلِمَا دُونَهُ حُكْمُ الْعَدَمِ” bk. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/289.

[154] “الرَّيْبُ كَالْكُلِّ” bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/144.

[155] “رَبْعُ الشَّيْءِ يَقُومُ مَقَامَ كُلِّهِ” bk. Haddâdî, *Cevhere*, 1/47.

[156] “للرَّبْعِ حُكْمُ الْكُلِّ فِي أَحْكَامِ الشَّرْعِ” bk. Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd Mevsilî, *el-Ihtiyâr li-ta'îlî'l-muhtâr* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1937), 1/31.

[157] “للرَّبْعِ حُكْمُ الْكُلِّ فِي أَحْكَامِ الشَّرْعِ فِي مَوْضِعِ الْإِحْتِيَاظِ” bk. Kâsânî, *Bedâi'*, 1/80.

[158] Mevsilî, *el-Ihtiyâr*, 1/35-38.

Bu miktarın tespitinde Hanefîlerin makûsun aleyh olarak benimsedikleri asıl, abdestte “başın dörtte birlik kısmının tamamı yerine geçmesi” olmuştur.^[159]

Hanefîler ikinci olarak, bizzat maksut olmayıp maksada eriştiren vesile anlamındaki^[160] ibadetlerde dörtte birlik kısmı itibara almaktadırlar. Hac veya umre ibadetinde yapılan tavaf bizzat maksuttur, bundan dolayı bu ibadetin yerine getirilmesi esnasında yapılan şavtlarda çok olan kısım yerine getirilmeden ibadet tamam olmaz. Fakat umre ve hac ihramları sonrasında yapılan tıraş maksut ibadet olmadığından, başın dörtte birinin tıraş edilmesi tamamının tıraş edilmesi yerine geçer.^[161]

Hanefîler tarafından, hakkında kesin bir sınırlama bulunmayan içtihadı açık konularda da işletildiği anlaşılan bu prensibin, alakalı olduğu konuya uygulanma şekli ihtilafıdır. Daha çok ibadet konularında karşılaşılan bu prensibin mesela necasetten taharet konusunda nasıl bir niteliğe sahip olması gerektiği Hanefî bilginlerince tartışılmıştır. Kimileri namaza mâni olan hafif necasetteki dörtte birlik kısmın giyilen elbisenin tamamının dörtte birine ulaşmasını, kimileri necaset bulaşan kısmın dörtte birine ulaşmasını, kimileri ise namazın kendisiyle sahih olabileceği asgari miktarın dörtte birine ulaşmasını esas almıştır.^[162]

Hanefîler dörtte birlik kısmı itibara alırken konuyu aklî olarak temellendirme yönüne de gitmişlerdir. Onlara göre namazda açılan avret yerine bu prensibi uygulamanın gerekliliği ve aklî izahı, açılan avretin dört yünden görünmesiyle irtibatlıdır. Alt, üst, sağ ve sol taraflardan görülebilen avretlerin bir taraftan görülmesinin, o avretin dörtte birlik kısmının görülmesi anlamına geldiğini ifade eden Hanefîler, bu konuda dörtte birlik sınırlamanın aklî gerekçesini izah etmeye çalışmışlardır.^[163]

SONUÇ

Hukuk düşüncesinde parça-bütün ilişkisine bağlı olarak bütünlüğün korunması esası üzerine yaptığımız bu çalışma neticesinde vurgulanması gereken öncelikli sonuç bütünlük arayışının hukukçuların temel tavrı olduğudur. Tarihi süreç içerisinde gerek usulde gerekse fûruda daima bir bütüne ulaşma çabası esas olmuş, bu çaba neticesinde Dünya hukuk tarihi bakımından tabiî hukuk anlayışı, hukukî pozitivizm, hukukî realizm gibi akımlar ve İslam hukuku bakımından mezhepler birer bütünlük olarak ortaya çıkmıştır.

Hukuk, ilkelerin toplamıdır ve hukukçunun görevi bu ilkeleri hukuksal süreçlere dengeli bir şekilde dâhil etmektir. Bir ilkeyle sorunlara çözüm bulup hayatın

[159] Kâsânî, *Bedâi'*, 1/80.

[160] Şemseddîn er-Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dârul-Fikr, 1984), 2/293.

[161] Serahsî, *el-Mebsût*, 4/28-30.

[162] Kâsânî, *Bedâi'*, 1/80-81.

[163] Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc*, 2/293.

tabii akışını temin etmek mümkün değildir. Bu noktada şayet herhangi bir hukuk ilkesi, hukukî teori ve pratik içerisinde olması gerekenden fazla yer ve rol alırsa, sistem ve bütünlük bozulur, o bütünün dışına çıkmış olur. Bundan dolayı hukukî süreçlere her ilke ancak gerektiği kadar dâhil edilmelidir.

Hukuk metinleri ve hukukî olaylar arasındaki bağ, anlama faaliyetiyle kurulmaktadır. Bu sebeple anlama ve yorumlama faaliyetinin de bütünlük içerisinde yürütülmesi, hukukun kaynak metinlerinin olduğu ortamın, kullanılan lafızların ve ortaya konan gayelerin dikkate alınması, başka bir ifadeyle lafzî, tarihî ve gâî yorumun birlikte işlenmesi gerekir.

Bütünlük yaklaşımının hukukun işlevleri düzleminde de muhafaza edilmesi gerekir. Şayet düzen işlevi ön plana çıkarılır, ihtiyaçları karşılama ve adaleti tesis etme işlevi göz ardı edilirse, insanların, adil olmayan, kendi ihtiyaçlarını karşılamayan bir hukuk sistemine tâbi olmaları beklenemez. Hukukun diğer işlevlerinin öne çıkarılması durumunda da aynı sonuç söz konusu olacaktır. Bu sebeple esas olan bütünlük içerisinde hukukun her bir işlevini sürece dâhil etmektir.

Bütünlük esasının pratiğine bakıldığında ulemanın eldeki parçayı, bir bütüne katma yaklaşımını benimsedikleri, bunun için de mezheplere ve ilgili olduğu konuya göre değişen farklı yöntemler geliştirdikleri görülmektedir. Konusuna göre bazı istisnalar bulunmakla birlikte büyük parçanın (kesir) bütünün yerine ikamesinin genel kabul olduğu söylenebilir. Malikîlerin genel yaklaşımı üçte birin (1/3), Hanefîlerin genel yaklaşımı sınırlı konularda dörtte birin (1/4) bütünün yerine ikamesi, Şâfiî ve Hanbelîlerin genel yaklaşımları ise örfün belirleyiciliği yönünde ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımların verdiği temel mesajlardan biri, kelamda olduğu gibi fiil ve eşyada da ihmal değil imalin esas olduğu, sınırlı düzeyde ortaya çıkan parçanın bir bütüne katılması gereğidir.

Meselenin pratik görünümü bağlamında “nicelik açısından fazla olmanın” mutlak tercih sebebi sayılmayıp tercih işleminde zan oluşturmaya yardımcı bir kaynak niteliğinde olduğu ifade edilmelidir. Dolayısıyla bütünlük yaklaşımı kapsamında olayın tabiatına bağlı olarak “büyük parçanın” niceliksel çokluğunun işaret ettiği bütüne değil de başka bir bütüne katılması mümkündür. Burada belirleyici olan, niceliksel çokluğun gücünden daha güçlü başka bir ilkenin, yönlendirici unsurun mevcudiyetidir.

Nihaî olarak hukukun gerek teori gerekse pratikte “bütünlükler toplamı” olduğu, hukuksal süreçlerin bu bütünlükler içerisinde yürütülmesinin gerekliliği vurgulanmalıdır.

Yazar Katkı Oranları:

Çalışmanın Tasarlanması (Design of Study) : AA(% 50), MS(% 50)

Veri Toplanması (Data Acquisition) : AA(% 50), MS(% 50)

Veri Analizi (Data Analysis) : AA(% 50), MS(% 50)

Makalenin Yazımı (Writing up) : AA(% 50), MS(% 50)

Makale Gönderimi ve Revizyonu (Submission and Revision) : AA(% 50), MS(% 50)

KAYNAKÇA

- Abbâsî, Nureddin. *el-İctihâdü'l-istislâhî, mefhûmuhû, hüciyyetühû, mecâlühû, davâbitühû*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007.
- Abdilberr, Ebû Ömer İbn. *el-Kâfî fî fîkhi ehli'l-medîne*. Thk. Muhammed el-Moritânî. Riyâd: Mektebetü Riyâd el-Hadîs e, ty.
- Abdulmecid, Mahmud. *el-İtticâhâtü'l-fîkhiyye inde ashâbi'l-hadîs*. Umman: Dâru'l-Fikr, 2008.
- Abdulvehhâb, Ebû Muhammed 'Abdulvehhâb b. 'Alî Kâdî. *el-Maûne 'ala mezhebi 'âlimi'l-medine*. Mekke: Mektebetu'l-Mustafâ, 1995.
- Âbidî, Mahmud Ali Dâvud. *İctihâdü'l-hulefâi'r-râşidîne'l-erbaa*. Medine: Dâru'z-z-Zamân, 2003.
- Acem, Rafîk. *el-Usûlü'l-İslâmiyye menhecühâ ve eb'âduhâ*. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1983.
- Adnan, Muhammed Şerîf. *Beyne's-sünne ve's-şîa el-mesâilü'l-fîkhiyye dirâse mukârene beyne's-şîati'l-imâmîyye ve'l-mezâhibi'l-erbai's-sünniyye*. Dimeşk: Beytü'l-Hikme, 2006.
- Alemî, Abdüllatif. *el-Maslahatü'l-mürsele ve'l-istihsân ve tatbîkâtühûma'l-fîkhiyye*. Riyad: Vizâratü'l-Evkâf, 2004.
- Ali Haydar Efendi. *Dürrerü'l-hükkâm: şerhu mecelleti'l-ahkâm*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Seyyiduddîn es-Sa'lebî el-. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.
- Aral, Vecdi. *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*. İstanbul: Filiz Yayınları, ts.
- Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen İbn. *Tebyînu Kizbi'l-Mufterî fî-mâ Nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1983.
- Aydın, Mustafa. *İslam'ın Tarih Sosyolojisi İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2001.
- Aynî, Bedreddin. *el-Binâye şerhu'l-hidâye*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.
- Bâcîknî, Mustafa Muhammed. *Menhecü'l-kur'ânî'l-kerîm fî takrîri'l-ahkâm*. Bingazi: Dâru'l-Kütübü'l-Vataniyye, 1993.
- Bardakoğlu, Alî. "İstihsan". *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 339-347. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *Âhkâmü'l-kur'ân*. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *el-Fusûl fî'l-usûl*. Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâfî'l-Kuveytiyye, 1994.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rûknüddîn. *Nihayetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. b.yb: Daru'l-Minhâc, 2007.
- Demîrî, Ebû'l-Beka Kemâluddîn. *en-Necmu'l-vehhâc fî şerhi'l-mihâc*. Suudi Arabistan: Dâru'l-Minhâc, 2004.
- Dönmez, İbrahim Kafî. "Müzakereler". *İslam Fikhini Nasıl Anlamalıyız? (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*. Bursa: Kurav Yayınları, 2006.
- Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik. *el-Müdevvene*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994.
- Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî. *el-Muğnî*. Riyad: Alemu'l-Kütüb, 1997.
- Ebû Yahyâ Zekerîyyâ b. Muhammed Zekerîyyâ el-Ensârî. *el-Gureru'l-behiyye fî şerhi'l-behçeti'l-verdiyye*. b.yb: Matba'atü'l-Meymene, 1997.
- Ebu Zehre, Muhammed. *İbn Hazm hayâtuhû ve asruhû - ârâuhû ve fîkhuhû*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1954.

- Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr ez-Zemaşerî. *Ru' Ūsu'l-mesâ' il*. Beyrut: Dâru'l-Beşâ'ir, 1987.
- Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. İbn Ruûd el-Cedd. *el-Beyân ve't-tahsil ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-talîl li'mesâ'il-l-mustehrace*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988.
- Erdoğan, Mehmet. "İslam Hukukunun Dinamizmi, Esneklik ve İkame Kurumlar". *İslam Fıkhnın Dinamizmi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*. 17-32. Bursa: Kurav Yayınları, 2006.
- Erdoğan, Mehmet. "İslam Hukukunun Teolojik Temelleri". *İslam Fıkhnın Dinamizmi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*. 189-195. Bursa: Kurav Yayınları, 2006.
- Erdoğan, Mehmet. "Müzakereler". *İslam Fıkhnı Nasıl Anlamalıyız? (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*. 160-163. Bursa: Kurav Yayınları, 2006.
- Ferrâ, Muhammed b. el-Huseyn İbnu'l-Ferra' Ebû Ya'la el-. *el-Mesâ' ilu'l-fıkhiyye min kitâbi'r-rivayeteyn ve'l-vecheyneyn*. Riyad: y.y., 1985.
- Hamid, Abdulwahid. *Islam the natural way*. London: Mels, 1989.
- Haskefi, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu tenviru'l-ebşâr ve cami'u'l-bihâr*. b.y.: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Işıқтаç, Yasemin - Metin, Sevtap. *Hukuk Metodolojisi*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 2003.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-lhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- İbn Mâze, Ebu'l-Me'âlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdulaziz b. 'Omar. *el-Muhîtu'l-burhânî fî'l-fıkhi'n-nu' mânî*. Lübnan: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Nüceym, Zeynuddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nuceym. *el-Eşbâh ve'n-nezâ' ir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Nüceym, Zeynuddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nuceym. *el-Bahru'r-râik şerhu kenzu'd-dekâik*. Daru'l-Kitâbî'l-İslâmî, ts.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ruşd el-Kurtubî. *Mesâ' ilu Ebi'l-Velîd İbn Rüşd*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1993.
- İdrîsî, Abdulwahid el-. *el-Kavâidü'l-fıkhiyye min hilâli kitabi'l-muğni li İbn Kudâme*. Kahire: Dâru İbni Affân, 2008.
- İmrânî, Yahyâ b. Ebû'l-Hayr. *el-Beyân fî mezhebi'l-imâmî's-Şâfi'î*. Suudi Arabistan: Dâru'l-Minhâc, 2000.
- Karâfî, Ebû Abbâs Şehâbeddîn Ahmed b. İdrîs. *el-Furûk: envâr'ul-burûk fî envâi'l-furûk*. b.y.: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Karâfî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. İdrîs el-. *Nefâ' isû'l-usûl fî şerhi'l-mahsûl*. b.y.: Meketebetü'n-Nazzâr, 1995.
- Kılıç, Muharrem. "Hukuk Teorisinde Literalist/Lafızcı Yorum Geleneği: İbn Hazm Zahiriliği". *Milel ve Nihal* 6/3 (2009): 27-40.
- Kılıç, Muharrem. "Karşılaştırmalı Hukuk Tarihinde Metodolojik Formalizmin Aşılmasında İki Yöntem: İstihsan ve Equity". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 1 (2003): 147-165.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-. *Umdetü'r-ri'âye bi-tahşiyeti şerhi'l-vikâye*. Lübnan: Merkezu'l-Ulemâ, 2009.
- Mâverdi, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Basrî el-. *el-Hâvi'l-kebir fî fıkhi mezhebi'l-imâmî's-Şâfi'î*. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1999.
- Merçinânî, Burhâneddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî Bekir. *el-Hidâye fî-şerhi bidâyeti'l-mübtedî*. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsî'l-A'rabî, ts.
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Meccüddîn Abdullah b. Mahmûd. *el-lhtiyâr li-ta'îli'l-muhtâr*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1937.
- Muhyiddin, Nur Muhammed. *Akziyetü'l-hulefâi'r-râşidîn ceman ve dirâseten*. Riyad: Dâru's-Selâm, 2003.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâ' il b. Yahyâ el-. *Muhtasarü'l-muzeni*. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1998.
- Nedvî, Ali Ahmet en-. *el-Kavâ'idü'l-fıkhiyye*. Dimeşk: Daru'l-Kalem, 1994.
- Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref. *Minhâcu't-tâlibîn ve 'umdetu'l-muttakin fî'l-fıkhi*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Râfîf, Ebu'l-Kâsım Abdulkerîm b. Muhammed b. Abdulkerîm el-Kazvîni er-. *el-Azîz şerhu'l-vecîz*. Lübnan: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Râmîni, Şemsuddîn İbn Muflih er-, Ebû Abdullâh Muhammed b. Muflih b. Muhammed. *el-Furu' ve tashihu'l-furu'*. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2003.
- Ravkî, Muhammed. *Nazariyetü't-tekdî'l-fikhî ve eseruhâ fî ihtilâfi'l-fukahâ*. b.y.: Muhammed Hamis Üniversitesi, 1994.
- Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer et-Teymi er-. *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fıkhi*. Beyrut: Mu'essesetü'r-Risâle, 1992.
- Rehbinder, Manfred. "Hukukun Toplumsal Fonksiyonları". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. 28 (1971): 455-475.
- Röyânî, Ebû'l-Mehâsin Fahrulistâm Abdulvâhid b. İsmâ il b. Ahmed Abdulvâhid er-. *Bahru'l-mezheb*. Lübnan: Dâr'ul-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.

- Salih, Subhî. *Meâlimü'ş-şer'ati'l-islâmiyye*. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1975.
- Sâlim, Bedî Ahmet. "Li'r-rub'i hükmü'l-küll ve-limâ dühnehû el-ademu". *Ma'lemetü zâyid li'l-kavâ'id'i'l-fikhiyye ve'l-usûliyye*. Birleşik Arap Emirlikleri: Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî ve Müessesetü Zâyid b. Selmân, 2013.
- Selkîni, İbrahim Muhammed. *el-Müyesser fî usûli'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1996.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Daru'l-Mâriye, 1993.
- Sezen, Yümnî. *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000.
- Şafak, Ali. "İslam Hukukunda Kaynaklar - İctihad - Müctehid - Mezheb - Taklid ve Telif Meseleleri Üzerine Bir Araştırma". *AÜİFD*. 3 (1979): 1-36.
- Şâfiî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs eş-. *el-Ümm*. b.y.: Dâru'l-Vefâ, 2001.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-. *el-İ'tisâm*. Suudi Arabistan: Daru İbn Affân, 1992.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-. *el-Muvâfakât*. b.y.: Daru İbn. Affân, 1997.
- Şentürk, Recep. *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. Mısır: Matbaatü Mustafa, 1964.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Yemenî eş-. *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min ilmi'l-u ül*. Dimeşk: y.y., 1999.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-. *el-Hucce alâ ehli'l-medîne*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1982.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. Mısır: Matbaatü Mustafa, 1954.
- Tâhâ, Râfi' b. es-Sıla beyne usûli'l-fikhi'l-islâmî ve ilmi'l-mantik. Dimeşk: Dâru'l-Mahabbe, 2007.
- Yaman, Ahmet. "Fikih - Ahlâk İlişkisi İslam Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş". *Usûl İslam Araştırmaları* 9 (2008), 87-118.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *Şerhu'l-kavâ'id'i'l-fikhiyye*. Cidde: Dâru'l-Beşâir, 2001.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed. *el-Bahru'l-Muhîr fî Usûli'l-Fikh*. Kâhire: Dâru'l-Kütübî, ts.
- Zühaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2003.
- Zühaylî, Vehbe. *Kazâya'l-fikh ve'l-fikri'l-muâsir*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2008.