

# Bio-Sosyolojik Kuram Ekseninde İslam Hukukunun Kökeninin İlâhîliği İddiasının Değerlendirilmesi\*

**Öz:** İslam Hukukunun ilâhî bir hukuk olduğu iddiası yaygın bir anlayıştır. Fakat fikhî ahkâmın, ilâhî irâde ve insan marifetiyle oluşturulduğu; ahkâmında ekol, siyaset, iktisat gibi beşerî ve içtimâî unsurların daha çok etkili olduğu dikkate alındığında ilâhîlik iddiası tartışılabilir hale gelmektedir. Bu sebeple İslam Hukukunun İlâhîliği iddiasını Şârî'nin kimliği, nassî ve içtihadî hüküm farkı, İslam Hukukunun statikliği, ebedîliği, esnekliği, dünyevîliği, tarihselliği, doğuşunda ve yürürlüğünün sağlanmasında sosyal gerçeklikle ilişkisi, şer'î delillerdeki sosyal gerçeklik, sosyal gerçekliğin oluşturduğu fikh çeşitleri ve fikhî hükümlerin dini değeri mevzuları bağlamında hukuku toplumsal yaşamın bir sonucu olarak gören bio-sosyolojik kuramdan hareketle ele alıp inceledik. Sonuç olarak da İslam Hukukunun kökeninin sadece ilâhî irade olduğunu söylemek yerine; onu, ilâhî iradeye uygun hüküm bulmak, ideali yakalamak, insan ve toplumun yararını temin etmek için metafizik ve fizik âleminin naklî ve akdî verileri doğrultusunda tarihi süreç içerisinde meydana getirilmiş normlar bütünü olarak tanımlamanın daha isabetli olacağını tespit ettik.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Bio-Sosyolojik Kuram, İlâhîlik, Tarihsellik, Dünyevîlik.

## Evaluation of the Claim of the Divinity of the Origin of Islamic Law in terms of Bio-Sociological Theory

**Abstract:** The claim that Islamic Law is a divine law is a common understanding. However, it is stated that the jurisprudence was created by divine will and human ingenuity; Considering that human and social factors such as school, politics and economics are more effective in the judgment, the claim of divinity becomes debatable. For this reason, we took and examined the claim of the divinity of Islamic Law, starting from the bio-sociological theory that sees law as a result of social life in the context of the identity of the Şârî, the difference between nassî and ijtihad judgments, the staticity, eternity, flexibility, worldliness, historicity of Islamic Law, its relationship with social reality in its birth and enforcement, the social reality in the shar'î evidences, the types of fiqh formed by social reality and the religious value of fiqh judgments. As a result, for catching the ideal, and ensuring the benefit of human and society and finding the judgment in accordance with the divine will; instead of saying that the origin of Islamic Law is only divine will, we have determined that it would be more appropriate to define it as a set of norms created in the historical process in line with the transmitted and mental data of the metaphysical and physical world

**Keywords:** Islamic Law, Bio-Sociological Theory, Divinity, Historicity, Worldly.

\* Bu makale "Psiko-Sosyal Gerçekliğin Fikhî Ahkâmın İnşandaki Rolü" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Diyanet İşleri Başkanlığı, Eğitim Görevlisi. İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Öğrencisi. E-Posta: nailcam09@hotmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1052-2307>.

## Giriş

Hukuk, toplumsal etkileşim açısından ele alındığında insanın yatay ve dikey somut ilişkilerinin bir yansıması ve sonucu olduğu gibi aynı zamanda bu ilişkileri düzenleyen, etkileyen ve muhafaza eden bir sebeptir. Hukuk hem sosyal bir olgu hem de toplumsal bir gerçekliktir<sup>1</sup> İnsan, sosyal bir varlıktır ve içinde yaşadığı sosyal ortamdan soyutlanamaz bir bireyselliğin sahibidir. Hukuk, sosyal insanın davranış yarasıdır. Çünkü sosyal olgular, sosyal insanın gerçekliğidir. Hukuk, doğal hukuk kuramcılarının dediği gibi mutlak ve ideale yönelik değildir; aksine o, toplumsal gerçekliğin bir eseridir.<sup>2</sup>

Cemiyet halinde yaşama zorunluluğu, toplumun bireyleri arasında ilişkiler kurulmasına sebep olmuş ve bu ilişkiler de toplum tarafından benimsenerek kurumsallaşan farklı sosyal olgular meydana getirmiştir.<sup>3</sup> Diğer bir ifade ile insanın, muhtaç ve mecbur olduğu toplumsal yaşam için eylemlerinin, beşerî ve sosyal ilişkilerinin belirli bir nizamla bağlanması için ferdi aşan, onun dışında var olan, müşterek tarih, akıl ve maneviyattan doğan zorlayıcı birtakım içtimâî kurumlar ve kâideler gelişmiştir.<sup>4</sup> Hukuk bunlardan birisi ve en önemlisidir.

İçtimâî kurum ve kâidelerin hedefi, beşerî ve içtimâî ilişkilerin sağlıklı yürümesi, din, akıl, can, mal ve nesil gibi evrensel değerlerin korunmasıdır. Zarûrât-ı hamse denen bu beş değerden din, dinin korunması, yani kamu düzeninin ve sistemin korunması hedefine yönelik iken; diğer dördü, insanı koruma hedefine yöneliktir. Bu değerlerin korunması için oluşturulan normların kökeni kimi zaman vahiy olurken, kimi zaman da farklı ortama göre kalıba giren beşer aklının şekil verdiği metodolojiler, inançlar, örfler, âdetler, tarih, coğrafya, iktisâdî ve politik unsurlara göre oluşan ve çoğu zaman bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde bireyin davranışlarına yansıyan ortak toplumsal hafızadır. Hukukun toplumsal köklerine inmek için gösterilen çabalar, hukuk literatürüne sosyolojik hukuk düşüncesi tezini kazandırmıştır.<sup>5</sup>

## 1. Bio-Sosyolojik Teori

Bio-Sosyolojik teoriye göre hukuk, devletlerin veya iktidar sahiplerinin iradesinin sonucu değil, toplumsal yaşamın bir sonucudur. Bu teori, hukukun

---

<sup>1</sup> A. Şeref Gözübüyük, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, (Ankara: Turhan Yayıncılık, 2000), 18.

<sup>2</sup> Bahir Güneş Türközer, "Hukuk Toplumsal Bir Gerçekliktir", *TBB Dergisi*/62, (2006), 85-86.

<sup>3</sup> Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004), 59.

<sup>4</sup> Hayrettin Karaman, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslam Hukuk Tarihi*, (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1974), 8.

<sup>5</sup> Türközer, "Hukuk Toplumsal Bir Gerçekliktir", 84.

temelini, insanların karşılıklı bağımlılığına ve dayanışma olgusuna dayandırmıştır.<sup>6</sup> Diğer bir ifade ile hukuku oluşturan, otorite olan devlet veya kanun yapıcılar değil, toplum halinde yaşayan insanların birbirine olan bağımlılığı ve dayanışmasıdır. Kanun koyucunun yaptığı insanlar arasında var olan hukuku ortaya çıkarmaktan ibarettir.

Sosyoloji ilmine göre, içtimâî bir olgu olan hukuk, organik bir ilişki içinde olduğu toplumun yapısal özelliklerinden soyutlanamaz.<sup>7</sup> Çünkü hukuk, insan düşüncesine yön vererek sosyal olayları etkilediği gibi sosyal yaşamdan da etkilenmektedir.<sup>8</sup> İnsanlık, yaşayanlardan oluştuğu gibi ölenlerle de bağıni devam ettirmektedir. İnsan ve toplumun fiziksel varlığı, düşünce gücü, ürettiği maddi ve manevi kültürü, dil yapısı, sanatı ve hukuk yapısı önceki kuşakların birikimleri ve kalıntıları üzerine kuruludur. Her kuşak, bir önceki kuşaktan devraldıklarını koruyarak ve geliştirerek bir sonraki kuşağa devreder.<sup>9</sup> Bu nedenle de içlerine zorla sokulmaya çalışılan yabancı unsurları ve değişimi kolay kabul etmezler. Hukuk kuralları da içinde doğdukları sosyal gerçekliğin ürünü olduklarından<sup>10</sup>, başka bünyeler tarafından kolaylıkla kabullenilmezler.<sup>11</sup> Hukuk sosyolojisine göre, toplumu yukarıdan aşağıya değiştirmek için sosyal mühendislik aracı işlevi yüklenen ve siyâsî kadronun emrindeki hukukçuların oluşturduğu veya başka bir ülkeden transfer edilen hukuk düzeni, sosyal yapıya, tarihe ve kültüre uygun düşmediğinde işlevsiz olacaktır. Onun işlevsel hale gelmesi için ya baskı yöntemiyle toplum değiştirilmeye çalışılacak ya da hukuk, toplumsal direnç nedeniyle uzlaşmaya gitmek zorunda kalacaktır ki bunun da anlamı, yukarıdan dayatılan hukukun aşağıdan gelen direnç nedeniyle değiştirilmiş ve gözden geçirilmiş bir hukuk mahiyetini almasıdır.<sup>12</sup>

Toplumu oluşturan insanlar, beslenme, barınma gibi ihtiyaçlarını karşılamak

<sup>6</sup> Kamuran Reçber, *Uluslararası Hukuk*, (Bursa: Dora Yayınları, 2018), 25; Kamuran Reçber, “Bio-Sosyolojik Kuram İtibarıyla Avrupa Birliği Hukukunun Değerlendirilmesi”, *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi*, 18/ 2 (Yıl: 2019), 537.

<sup>7</sup> Gürkan Ülker, *Hukuk Sosyolojisine Giriş*, (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2011), 12; Zahid Aksu, *İslam'ın Doğuşunda Toplumsal Realite: Hukuki Ayetler ve İctihadi Kaynaklar*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005), 39.

<sup>8</sup> Ülker, *Hukuk Sosyolojisine Giriş*, 12.

<sup>9</sup> Türközer, “Hukuk Toplumsal Bir Gerçekliktir”, 87.

<sup>10</sup> Ülker, *Hukuk Sosyolojisine Giriş*, 14; Ayhan Ak, *İslam Hukuk Felsefesi (Köken ve Uyum Odaklı Analiz)*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 191.

<sup>11</sup> Feyza Şule Düşgün, “İslam Hukuku Açısında Sosyal Realite-Vahiy İlişkisi”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2006), 114; Ak, *İslam Hukuk Felsefesi*, 184.

<sup>12</sup> Kadir Canatan, “Kur’ân Hükümlerinin Sosyolojisi”, *Eskiye*ni 27/Güz (2013), 56.

için ürün, bilgi ve hizmet değişiminde bulunurlar. Bu tür karşılıklı ihtiyaçlar ve ilişkiler, insanlar arasında iş bölümü ve benzeşim şeklinde tezahür eden sosyal yardımlaşma ve dayanışmanın tesis edilmesini sağlamaktadır.<sup>13</sup> Benzeşim yoluyla dayanışma, uyruk, din, dil ve kültür gibi olguların ortak payda olması halinde ortaya çıkmakta ve bunlar türünden asgari müşterekleri olan toplumları birleştirmektedir. İş bölümü yoluyla dayanışma ise toplumdaki bireylerin mesleklerine ve yeteneklerine göre bir uzmanlaşma şeklinde gerçekleşmekte, diğer meslek ve yetenek sahiplerinden de bir farklılaşma ortaya koymaktadır.<sup>14</sup> Bu iki dayanışma türü arasında denge kurulması gerektiği için de müeyyidelere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu müeyyideler, doğa kanunları nedeniyle kendiliğinden oluşmakta ve karşılıklı ihtiyaç ve ilişki içerisinde bulunan bireyler de menfaat ve maslahatları gereği bu kanunlara uymak mecburiyetinde kalmaktadır. Bunun da anlamı, hukukun köken ve kaynağının biyolojik zorunluluk olması<sup>15</sup> ve toplumun kendi hukukunu kendisinin üretmesidir. Eğer toplum, bir organizma gibi kendi bünyesinin ihtiyacı olan hukuku üretebiliyorsa, bu toplum hukuk toplumdur. İhtiyaç duyduğu hukukunu üretebilen bir toplum, sadece kendisinin biyolojik bir organizma gibi salgıladığı hukuk kurallarını derleyecek olan kamu kudretiyle donatılmış olan bir kanun yapıcıya ihtiyaç duymaktadır. Bu noktada kanun koyucunun misyonu, var olan hukuku açığa çıkarmak olup hukuk oluşturmak değildir.<sup>16</sup>

Bio-sosyolojik kurama göre, kanun yapıcının rolü, toplumun örf ve teamül halinde öncekilerden devralıp beşerî ve sosyal hayatında uygulamakta olduğu hukuk normlarını ortaya çıkarmaktan ibarettir. Kanaatimizce bu yönü ile bio-sosyolojik kuram büyük oranda İslam hukuk ahkâmının inşai ile benzeşmektedir. Zira kanun yapıcı, normal seyrinde giden toplum yapısına müdahale etmemiş veya onların uygulamalarını kabul edip ibkâ etmişken; normal seyrinden çıkanları islah etmiş veya değiştirmiştir. Bio-sosyolojik kuramın, müçtehidin faaliyeti olan kıyasla birebir örtüşüğünü de söylemek mümkündür. Zira fakih, kıyas faaliyetinde inşa eden değil istihsan ve maslahat gibi yollarla hükmü izhar edendir<sup>17</sup> denilmiştir.

---

<sup>13</sup> Edip F. Çelik, *Milletlerarası Hukuk, Birinci Kitap*, (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1984), 22-25; Reçber, "Bio-Sosyolojik Kuram İtibarıyla Avrupa Birliği Hukukunun Değerlendirilmesi", 538.

<sup>14</sup> Çelik, *Milletlerarası Hukuk, Birinci Kitap*, 22-25; Reçber, *Uluslararası Hukuk*, 25-26.

<sup>15</sup> Çelik, *Milletlerarası Hukuk*, 22-25; Reçber, *Uluslararası Hukuk*, 26.

<sup>16</sup> Reçber, *Uluslararası Hukuk*, 26.

<sup>17</sup> Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*, çev. Abdulkadir Şener, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1997), 71.

## 2. İslam Hukukunun Kökeni

Hukukun kökeni ile ilgili olarak tabîî, pozitivist, normatist, tarihçi, yararcı ve sosyolojik hukuk ekolü gibi teoriler geliştirilmiştir. Bu ekollerle özetle şunlar kastedilmektedir: Tabîî hukuk ekolünde hukuk, pozitif hukukun üzerinde ve onu yönlendiren, onun adâlete uygunluğunu denetleyen manevî bir hukuk düşüncesi olarak görülmekte olup; hukukun kökeni etik değerlerde aranmakta ve tabîî hukukun en objektif ve ideal hukuk olduğu iddia edilmektedir.<sup>18</sup> Bu ekolde, yasaların ezeli, evrensel, değişmez ve hukuku oluşturanların irâde ve arzularından bağımsız bir objektiviteye sahip olduğu kabul edilmektedir.<sup>19</sup> Pozitivist hukuk ekolünde, hukukun kaynağı olarak, metafizik bir temele dayanan inançlar değil bilimsel bilgi esas alınmaktadır.<sup>20</sup> Normatist ekole göre hukuk, normlar bütünü olup; hukukun ne olduğu ve nasıl oluştuğu önemlidir, ne olması gerektiğinin önemi yoktur.<sup>21</sup> Tarihçi ekole göre hukuk, halkın tarih içerisinde nesilden nesile aktararak oluşturduğu ve geliştirdiği bir olgudur. Hukukçunun görevi onu toplumdan ve tarihi mirasından bulup çıkarmaktır. Bu ekole göre hukuk kuralları, milli ruhu yansıtmakta ve zaman içerisinde değişebilmektedir.<sup>22</sup> Yararcı hukuk ekolü, tabîî hukuktaki akıl ve vicdan referanslı iyi ve güzel kavramlarının yerine somut ve realiteye dayanan yarar ilkesini esas almaktadır.<sup>23</sup> Sosyolojik hukuk ekolünde ise hukukun kökeni, insanların bir arada yaşamalarıdır, başka bir ifade ile sosyal hayatın zorunluluğudur.<sup>24</sup>

İslam Hukukunun kökenini bu kuramlardan herhangi birine indirgemek kanaatimizce isabetli olmayacaktır. Bize göre, hukukun kökeni ile ilgili olarak ortaya konmuş olan bu teorilerin tamamından İslam Hukuku payını almıştır. Zira onda etik, objektiflik, ideali yakalama, maneviyat, ezellilik ve ebedilik gibi üst ilkeler mevcuttur. Metafizik ve fizik boyutu, yani inanca ve bilgiye dayanan yönü vardır. Normlardan oluşmaktadır. Tarih içerisinde oluşmuştur. Hem iyiyi ve güzeli hem de yarar ilkesini esas almıştır. Sosyal hayattan doğmuştur.

<sup>18</sup> Orhan Münir Çağlı, *Hukuk ve Hukuk Bilimine Giriş*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1966), 407; Vecdi Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1991), 45.

<sup>19</sup> Abdülhak Kemal Yörük, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, (İstanbul: Tan Matbaası, 1946), 80.

<sup>20</sup> Orhan Münir Çağlı, *Hukuk Başlangıcı Dersleri, Birinci Kitap*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1963), 311 vd.

<sup>21</sup> Niyazi Öktem, *Sosyoloji ve Felsefenin Verileriyle Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları*, (İstanbul: Der Yayınları, 1995), 335.

<sup>22</sup> Tevhit Ayengin, "İslâm Hukukunun Kökeni Üzerine Bazı Düşünceler", *Usul 4* (2005/2), 102-103.

<sup>23</sup> Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, (Ankara: AÜHF Yayınları, 1985), 255; Öktem, *Sosyoloji ve Felsefenin Verileriyle Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları*, 262.

<sup>24</sup> Vecdi Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992), 142.

## 2. 1. İslam Hukukunun Kökeninin İlahîliği

Hukukun sosyal hayattan doğduğunu ve insanın, kendi hukukunu kendisinin yaptığını, kanun yapıcının veya devletin yaptığının mevcut kanunları derlemekten ve ortaya çıkarmaktan ibaret olduğunu iddia eden bio-sosyolojik kuramın tam karşısında, İslam Hukukunun kökeninin ilâhî olduğu iddiası yer almaktadır. Bu teoriye göre, İslam Hukuku yukarıdan aşağıya bir dikey ilişki sonucu meydana getirilmiş olup, oluşumda insan ve toplumun hiçbir etkisi olmamıştır. İnsan sadece direktif alan ve boyun eğen olarak görülmüştür.

Bu iddianın temelinde kelâm ilminin verilerinin veya fakîhin kelâmî ön kabullerinin olduğunu söylemek mümkündür. Zira Allah, mutlak kudret ve irâde sahibi, bilen, hükmedenlerin en iyi hükmedeni olup insanın yapıp ettiği güzelliklerin asıl sahibi O'dur. Çünkü insanın Allah'tan bağımsız bir varlığı yoktur. Bu nedenle Peygamberin dahi kanun yapıcılığı mecazîdir.

İslam Hukukunun ilâhî bir hukuk olmasının ne anlama geldiği şöyle ifade edilmiştir:

İslam Hukuku, toplumun ihtiyaçlarını dikkate alan bir sosyal kontrol mekanizması olmayıp, toplum için en iyisini bilen Tanrı'ya hizmet amacıyla kullanılan bir araçtır. En azından teoride, değişen sosyal realite hukûkî akıl yürütme süreci üzerinde hiçbir biçimde etkiye sahip değildir. Yeni şartlar ve durumlar nedeniyle gereksinimler değiştiğinde İslam hukukçusu her şeye hâkim olan kaynaklar karşısında çaresizdir. Açık metinsel bir emre dayalı bir kuralı değiştirip sonra da bu kuralı İslâmî olarak niteleyemez. İslam Hukuku, Müslümanlar tarafından yapılmamıştır. Beşer akılı, hukuk yapamaz; akıl, sadece hukukun anlaşılması için bir araç görevi görür. İslam Hukuku, sosyal realiteyi dikkate almaksızın ilahî irade ile temellendirilmiştir. Bu arada ilâhî iradenin sosyal realiteyi dikkate alıp almadığına da bakılmamıştır.<sup>25</sup> Bu yaklaşımın mantıkî sonucu da İslam düşüncesinde hukukun, insan tarafından var edilemeyen, geliştirilemeyen ancak keşfedilebilen, insanoğlu var olmadan önce bile nesnel bir mahiyete sahip olduğudur.<sup>26</sup>

İslam Hukukunun kökeninin ilâhîliği iddiası, kaynağı Allaha isnad edilerek, din ile aynıleştirilerek ve hükümlerinin ebedî ve statik olduğu öne sürülerek yapılmıştır. Öncelikle ifade edelim ki, hükümlerinin çoğu ictihadî olan İslam Hukukunun kökeninin ilahîliği iddiası, tarihî ve içtimâî realite ile örtüşmemekte, nassî ve ictihadî hüküm ayırımını önemsemeyen ictihadî

---

<sup>25</sup> Wael B. Hallaq, "Dini ve Dini olmayan Kültürlerde Hukuki Akıl Yürütmenin Mantığı: İslam Hukuku ve İngiliz Hukuku (Common Law) Örneği", çev. Muharrem Kılıç, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/5 (15 Haziran 2002), 52.

<sup>26</sup> Bernard Weiss, "İslam Hukuk Biliminde Zahirilik ve Nesnellik", çev. Muharrem Kılıç, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2 (2000), 63, 69.

hükümleri nass konumuna yükseltmektedir. Diğer bir ifade ile müctehidlerin icthad mahsulü hükümlerini nasslaştırarak müctehidi şâri' konumuna çıkarmaktadır.

### 2. 1. 1. Nassî ve İctihadî Hüküm Ayrımı

Hüküm koyucunun kimliği ve kaynak kişi açısından hükümler farklı değerdedir. Zira fıkıh külliyyatımızdaki hükümlerin bir kısmı nassa, çoğu da icthada dayanmaktadır. Buna göre de hükümler, nassî (kat'î/ilmî/şer'î) ve icthadî (zannî/fikhî) olmak üzere iki grupta ele alınabilecektir. Fıkıh denilince, şer'atin icthadî olan kısmı kastedilmektedir. Zira fıkıh, istidlâl ile elde edilen hükümlerdir. Usulcüler bu gerçeği ifade etmek için 'icthad yolu ile elde edilen' gibi kavramlar kullanmışlardır. Kur'ân, Sünnet ve İcmâa dayanan hükümlere nassî hüküm; müctehitlerin iki ana kaynaktan kıyas ve icthad yoluyla çıkardığı hükümlere ise icthadî hüküm denilmektedir.<sup>27</sup> Yerleşik anlayışta ise fikhî/icthadî hükümler, hem nass ve icmâya dayalı aslî şer'î hükümleri hem de icthad ve kıyasa dayalı fer'î fikhî hükümleri içine alan umumî bir tabir olarak yerleşmiştir. Zamansal ve mekânsal dokularından dolayı hatalı olma ihtimalleri bulunan icthadî kazanımların şer'î ve dînî birer hüküm gibi görülmesi aslında din olmayan bir şeyin dinin yerine geçirilmesi anlamına gelmektedir. Şia'da, Kur'ân ve sünnette hakkında delil bulunmayan ve dolayısıyla insan düşüncesinin ürünü olan muamelatla ilgili konular, şer'î bir yükümlülük olarak görülmemektedir.<sup>28</sup>

Nassî ve icthadî hüküm şeklinde yapılan tasnif, ilmî (hikmet-i nazariye) ve zannî (hikmet-i ameliye) ayrımına dayanmaktadır. İlim, kat'îlik; içtihat ise zannîlik ifade eder. Binâenaleyh 'tenzîl olunan nassın inkârı küfürdür, icthadın inkârı ise küfür değildir' denilmiştir. Düşünce, ilim değil, zan alanına girer. Zira nass ilimdir, icthad ise zandır.<sup>29</sup>

Hanefîler, kat'î delille sâbit olan hükme, farz; zannî delille sâbit olan hükme vâcib dedikleri gibi yasaklanan şeyleri de iki kısımda ele almışlardır. Eğer yasak hükümü, kat'î delille sabit ise buna harâm; zannî delille sabit ise tahrîmen mekrûh demişlerdir. Örneğin, cünüplük halinde gusletmek, ilmen ve amelen

<sup>27</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), I/15.

<sup>28</sup> Muhammed Müctehid Şebusterî, *Hermenötik, Kur'ân ve Sünnet*, çev. Abuzer Dışkaya, (İstanbul: Mana Yayınları, 2017), 325-326.

<sup>29</sup> Molla Gürânî, *ed-Dürrü'l-Levâmi'fi Şerhi Cem'î'l-Cevâmi'*, (Beyrût: Dâru Sâdır, 2007), 38-39; Bedri Gencer, "Fıkıh Olarak Türk Düşüncesi-İslam-Türk Düşüncesinin Doğası Üzerine-" *Muhafazakâr Düşünce* 15/54, (Mayıs-Ağustos, 2018), 17.

farz olup; buna kat-î/nassî/ilmî hüküm denilmektedir. Gusülde ağzı ve burnu yıkamak, ictihadî veya amelî bir hükümdür. İctihada dayalı olan hükmün lüzumunu inkâr eden, kâfir olmaz. Şâfiîler de aynı görüştedir. Abdestte başı mesh etmek, nassî hükümken; başın 1/4'ünü mesh etmek ise ictihadî hükümdür.

Bu nassî ve ictihadî hüküm ayırımından ve de insanların bunları yanlış anlama ve birini diğeri yerine ikame etme olasılığından olsa gerek ki, İbrahim Nehâî (v. 96/714), ilim arkadaşlarından şöyle bahseder: “Onlar, ictihadlarıyla bir şey hakkında hüküm verirken veya bir hususu yasaklarken bu mekruhtur, şunda beis yoktur derlerdi. Ama şu haramdır, bu helaldir demek çok büyük bir şeydir.”<sup>30</sup> Selef-i sâlihîn de kesin nasslarla sabit olmadıkça bir şey hakkında bu ‘helâldir’ veya ‘harâmdır’ şeklinde kesin yargıda bulunmuyor; ‘hoşlanmıyorum’ veya ‘kerih görüyorum’ gibi ifadeler kullanıyorlardı.<sup>31</sup>

## 2. 1. 2. Hüküm Koyma Yetkisi

Fikhî ahkâmın, Allah ve Hz. Peygamberin koymuş olduğu nassî hükümlere ilaveten hatta daha çok sahabe, tâbiun, müçtehid imamlar ve sonrasındaki fukahanın sivil ve resmî çabalarının ürünü olduğu bir gerçektir. Bunun anlamı, fikhî ahkâmın fâilinin çok olmasından başka bir şey değildir. Buna rağmen kelâmdaki her şeyin Allah’a izafe edilmesi şeklindeki yaygın anlayış fikhî ahkâma da sirayet etmiş; netice itibarı ile insan eliyle üretilen fikhî ahkâm, dinin içeriğine dâhil edilmiştir. Kanaatimizce bu konuda itikâd ve fukahanın kelâmî ön kabulleri, fikhî görüşünü temellendirmede esas olmuş ve insanın hüküm koyuculuğunu tartışmaya açmışlardır. Zira insanlar, aynı konuda birbirinden farklı hükümlere ulaşmaktadır. Buna göre de hangi görüşün Allah katında isabetli olduğu muhattie ve musavvibe kavramları etrafında ele alınmış ve Allah’ın bu konuyu ve ortaya konan hükmü önceden bilip bilmediği tartışma konusu yapılmıştır. Şöyle ki:

Hüküm koyucunun kim olduğu hususunda iki farklı görüş bulunmaktadır. İlk görüşe göre, mutlak yasama yetkisi, sadece Allah’a tanınmış; âlimlerin ve yöneticilerin sadece şer’î hükümlerin tenfîzine ve genel teşrî prensipler doğrultusunda, ümmetin ihtiyaç duyduğu konularda düzenlemelere yönelik kanunlaştırmalarda bulunabilecekleri kabul edilmiştir.<sup>32</sup> Gazzâlî (v. 505/1111)

<sup>30</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. El-Abbas b. Osman b. Şaffî, *el-Umm*, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1410), 7/371.

<sup>31</sup> Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-Muvafakat fi Usûli’l-Ahkâm*, thk. Abdullah Diraz, (Kahire, yy., ty.), 3/142.

<sup>32</sup> Abdulkadir Udeh, *et-Teşrîu’l-Cinâî fi’l-İslam*, (Beyrut: Dâru’l-Kitabi’l-Arabî, 1985), 1/232.



der ki:

“Ahkâm’ın aslı tektir ki, o da Allah’ın kelimadır; Rasul’ün sözleri ise hüküm değildir ve ilzâm edici değildir. Onun yaptığı, Allah şuna hükmetti diye haber vermekten ibarettir. Hüküm sadece Allah’a aittir; icma, sünnete delalet eder; sünnet, Allah’ın hükmüne delalet eder; akıl ise şer’i ahkâma delalet etmez, bilakis duymanın olmadığı hükmün yokluğuna delalet eder. Aklın, aslî delillerden biri olarak adlandırılması mecazîdir.”<sup>33</sup>

Genel anlayışa göre, Müctehidlerin ve fukahanın yaptığı Şârî’den gelen nassları kendi koydukları kurallar doğrultusunda idrakleri nisbetinde yorumlamaktan ibaret olup bu nasslara ilave ve çıkarma yapmak değildir.<sup>34</sup> İnsan cahil olduğu ve baştan çıkarıcı güdülerinin etkisi altında olduğu için içtimâî, siyâsî ve iktisâdî yaşamını düzenleyecek kanun ve kurallar koyamaz. İnsanın bu zaafını bilen Allah, kanunlar hazırlayıp bunları peygamber aracılığıyla insanlara bildirerek telâfi etmektedir. İnsan bu zaaf ve yetersizliğinden hiçbir zaman kurtulamayacağı için Allah’ın rahmet ve inayeti, her çağda böyle kanun ve kuralları insanlara bildirmesini gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla Allah, insanlara sadece genel değer ve ilkeleri vermekle kalmaz; aynı zamanda belli durumlar açısından insanların durumunu açıklığa kavuşturan kanun ve kuralları da onlara ulaştırır.<sup>35</sup>

Bu görüş sahipleri, Hz. Peygamberin hüküm koyma yetkisini bile mecazî olarak kabul etmektedirler. Derler ki: “...onlara temiz ve hoş şeyleri helal, pis ve çirkin şeyleri haram kılar”<sup>36</sup> âyetinde ifade edilen Hz. Peygamberin şârîliği, mecazîdir. Hakîki Şârî, Allah’tır. Zira Hz. Peygamberi de denetleyen Allah’tır. Helal ve haram kılar denmesi, ancak temiz ve pis şeyleri Allah’ın O’na öğretmesi, O’nun da onların helal ya da haram olduğunu açıklaması anlamındadır. Zaten Hz. Peygamber de helâl ve haram kılanın Allah olduğunu ifâde etmiştir. Kendisine yağ, peynir ve yabânî eşek etinin hükmü sorulmuş, O da şöyle buyurmuştur: “Helâl, Allah’ın kitabında helâl kıldığı, haram da Allah’ın kitabında haram kıldığıdır; hakkında bir şey söylemedikleri ise sizin için affedip serbest bıraktıklarıdır.”<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Müstasfâ min İlmî’l-Usûl*, thk. Muhammed Abdusselam eş-Şafi, (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1413/1993), 80.

<sup>34</sup> Ahmed el-Haccî el-Kürdî, *Buhûs fi İlmî Usûlu’l-Fıkh, Masâdiru’t-Teşrî’l-İslâmîyi’l-Asliyye ve’t-Tebeyye*, (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmîyye, 2004), 51-52.

<sup>35</sup> Şebusterî, Hermenötik, Kur’ân ve Sünnet, 118-119.

<sup>36</sup> Süleyman Ateş, Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), el-A’râf, 7/157.

<sup>37</sup> Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, es-Sünen, (Kahire: Mektebetü Mustafâ el-Bâbî el-

İkinci görüşe göre ise, insan da kanun yapabilir. Zira ilâhî yasama her şeyden önce ebedî ve sabit değerlerin vazedilmesi ve teyidi değildir. Allah, birinci derecede ahlâkî ilke ve değerlerin kaynağıdır. Allah'ın inâyet ve rahmeti, insanın karar ve uygulamalarına yön vermesidir; yoksa kanun ve kurallar koyarak insanın yerine geçmesi değildir. Mümin olan insanın temel sorunu, ahlâkî değer ve ilkeleri nasıl temellendireceğidir. İşte ilâhî rahmet ve inayet de insanın bu temel sorununu çözmeye yönelmiştir. Buna göre, Allah'ın peygamber göndermesinin amacı, bütün çağlar için geçerli olan kanun ve kurallar koymak değil; insanın dînî tecrübeleri doğru yorumlamasını sağlayacak ebedî değerlerin vazedilmesidir.<sup>38</sup> Fazlurrahman (1919-1988), Kur'ân ve sünnetin sadece '*model teşrî'* olduğunu iddia etmektedir ki, bunun anlamı İslam hukukçusunun yapacağı iş, sadece nasların teşrî ruhundan faydalanmak olacaktır.<sup>39</sup> Bu görüştekilere göre, Allah ve insan hakkında bu tasavvurları olan ve de nübüvvetin sona erdiğini bilen bir fakîh, Kur'ân ve sünnette sosyal, siyâsî ve iktisâdî sistemlerle ilgili olan şekil ve düzenlemeleri bütün çağlar için geçerli olan ebedî mutlak model olarak görmeyecek; bu şekil ve düzenlemelerden genel hüküm ve değerler elde etme çabası içinde olacaktır.<sup>40</sup>

Usûlcülere göre hüküm kadîm; fukahaya göre ise hâdistir. Usulcülere göre hüküm, hitabın kendisi olduğundan hüküm kadîm olur; fukahâya göre ise hüküm hitabın eseri olduğundan hüküm hâdis olur.<sup>41</sup> Bu ihtilaf furû fıkha uyarlandığında usulcülere göre, mesela Hz. Peygamberin evlilikleri ile ilgili hüküm Allah'la beraber hep vardı; ancak yeni bir durum ortaya çıkınca o hüküm çözüm için uygulanmıştır. Fakat fukahaya göre, hükmün sosyal gerçeklikle ilgili olup Allah vakıya uygun olarak önceden olmayan yeni bir hüküm koymuştur.

Ancak Şârî'in hükmünün ne olduğu ve aynı konuda farklı müctehidlerin veya aynı müctehidin birden fazla ictihadının hepsinin doğru olup olmadığı meselesinde ihtilaf edilmiş; '*muhattie'* ve '*musavvibe'* şeklinde iki ekol ortaya çıkmıştır. Musavvibe ekolü, müctehidlere ait görüşlerin hepsini doğru kabul ederken, muhattie ekolü, görüşlerden sadece birisini doğru kabul

---

Halebî, 1395/1975), "Libâs", 6; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm el-Buhari, el-Câmi'u's-sahîh, thk. Muhammed Züheyr, (Şam: Dâru't-Tavkî'n-Necât, 1422), "Tefsîr", 99; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, el-Câmiu's-sahîh. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), "Zekât", 24.

<sup>38</sup> Şebusterî, Hermenötik, Kur'ân ve Sünnet, 122.

<sup>39</sup> Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, (İstanbul: Selçuk Yayınevi, 1981), 46-48.

<sup>40</sup> Şebusterî, Hermenötik, Kur'ân ve Sünnet, 126-127.

<sup>41</sup> el-Kürdî, Buhûs fî İlmî Usûlu'l-Fıkh, 181.

etmektedir.<sup>42</sup> Hakkında nass olmayan ve müctehidin içtihadı ile hükmü belirlenecek olan bir mevzunun, Allah katında belirli bir hükmünün olup olmadığına da ihtilaf edilmiştir. Musavvibe'den bir gruba göre burada hüküm, müctehidin zannına tabidir. Buna göre farklı bütün içtihatlar, Allah katında eşit derecede doğrudur. Çünkü müctehidin içtihadından önce Allah katında belirli bir hüküm yoktur. Allah'ın hükmü, müctehidin içtihadıyla ulaştığı hükmüdür. Bu sebeple bütün müctehitler isabet etmiştir ve doğru, farklı içtihatlarda bulunan müctehitlerin sayısı kadardır.<sup>43</sup> Muhattie'ye gelince; onlar, hakkında nass olmayan konuda Allah'ın belirli bir hükmünün olduğunda ittifak etmişler; ancak delilin olup olmamasında ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmına göre hükümde delil yoktur; bir kısmına göre ise hüküm, bir define gibidir, arayan onu bulur.<sup>44</sup>

### 2. 1. 3. Fıkhî Hükümlerin, Ebedîlik ve Esnekliği

Allah'ın mutlak hüküm koyucu olarak kabul edilmesini hükümlerin ebedîliği fikrinin izlemesi doğaldır. Allah'ın hükmünün ezeliği iddiası gibi İslam Hukukunun ebedî ve değişmez olduğu iddiası vardır.<sup>45</sup> Ebedîlik, fıkhî ahkâmın statik olması, değişme ve esneklik vasıflarına haiz olmaması demektir. Ancak kıyas, ıstıslâh, örf, istihsân, ıstihâb ve sedd-i zerâî gibi kaynakların, hükümlerin esnekliğini sağlamaya yönelik olduğu şeklindeki değerlendirmeler<sup>46</sup> bu tez ile tezat oluşturmaktadır. Aslında Kur'ân ve sünnetin ilâhî olması, onların ortaya koyduğu hükümlerin statik olarak yorumlanması için yeterli değildir. Çünkü bu iki kaynak, her zaman farklı içtihatların yapılmasına olanak sağlayan esnek bir yapı olarak kabul görmüştür. Kur'ân ve sünnet, naklî olmakla birlikte; diğer kaynaklar aklî ve

<sup>42</sup> Makdisî, Şemsuddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekr el-Benna eş-Şami el-Beşşari, *Ahsenu't-Tekasim fi Ma'rifeti'l-Ekâlim*, (Leiden: yy. 1906), 38; Yunus Apaydın, "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/440.

<sup>43</sup> M. Rahmi Telkenaroğlu, "Muhattie-Musavvibe (İctihadî Çözümlemelerde Doğrunun Tek Olup Olmadığı) Tartışmasında Meşhur Dört Mezhep İmamı Hangi Görüşü Benimsedi?", *İslâm Hukuk Araştırmaları Dergisi* 7/13, (2009), 236.

<sup>44</sup> Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Razi, *el-Mahsul fi-İlmi Usulî'l-Fıkh*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 2/503-504.

<sup>45</sup> Yusuf Karadavî, *İslam Hukuku Evrensellik-Süreklilik*, çev. Yusuf Işıcık, Ahmet Yaman, (İstanbul: Nida, 2012), 36.

<sup>46</sup> Ahmet b. eş-Şeyh Muhammed Zerkâ, *Şerhu'l-Kavaidi'l-Fikhiyye*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 162-164.

toplumsal bir nitelik taşımaktadır.<sup>47</sup>

Fıkhî hükümlerin ebedîlik ve değişmezliği tezinin karşısında hükümlerin esnekliği tezi vardır. Esneklik, karşılaşılan her meselede tavır değiştirmek değildir. Esneklik, sâbit naslar ile karşılaşılan her meseleye çözüm üretebilmektir. Esneklik, lafız, küllî kâideler ve hedeflerin sabitlik ve değişmezliğine rağmen furu'da karşılaşılan meselelerin çözüm yollarında farklı alternatifler kullanmaktır. Fakat esneklik, zamana ve zemine göre şekilden şekle girmek anlamındaki deformasyon değildir. İslam Hukukunun dinamik olduğu gibi esnek bir bünyeye ve yapıya da sahip olduğu gerçeği hem kaynaklarının analizinde hem de tarihsel gelişiminde görülecektir. Zira İslam Hukuku, doğuşundan itibaren hep aynı yapıda kalmamış, dinamik evreleri olduğu kadar statik evreleri de olmuştur.<sup>48</sup> Yeni bir görüş ortaya konmasa da asıl metinlere yazılan şerhler, şerhlere yazılan hâşiyeler, hâşiyelere yazılan ta'likler ve ta'liklere yazılan ta'liku't-ta'likler zahiren yeni bir şey üretilmediği için statiklik gibi algılansa da gerçekte böyle değildir. Zira yapılan bu çalışmalar, zaman, mekân ve şartların değişmesine binaen yapılan güncellemelerdir; yani sosyal gerçekliğin dikkate alınmasıdır.<sup>49</sup>

Fıkıh kitapları, içtihat eylemi sonucu ortaya çıkan fetvalarla doludur. Hiçbir fıkhî görüş, İslam dininin zarûrî esaslarından birisini oluşturmamaktadır. Diğer beşerî ilimler gibi fıkıh ilmi de fakîhlerin düşünsel çabalarının bir sonucudur ve bu yüzden de yüzde yüz beşerî bir olgudur. Dolayısıyla fıkhın matematik ilmine benzetilerek fıkhî görüşlerin ebedî ve değişmezliğini savunmak bu ilmin mantığı, mahiyeti ve realite ile hiçbir şekilde örtüşmemektedir. Zira Hz. Peygamberin irthâlinden sonra verilmiş olan her hüküm, bir çeşit görüş ve teoriden başka bir şey değildir.<sup>50</sup>

İslam Hukukunun, kendine has amacı ve ilkeleri mevcuttur. Onun beslendiği ana damar, dînî bir mahiyet arz etse de dinin sabiteleri 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 İslam Hukuku, bu doğal süreçleri yaşarken karşılaştığı yeni durumları kendi amaç ve ilkeleri doğrultusunda ele almıştır. İslam Hukukunun esnekliği, nihâî hedefi olan ferdî ve içtimâî ihtiyaçların karşılanmasını, özünü koruyarak ve de yeni durum ve şartlara adapte olarak gerçekleştirebilmesi demektir.

---

<sup>47</sup> Canatan, "Kur'ân Hükümlerinin Sosyolojisi", 68.

<sup>48</sup> Canatan, "Kur'ân Hükümlerinin Sosyolojisi", 68.

<sup>49</sup> İbrahim Muhammed, *Haneî ve Şafîilerde Mezhep Kavramı*, çev. Faruk Beşer, (İstanbul: Risale Yayıncılık, 1989), 118.

<sup>50</sup> Şebusterî, Hermenötik, *Kur'ân ve Sünnet*, 128.

## 2. 1. 4. Fıkhî Hükümlerin Dînî Değeri

Fıkhî hükümlerin dînî değeri, yani fıkhın din olup olmadığı, biri diğerinin yerine kullanılabilen din, şerîat, millet ve fıkıh kavramları etrafında ortaya konulmaya çalışılmıştır. Öncelikle ifade edelim ki, bu kavramların her biri diğerinden farklıdır; zira Allah bu farklı kavramları kullanmış ise bunların arasında muhakkak nüans vardır.

İmam Mâtürîdî'ye (v. 333/944) göre din, bütün peygamberlerin değişmez ilkesi tevhid başta olmak üzere temel ve değişmez değerlerdir ki; Allah'ı bilip O'na teslim olma, her şeyin O'na ait olduğunu kabul etme ve ibadeti sadece O'na yapmaktan ibarettir.<sup>51</sup> Mâtürîdî'ye göre, peygamberlerin hepsi tevhid dinine mensuptur. Hiçbir peygamber, diğerinin dinini reddetmemiş, bilakis aynı dini tebliğ etmiştir.<sup>52</sup> O'na göre din, insanın zihnî ve kalbî bir eylemi olup; ameli değildir. Bunu şöyle ifade etmiştir: "Dinin vazgeçilmez unsurları, uzuvlarla gerçekleştirilen davranışlar değil; zihinde ve kalpte bulunan inançlardır"<sup>53</sup>; din, sadece bir itikattan ibarettir; itikad da İslâm'dan ibaret olan dindir.<sup>54</sup>

Din-şerîat ilişkisine gelince: Ebû Hanîfe (v. 150/767), din ve şerîatin farklı şeyler olduğunu söylemiştir. O'na göre, bütün peygamberler aynı dini, fakat ayrı şerîatları getirmişlerdir. "*Allah katındaki din İslamdır*"<sup>55</sup> ve "*Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk*"<sup>56</sup> ayetleri bu farklılığı ortaya koymaktadır. O, din ile iman esaslarını kastederken, şerîat ile ibadet ve muamelat gibi dînî hükümleri kastetmektedir. Ona göre, hiçbir peygamber kendinden önceki dinin terk edilmesini istemediği halde insanları kendi şerîatine davet etmiş, fakat önceki peygamberlerin şerîatlerine uymayı yasaklamıştır. Allah, bütün peygamberlerine tek dinden ayrılmamalarını ve o dini yaşatmalarını emretmiştir. Nitekim şerîatlar, farz kılınan şeylerdir. Allah bazı şeyleri, bazılarını helal kılarken, diğer bazılarını da haram kılmıştır. Allah'ın emrettiği veya yasakladığı şeyler, din değildir. Şayet emir ve yasak şeklindeki talepler, şerîat değil de din olsaydı, bu talepleri yerine getirmeyenler, dini terk ettikleri için kâfir olurlardı. Eğer talepler iman olsaydı, o talepler yerine getirilmediği müddetçe kimse mü'min olarak

<sup>51</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmud Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, ed. Bekir Topaloğlu, (İstanbul, Mizan Yayınları, 2004- 2010), 5/258, 13/174-175.

<sup>52</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 8/106, 174 vd.; 13/175.

<sup>53</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmud Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara: İSAM Yayınları, 2009), 480, 492.

<sup>54</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 519. Ayrıca bk. *Te'vîlât*, 2/349-350

<sup>55</sup> Âl-i İmrân, 3/19.

<sup>56</sup> el-Mâide, 5/48.

isimlendirilmezdi.<sup>57</sup> İmam Mâtürîdî de aynı görüştedir ve Ebu Hanife ile aynı argümanları dile getirmektedir.<sup>58</sup> Buna ilaveten Mâtürîdî, dinde nesh olmazken; peygamberin geldiği dönem şartlarına ve toplumsal maslahata göre oluşan şerîatlarde ise nesh olabildiğini söylemektedir.<sup>59</sup>

Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî'nin dini, itikâdî hükümlere; şerîati de amelî hükümlere hasretmesine rağmen sonraki süreçte şerîatin kapsamına *fer'î-amelî* hükümlerin yanında *aslî-itikâdî* ve *ahlâkî* hükümlerin de dâhil edildiği anlaşılmaktadır. Böylece din ve şerîat aynileştirilerek ikisi aynı şey yapılmıştır. Fakat şerîat/din ve fıkıh ilişkisinde hem aynılık hem de farklılık olduğu ifade edilmiştir. Denilmiştir ki şerîat, *fer'î-amelî* hükümler ve *aslî-itikâdî* hükümlerden müteşekkildir. *Fıkıh* ise şerîat ile beraber kahir ekseriyetini zannî içtihatlar, beşerî görüş ve yorumların oluşturduğu hükümlerdir.<sup>60</sup> Dolayısıyla fikhî hükümler, hem *aslî şer'î* hükümlere, hem de *fer'î fikhî* hükümlere şamil umumî bir tabir olarak yerleşmiştir. Şerîat, itikâdî ve ahlâkî hükümler ihtiva etmesi bakımından fıkhıtan ayrılmaktadır. Fıkıh ise nasslardan çıkarılan hükümler yanında re'ye ve icthada dayalı hükümleri de içermesi bakımından şerîattan farklıdır. Kısaca ifade etmek gerekirse şerîat; hukuku, inanç esaslarını ve ahlâkı içine almakta; fıkıh ise sadece hukukla ilgilenmektedir. Fıkıh ile şerîat, kesin nasslara dayalı amelî hukukî hükümlerde kesişirken, diğer hükümlerde birbirinden ayrılmaktadırlar.<sup>61</sup>

Bizce de Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî'nin dediği gibi din ve şerîat kavramları arasında aynılık değil farklılık vardır. Aynılık bu iki kavram arasında değil de zaman ve mekâna göre değişken özelliklere hâiz şerîat ile millet kavramları arasında olabilir. Zira din, şeriat ve fıkıhın örfe müstenid hükümleri, millet kavramı içerisinde değerlendirilmektedir. Bir başka ifade ile millet; din, şerîat ve fıkıhın örfe müstenid yaşantısı anlamındadır ki bu da fikhî ahkâmın bio-sosyolojik yönünü ifade etmiş olacaktır. Şöyle ki: Millet, beşer hayatının

---

<sup>57</sup> Ebû Hanîfe, *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Müteallim*, thk. ve çev. Mustafa Öz, "İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri", (İstanbul: İFAV Yayınları, 2002), 16,

<sup>58</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/217-225; 6/383-396; 9/271-272; 13/174-175; Recep Önal, "İmam Mâtürîdî Teolojisinden Semantik Analizler: 'Din ve Şeriat ve Hak Din ve İslâm' Kavramları Örneği", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, (Haziran 2015), 65; Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Dinî Çoğulculuk*, (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1995), 54-92; Sönmez Kutlu, *Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdik*, (Ankara: Kitâbiyât, 2003), 39-43.

<sup>59</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/198-202, 257-258; 4/246; 5/137; Özcan, *Mâtürîdî'de Dinî Çoğulculuk*, 55.

<sup>60</sup> Ali Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, (İstanbul: KURAMER, 2016), 139-140; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 1/15.

<sup>61</sup> Abdullah Kahraman, "Ebu Hanife'de Din ve Şeriat Ayrımı Var mı?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 469.

ortaya koyduğu ve devam ettirdiği âdet, gelenek ve görenekler, yani yaşam tarzı ve inanç sistemidir. Bu yaşam tarzı ve inanç sistemi ifadesinin konseptinde başkasından alma ve yararlanma da vardır. Bu nedenle Kur'ân millet kavramını, Rasûllere ve kavimlere izafe eder. *“De ki: İbrahim milleti, hanîf idi; müşrik değildi.”*<sup>62</sup> *“Ben, toplumun inanç sistemini (adet, örf, gelenek) terk ettim. Onlar Allah'ı inanmıyor ve âhireti inkâr ediyorlar.”*<sup>63</sup> Buna göre şeriat ve millet, manada aynıdır. Aralarındaki tek fark, millet, Allah'tan başkasına izafe edilir; Allah'a izafe edilmez. Millet-i Muhammed, millet-i İbrahim denirken; milletullah denilmez.<sup>64</sup> Zira toplumların zaman ve mekâna göre değişiklik gösteren örf, âdet ve gelenekleri mevcutken; Allah için dinde böyle bir şey söz konusu edilemez. Toplumların birbirinden etkilenmesi mümkünken, Allah için böyle bir şey tasavvur edilemez.

Bu söylenenlere göre din, şeriat ve fıkıh kavramlarının aynîliliği görüşünde olanlara göre fikhî hükümler din iken; fikhî, din ve şeriatın ayrı düşünenlere göre fikhî hükümler din değildir. Şimdi bu iki görüşü ele almak istiyoruz.

#### 2. 1. 4. 1. Fikhî Hükümler Dindir

İmam Şâfiî'nin (v. 204/820) kurduğu fıkıh ilmi, 'ilmu's-şer' olarak adlandırılmış ve onun, aklın önceliğini savunan ehl-i re'ye muhalif bir ilim olduğu belirtilmiştir.<sup>65</sup> İmam Şâfiî, usûl-i fikh'ı, Allah'ın kanununun incelenmesi olarak görmekte ve Allah'ın zâtını inceleyen kelâm'dan ayrı tutmaktadır. Ona göre, fıkıh usûlü, Allah'ın varlığının ve niteliğinin değil, Allah'ın emir ve yasaklarının incelenmesidir.<sup>66</sup> Böylece İmam Şâfiî, usûl-i fikhî, Allah'ın koyduğu kurallar olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla, fıkıh kuralı Allah'ın emirleri ve yasakları olarak anlaşılmaktadır<sup>67</sup> ki bu, fikhî hükmün din olması anlamına gelecektir.

Cessâs (v. 370/981) der ki: *“Bütün müçtehitler fikir birliği etmiştir ki: Allah, içtihatla varılan hükümle amel etmeyi farz kılmıştır. Bu sebeple icthâdî hükümlerle amel eden, Allah'ın farz kıldığı amellerle amel etmiş olur. Her müçtehit vardığı sonuçla amel etmek durumunda olduğuna göre, amel ettiği*

<sup>62</sup> el-Bakara, 2/135.

<sup>63</sup> Yûsuf, 12/37.

<sup>64</sup> Cafer Subhânî, *Mefâhîmu'l-Kur'ân*, (Beyrut: Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, 2010), 1/618

<sup>65</sup> George Makdisi, “Şâfiî'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fikh'in Kökenleri ve Önemi, çev. Sami Erdem”, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Haz. M. Hayri Kırbaşoğlu, (Ankara: Otto, 2000), 20.

<sup>66</sup> George Makdisi, “Şâfiî'nin Hukuki Teoloji Anlayışı”, s. 205.

<sup>67</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 56-57.

*husus onun için dindir.*"<sup>68</sup> Kadı Abdülcebbâr da (v. 415/1025) kıyâsın mutlak anlamda din olarak isimlendirilebileceğini söylemektedir. Cübbâî (v. 303/915) ise, vâcib kıyasla mendûb kıyası birbirinden ayırmakta; vacib kıyası, din olarak nitelendirirken, mendûb kıyası din olarak nitelendirmemektedir. Âmidî (v. 631/1233) ise tercihini şöyle ortaya koymaktadır:

"Din kavramından, bir fiilin farz olması, haram olması gibi kendinde maksut olan aslî hükümler/kat'î delille sabit olan hükümler kastediliyorsa, kıyas bu anlamdaki dinî hükümler anlamında din niteliğini almaz. Zira bizzat asıl olan hükümler için değil tâbi hükümler için kıyasa başvurulmaktadır. Yok, eğer din ile aslî olsun tebeî olsun kulluk olarak kendisiyle yükümlü tutulduğumuz bütün hükümler kastediliyorsa, kıyas bu anlamdaki dinden sayılmalıdır. Çünkü biz mükellefler, kıyasla din olarak amel etmek durumundayız. Binaenaleyh bu meselede söz konusu edilen tartışmalar lafzî düzeyde yapılan tartışmalardır."<sup>69</sup>

#### 2. 1. 4. 2. Fıkhî Hükümler Din Değildir

Bu kanaatte olanların gerekçeleri ise özetle şöyledir: Örneğin, Ebû Hanîfe şöyle demiştir: "*Dinde fıkıh, ahkâmda fıkıhtan daha üstündür. Kişinin nasıl ibadet edeceğini öğrenmeye çalışması, kendisi için birçok ilmi toplamasından daha hayırlıdır.*"<sup>70</sup> "*Fıkıhın en efdali, kişinin Allah'a imanı, şerâatleri, sünenleri, hadleri ve ümmetin ittifak ve ihtilaflarını bilmesidir.*"<sup>71</sup> Ebu Hanife'den nakledilen bu ifadeler, Onun din ve amel fıkhını birbirinden ayırdığının delilidir.

İçtihad neticesi oluşan fıkhî hükmün, usulcüler tarafından bilgi kavramıyla tanımlanması (şer'î-tafsilî delillerden elde edilen şer'î-amelî hükümlerin bilinmesi)<sup>72</sup>, bu hükümlerle amel etmenin gerekliliğini ve buna dair bilginin kesinliğini vurgulamak içindir; yoksa onun din olduğunu vurgulamak için değildir. Zira içtihatla elde edilen şey, sadece zannî bir ilimdir, içtihadî hükümdür; nassî hüküm değildir. Fıkhî hükümler, fer'î-zannî konularda içtihad yolu ile elde edilen zannî-amelî hükümlerdir. Kat'î delilin bulunduğu yerde ise

<sup>68</sup> Ebû Bekir Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, (Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 4/372.

<sup>69</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Ali Seyfeddin Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Affî, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1982), 4/68.

<sup>70</sup> Öz, İmamı Azamın Beş Eseri, el-Fıkhü'l-Ebsat, 1.

<sup>71</sup> Öz, İmamı Azamın Beş Eseri, el-Fıkhü'l-Ebsat, 2.

<sup>72</sup> Sadedin Mes'ûd b. Ömer et-Taftazânî, *et-Telvîh ale't-Tavzîh*, (Mısır: Mektebetü Sabîh, t.y.), 1/19.



ıçtihat olamaz.<sup>73</sup>

Bir şeyin din olması farklı şeydir, dine uygun olması ise daha farklı bir şeydir. Fıkıh, din değildir; fakat fikhî hüküm dinin genel ilkelerine ya uygundur ya da değildir. Fikhî hükümlerin dini değerini tespit etmeye çalışmak fikhî dinleştirmeye çalışmanın başka bir yöntemidir. Zira din tamamlanmıştır, dine ilave veya eksiltme yapmak meşru değildir. '*Şer'î konulardaki zan, kat'î konulardaki bilgiye eş değerdedir*'<sup>74</sup> şeklindeki bir söylem de fikhî ve içtihadî dinleştirmenin başka bir argümanıdır. Kelamcıların, "*bilgi edinme yolları: akıl, sağlam duyular ve doğru haberdır*"<sup>75</sup> şeklindeki sözleri, nassla belirlenen mevzular dışındakilerin de dine dâhil olduğu anlamına gelmez. Zira akıl ve duyuların verileri doğrulanıp yanlışlanabilir. Oysa din, bilgi değildir, imandır; zamana ve mekâna göre değişmez. Fıkıh, beşerî ve dünyevî bir disiplin olup Müslümanların tarih içerisinde oluşturduğu bir kültürdür. Fakat içtihadta, akıl ürünü olan icma ve kıyasa şer'î delil statüsü verildiğinde doğal olarak içtihadtan kaynaklanan fikhî hükümler de dînî bir mahiyet kazanacaktır. Bir taraftan aklın sınırlarını çizmeye çalışırken diğer taraftan onu şer'î bir delil gibi görmek büyük bir çelişkidir. İcmâ'nın, nassı neshetmesi teorisinde de içtihadın nass mertebesine yükselmesi bir tarafa onun önüne geçmesi söz konusudur. İctihâd mahsulü olan hükümler için dînî hüküm değil fikhî hüküm veya içtihadî hüküm demek daha isabetlidir.

Bir şeyin dînî bir değer taşıyabilmesi veya din olarak kabul edilebilmesi için yakînî olması gerekmektedir.<sup>76</sup> Zira yakînî hükümler, sadece yakînî bilgilerden elde edilebilmektedir. Fikhî hükümlere bu bakış açısıyla bakıldığında, onların kat'î delillerle elde edilen yakînî hükümler değil, içtihatla elde edilen zannî hükümler olduğu görülecektir. '*İctihâd, zan ifade eder ve sadece sahibini bağlar*', görüşü de içtihad mahsulü şeyin din olmadığını anlatmaktadır. Çünkü din olsa idi herkes için bağlayıcı olması gerekirdi.

Fikhî hükümlerin dînî değer taşıması veya dînî olması, içtihadî hükümlerin tamamının doğruluğunu gerektirir. Zira din tektir; içtihadî hükümler ise çok çeşitlidir. İctihat yoluyla elde edilen zannî hükümlerin dînî değer taşıdığına kabul edilmesi, ihtilaf edilen meselelerde birden fazla doğru olabileceğinin

<sup>73</sup> Fahreddin Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, (Kahire: Dâru's-Selâm, 2011), 3/1455.

<sup>74</sup> Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîd*, thk. Muhammed Tâmir, (Beirut: Dârü'l-Kutub'ül-İlmiyye, 2000), 1/123-124.

<sup>75</sup> Necmüddîn Ömer en-Nesefî, *Metnu'l-Akaidi'n-Nesefiyye, Mecmû'u'l-Mütûn*, (Mısır: el-Matbaatu'l-Meymeniyye, 1347), 19.

<sup>76</sup> Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkıh*, thk. Muhammed Hamîdullah, (Dimaşk: y.y., 1964), 2/766.

kabul edilmesi olacaktır. Hâlbuki Hz. Peygamber'in, "Müçtehit içtihat edip isabet ederse iki sevap kazanır; isabet etmezse bir sevap kazanır"<sup>77</sup> mealindeki hadisi, her içtihadın isabetli olamayacağına delalet etmektedir. Binaenaleyh, isabetli olmayan bir şeyin din olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Allah'ın Rasûlu, bir seriyyenin başında komutan olarak görevlendirdiği sahâbîye şöyle talimat vermiştir: "Fethettiğiniz kale halkına, 'size verilen bu hüküm, Allah'ın hükmüdür' demeyin! Zira verilen hükmün Allah'ın hükmü olup olmadığını bilemezsiniz. Onları, içtihadınla vardığın hükme göre yönet."<sup>78</sup> Buna göre, Müçtehitler şer'î delillerden elde ettikleri hükümleri, Şârî'ye değil, kendilerine nispet etmek durumundadırlar. Ebu'l-Huseyin el-Basrî şöyle der: (v. 436/1044), "Din kelimesi, furû için değil usul için kullanılır. Bundan dolaydır ki, mezhebi kastedilerek Şâfiî'nin dini denmez. Aynı şekilde 'Şâfiî'nin dini ile Ebû Hanîfe'nin dini birbirinden farklıdır' denemez."<sup>79</sup>

Esasen amelî bir tecrübe birikimi özelliği taşıyan fıkıhın, itikadî alana çekilmesi ve dinî karakterinin öne çıkarılması, içinde bulunulan şartlardan kaynaklanmıştır. Çünkü fıkıh dinle ne kadar iç içe olursa, insanların itiraz etmesi de o ölçüde en aza inmiş olacaktır. Beklentiler ve kavgalar, bu yüzden fıkıh üzerinden yapılmış ve neticede fıkıh tabîî, insânî ve beşerî özelliğini yitirerek daha akîdevî bir ilim olarak anlaşılmaya başlanmıştır. Neticede din, şer'ât ve fıkıh iç içe girerek adeta kader birliğine mahkûm edilmiştir.<sup>80</sup> "Bizi din geri bıraktı veya din terakkiye manidir" şekillerinde dile getirilen söylemlerin dinî hayatın pratik yönü olan fıkıhın esas alınarak ve fıkıhın dinle aynîleştirilmesi neticesi söylenmiş olabileceğini düşünüyoruz.

Fıkıh, dinin amelî ahkâmının yorumla yaşanan hayata uyarlanmasıdır. Din, asıldır; fıkıh ise fer'dir. Din, bir binadır; fıkıh ise bu binanın değişik donanımlı katları ve odalarıdır. Din kuralları, nasslarla belirlenirken; fıkıh ise nasslar yanında birtakım usul ilkeleri ile psikoloji ve sosyoloji gibi disiplinler yardımı ile yapılan içtihadların mahsûlüdür. Din, rivâyete dayanır; fıkıh ahkâmının büyük bir kısmı ise dirâyete dayanır. Din, statiktir; fıkıh ise dinamiktir. Dinin rûkunlarını belirleyen Allah ve Rasûl'dür; fıkıh'ta ise Allah ve Rasul'ü ile birlikte insan faktörü vardır. Dini veya dinin bir rûknünü inkâr eden dinsiz olurken; fikhî içtihadî hükümler için aynı şeyi söylemek mümkün değildir.

### 3. İslam Hukukunun Bio-Sosyolojik Realite ile İlişkisi

<sup>77</sup> Müslim, Akdiye 1713.

<sup>78</sup> Müslim, Cihâd 1731.

<sup>79</sup> el-Basrî, Ebu'l-Huseyin, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkıh*, 2/906.

<sup>80</sup> Ali Bardakoğlu, "Fıkıh Sorun mu Üretir, Çözüm mü?", *Eskiyeni* 29/Güz 2014, 150.

Kaynağı ilâhî bir kökene dayanan İslam Hukuku açısından hukuk ve toplum ilişkisi ne kadar önemlidir? Sorusuna verilen cevapta, İslam Hukukunun ilâhîliği iddiasına karşılık onun ilâhî olmayan yönlerine de dikkat çeken şu isabetli yorum da yapılmıştır: İslam Hukuku, kısmen ilahî kısmen de ilahî olmayan aklî, beşerî ve toplumsal kaynaklara dayanan bir hukuk sistemidir. Nasslarla birlikte toplumsal ihtiyaçlar ve tecrübeler, İslam Hukukunun kaynaklarını artırmış ve netice itibari ile hukuk, beşerî bir faaliyete dönüşmüştür.”<sup>81</sup>

İslam Hukukun sosyal realite ile ilişkisini ve onun beşerî bir kurgu ürünü olduğunu görebilmek için bazı önemli noktalara temas etmekle yetineceğiz.

### 3. 1. Fıkıh İlminin Doğuşunda Sosyal Gerçeklik

Sosyal gerçekliğin İslam Hukukunun oluşum sürecindeki rolü, ya hukukun vakıâyaya uyum sağlayıp toplumsal eğilimlere tâbi olması ya da vakıâyaya hükmedip onu yönlendirmesi şeklindedir.<sup>82</sup> Diğer bir ifade ile bazen hukuki normlar ve kazuistik metot ile toplum yönlendirilse de bazen de toplum yaşantısında mevcut olan tabii hukuk düzenlenmiştir. Öyle ki, fıkıh ilminin doğmasını gerektiren şart ve sebeplerde, mütekaddimûn ve müteaahhirûn döneminde mahiyeti ile ilgili kendisine çizilen çerçevede, içeriğinde ve mevzularının taksiminde sosyal gerçekliğin bariz bir şekilde rol oynadığı görülecektir.

İlk dönemlerde fıkıh, başta inanç olmak üzere muamelat ve ahlaki da içine alacak şekilde geniş bir anlam yelpazesine sahipken zamanla daha dar ve özel bir anlam kazanmıştır. Bu değişikliğin sebebi, vahiy döneminden uzaklaşıldıkça hayatın karmaşık ve çeşitlilik arz eden bir yapıya bürünmesidir. Müslümanların fethettikleri topraklardaki gayr-i müslim topluluklarla ilişkileri, çok sayıda fikhî ve itikâdî mezhebin ortaya çıkması ve İslâmî ilimlerin farklılaşması, birçok İslâmî terimin Hz. Peygamber devri Müslümanlarının kullandığı yalın anlamlarında değişikliğe sebep olmuştur.<sup>83</sup> Yaşam koşulları hiç değişmeden Hz. Peygamber devrinde olduğu gibi kalsaydı fikhî içtihadı gerek kalmayacak ve doğal olarak da ortaya fıkıh ilmi çıkmayacaktı. Müslümanların

<sup>81</sup> Georges Gurvitch, “Hukuk Sosyolojisinin Konusu ve Problemleri”, çev. Hamide Topçuoğlu, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 6:2, 222-245; Canatan, “Kur’ân Hükümlerinin Sosyolojisi”, 73-74.

<sup>82</sup> Sami Şener, “Sosyal Değişmenin Dini Hayata Etkisi”, *Sosyal Değişme ve Dini Hayat (İlmî Toplantı)*, (1991), 117.

<sup>83</sup> Ahmed Hassan, *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Hüseyin Esen, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 26.

dikey ve yatay ilişkilerini düzenleyen ibadet ve muâmelât alanlarında gerçekleşen bütün içtihadlar, içtimâî yaşamın beraberinde getirdiği sorunlara cevap verebilmek için yapılmıştır. Başka bir ifadeyle fıkıh ilmi ve içtihad, kişilerin uzmanlık ve iradeleriyle ortaya çıkan bir şey değildir. Eğer şartlar, fikhî hükümler çıkarılmasını gerektirmeseydi fakîhlerin kişisel gerekçe ve eğilimleri böyle bir ilmi ortaya çıkaramazdı.<sup>84</sup>

Fetihlerle yeni coğrafya ve kültürlerle sıcak temas kurulması neticesi ilk nesil Müslümanlar Kufe, Basra, Şam ve Yemen gibi fethettikleri yeni beldelerde Hicazda örneği olmayan problemlerle yüz yüze gelmişlerdir. Farklı coğrafik, kültürel ve siyâsî yapılar tek tip oluşumlara imkân vermediğinden farklı bölgelerdeki fukahâ, içinde buldukları ihtiyaç ve imkânları göz önünde bulundurarak farklı metot ve yöntemler oluşturup çözümlenelere gitmişlerdir.<sup>85</sup> Örneğin Hint, Yunan, Mısır ve Mezopotamya medeniyetlerinin kavşak noktasında bulunan ve farklı bir kültürel yapıya sahip olan Irak bölgesinde fikhin, Hicaz bölgesinde kazandığı yorum ve uygulama ile kabul edilip kavranması mümkün değildi. Ters bir işlem de aynı sonucu doğuracaktı. Sözelimi fıkıh, Irak bölgesinde oluşarak Hicaz bölgesine intikal etseydi anlama ve anlamlandırma süreci yine farklı olacaktı. Çünkü basit kültür düzeyine sahip bir toplum, karmaşık kültürden gelen bir olguyu basitleştirerek alıp kendine mâl eder.<sup>86</sup> Bu taşıma ve kendine mâl etme süreci, kimi zaman 'seçme', kimi zaman da 'tadilat' şeklinde olduğu gibi vazgeçemedikleri ya da alternatifini bulamadıkları hususlarda yeni yorumlarla eski kültür unsurlarını meşrulaştırma şeklinde olmuştur.<sup>87</sup>

Medeni yaşam tecrübesinden uzak bir şekilde göçebe yaşayan ve okuma yazma düzeyi düşük kimseler, sözlü kültürden beslendikleri, kitâbî ve sistematik düşünceden yoksun oldukları ve toplumsal değişimi okuyamadıkları için olayları yüzeysel ve basit bir şekilde analiz ederler. Arap kültür tarihçilerinden Ahmed Emin, yerleşik hayata geçmemiş bedevi Araplarla ilgili şöyle der: "*Göçebe bir toplum olan cahiliye 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>88</sup> Câbirî de: "*Bedevinin dünyası, düşünsel derinliği olmayan sade bir dünyadır; sebeplilik ve kanun fikrine yer yoktur*"<sup>89</sup>

<sup>84</sup> Şebusterî, Hermenötik, Kur'ân ve Sünnet, 87.

<sup>85</sup> İlyas Çelebi; Hayrettin N. Güdekli; "Temel İslam İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri", Metodoloji/Usûl- V, Tartışmalı İlmî ihtisas Toplantısı, İstanbul 2014, 390.

<sup>86</sup> Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, (İstanbul: Ötüken, 1986), 16.

<sup>87</sup> Sabri Orman, *İktisat, Tarih ve Toplum*, (İstanbul: Küre Yayınları, 2001), 28.

<sup>88</sup> Ahmed Emin, *Fecru'l-Islam*, (Kahire: Matbaatu Lecnetu't-Te'lif, 1945), 48-49, 39-40.

<sup>89</sup> M. Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, (İstanbul: Kitabevi, 2000),

demektedir. İçinde yaşanan coğrafi ortam ve iklim şartları, düşünce sistemi ve dînî-kültürel değerlerinin oluşumunda önemli derecede etkilidir. Bedevî veya göçer hayat yaşayan topluluklar, kabileci ve asabiyetçi kültürel değerlere sahiptirler, ta'îlî düşünce yoksunluğundan dolayı farklı fikirlere tahammül edemezler; zor tabiat şartlarının etkisinde oluşan sert mizaçları vardır, fikirlerini şiddet ve baskı yoluyla benimsetmek isterler. Bu sebeple zâhirî, gelenekçi ve muhafazakâr din yorumunun ortaya çıkmasının en büyük sebebi, Kur'an ve sünnetin bedevînin sahip olduğu bu yüzeysel ve basit düşünsel yapıyla anlaşılmasıdır.<sup>90</sup>

Fıkıh ilminin doğmasının en önemli sebeplerinden biri, çoğu mevâlîden olan muhâlif fukahânın, Emevîler döneminde Şam'da teâmül anlayışına göre oluşan şehir fikhini İslâmî kurallara uyup uymadığını tahkik etmeye ve hükümetin icraatlarında sıkıntı varsa tenkit etmeye başlamasıdır.<sup>91</sup> Araplar ise Mevâlî'nin oluşturmuş olduğu re'ye dayalı bu fıkhı bir tepki mahiyetinde Arap Fikh'i'ni oluşturacaklar<sup>92</sup> ve kendilerini, ehl-i rey olan mevâlînin karşısına ehl-i hadis olarak konumlandıracaklardır.<sup>93</sup> İnsanlar, alıştıkları hayatın değişmeden devam etmesini isterler. Bu sebeple, çoğu kere, zorunlu ve haklı da olsa yapılan bazı değişikliklere karşı çıkar ve geleneklerinde ısrar ederler. Bu durum onu, muhafazakâr ve gelenekçi olmaya zorlar.

Fıkıhın tanımında bile sosyolojik gerçekliği görmek mümkündür. Zira Fıkıh sözcüğünün tarihi gelişimi üç aşamada ele alınmıştır. 1) İlk asırdan, mezheplerin kuruluşuna kadar itikâdî, amelî ve ahlâkî dînî hükümlerin tamamı için fıkıh kavramı kullanılmıştır. 2) İlimlerde ihtisaslaşma olup birbirinden ayrılınca, itikâdî ve ahlâkî hükümler fıkıh kapsamından çıkarılarak, tafsîlî delillere elde edilen şer'î amelî hükümlere fıkıh denilmeye başlanmıştır. 3) İster zorunlu dînî meselelerden olsun ister ictihat ve taklit yoluyla elde edilsin bütün dînî-amelî hükümler, fıkıh olarak adlandırılmıştır.<sup>94</sup> Fıkıhın tanımındaki

---

95.

<sup>90</sup> el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, 313; İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed el-Mağribî, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 2/803; Sönmez Kutlu, "Gelenekçi Zâhiri İslam Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri" Zâhirî ve Seleffî Din Yorumu, (İstanbul: Kuramer Yayınları 41, 2019), 30-33.

<sup>91</sup> Joseph Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener, (Ankara, AÜİF. 1986), 37-39, 44.

<sup>92</sup> Mehmet Nuri Güler, "Fıkıh'ın Bilimleşme Sürecinde Muhalif Mevalî Fikhi ile Tepkisel Arap Fikhi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37, (2017), 181.

<sup>93</sup> Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, (Ankara: Kitabiyat, 2000), 49.

<sup>94</sup> Muhammed Mustafa eş-Şelebi, *el-Medhal fi't-Ta'rif bi'l-Fikhi'l-İslami ve Kavaidü'l-Milkiyye ve'l-Ukûd fihî*, (Beyrut: Dâru'n-Nehda, 1985), 33; Abdulkerim Zeydan, *el-Medhal li-Diraseti's-*

bu değişim, konularının da değişimini gerektirmiştir. Örneğin, ilk dönem itikad ağırlıklı, ikinci dönem muamelat ağırlıklıdır. Fukahâ, fıkıhın bablarını da dönemlerinin ferdî ve içtimâî ihtiyaçlarına göre oluşturmuş modern asırdaki kanun yapıcılarının taksimi gibi oluşturmamıştır. Zira böyle bir taksimin onlara faydası yoktu. Örneğin kazâ, her dava türünün özel mahkemelere tahsis olduğu günümüzdeki gibi çeşitli değildi, hakları ispatlamak için çeşitli icraatlar yoktu, yargı ve uygulamalar neredeyse tekti. Kadı kendisine gelen her davaya bakıyordu, malla veya kanla ilgili olması arasında fark yoktu.<sup>95</sup>

### 3. 2. Fıkıhın Yürürlüğünün Sağlanmasında Sosyolojik Yöntemler

Fıkıhın bir felsefe ve metot içeren usul yönü; bir de hayatın akış istikametindeki tekil meseleleri ele aldığı furû yönü vardır. Furû-ı fıkıh, Müslümanların amelî hayatını sosyal bir mühendislik projesi olarak üst bir bakışla önceden belirlemek olmayıp; yaşanan hayatın içinde doğup gelişen ve bu nedenle de içinde geliştiği coğrafya ve dönemin kültürel birikimini de içeren bir tecrübe birikimidir.<sup>96</sup> İslam Hukuku hem oluşum sürecinde hem de işlevselliğini sürdürmede içtimâî gerçekliği dikkate almıştır. İslâm Hukuku, Kur'an ve sünnette yer alan amelî ahkâmı birlikte değişen şartlara ve ihtiyaçlara bağlı olarak İslâm'ın ana kaynakları ekseninde ortaya konmuş olan zihni çabalarıdır.<sup>97</sup> Fıkıhın, mükellef ile Allah arasındaki ilişkileri düzenleyen boyutundan daha çok beşerî ve toplumsal ilişkileri düzenleyen boyutu vardır. Diğer bir ifade ile fikhî ahkâmın konusu insanın dikey ve yatay ilişkileri olup yatay ilişkiler daha ağırlıklıdır. Fıkıh ilmi, normlar halinde kalıba dökülerek formüle edilse de, psikolojik, sosyolojik, siyâsî, iktisâdî ve ahlâkî dayanakları bulunmaktadır. Hukuk tekniği bakımından bütün bu dayanakların normda mündemiç olduğunu kabul etmek gerekir.<sup>98</sup>

Fıkıh, nassların rehberliğinde farklı zaman dilimlerinde ve coğrafyalarda beşerî ve içtimâî hayatla irtibatlı olarak doğmuş ve işlevsel olmuştur. Fıkıhın en temel

---

*Şeriatî'l-İslamiyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2013), 61-63.

<sup>95</sup> Ömer Süleyman el-Eşkar, *Târihu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, (Kuveyt: Mektebetu'l-Fellâh, 1402/1982), 35.

<sup>96</sup> Bardakoğlu, "Fıkıh Sorun mu Üretir, Çözüm mü?", 152.

<sup>97</sup> Seyyid Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Neşru'l-Arf fi Binâi Ba'd'l-Ahkâmi ale'l-Urf*, (Şam: yy. 1301), 17; Hacı Mehmet Günay, "Günümüz Fıkıh Problemleri: Sebepler, Yöntemler ve Yaklaşımlar", İslâm Hukuku El Kitabı, ed., Talip Türcan, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 615, 617.

<sup>98</sup> Şamil Dağcı, "İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi" İslâmî İlimlerde Metodoloji-VI, ed. İlyas Çelebi, Mehmet Bulgen, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 349.

özelliği, Kur'ân ve sünnet normlarına aykırı düşmeksizin sorunlara çözüm bulma kabiliyeti; diğer bir özelliği de içinde doğup geliştiği toplumun kültürel birikimini, telakkilerini ve değer yargılarını yansıtmasıdır. Bu nedenle fıkıh, sırf hukuki bilgi birikimi değildir. Fıkıh, hukuki malumat yanında sosyoloji, psikoloji, antropoloji, tarih, kültür tarihi, siyaset, ahlak, uluslararası ilişkiler ve diploması gibi bilim dallarının o coğrafyadaki tarihsel geçmişi hakkında da bilgiler verir.<sup>99</sup>

Fıkıhın yürürlüğünün ve işlevselliğinin sağlanmasında kullanılan sosyolojik yöntemleri, genel hatlarıyla başlıklar halinde nakletmekle yetineceğiz. Dâru'l-islam ve dâru'l-harp gibi tarafgirlik, yerlilik, millîlik ve ötekileştirme yöntemleri uygulanmış, toplum ahlâkının ve dini duygunun zayıflaması nedeniyle siyaset-i şer'iyye ile idarecilerin yetkileri artırılmış; tenfîz ve tanzîme yönelik yasalar çıkarılmış; hukuk ve uygulama birliği ile objektifliğin sağlanması için telifik çalışmalarına girilmiş; içtihadın durakladığı dönemlerde şerh, muhtasar, haşiye ve ta'lik gibi yöntemlerle yeni hüküm konmasa da problemlerin çözümüne ve mahalliliğe gidilmiştir; şaz görüşle amel, sedd-i zerîa ve hile-i şer'iyye gibi yöntemlerle sonuç odaklı hüküm vermeye yönelinmiş; umumu'l-belvâ, tahfîf-teşdîd, tederîcilik, nesih, en efdali tercih, mürât-ı hilaf, ehven-i şerreyn gibi insan ve toplum hallerine itibar edilen kaideler geliştirilmiş; hükümler zaman, mekân, şart ve kişiler açısından yerel-evrensel ve özel-istisnâî, kriz hükümleri şeklinde ayrıştırılmıştır. Duyulan lüzum üzerine, fıkıh ansiklopedileri, fikhî nazariyeler, fikhî sözlükler yazılmış, akademiler kurulmuş, kongreler düzenlenmiştir.

### 3. 3. Sosyal Gerçekliğin Oluşturduğu Fıkıh Çeşitleri

Fikhî ahkâm, süreç içerisinde oluşmuştur. Çünkü fıkıh, dinin amelî yönü olduğundan ihtiyaç odaklı oluşmuştur. Toplumda, kadın, çocuk, özürlü, seferî, mukîm, hasta-sağlıklı, şehirli-köylü, inanan-inanmayan vb. farklı insan grupları mevcut olduğu gibi, normal ve anormal durumlar da vardır. Fikhî ahkâm, insanın bireysel ve toplumsal realitelerini ve gelişimini dikkate almıştır. Bütün hükümler bir anda inşa edilmediği gibi bazen de aynı konuyla ilgili hüküm kademeli olarak yürürlüğe konmuştur. Hükümler yeknesak da değildir. Hüküm, bazen geçiş hükmüdür; bazen kriz durumu hükmüdür, bazen şahsa özel hükmüdür; bazen genel ve evrenseldir, bazen de yerel ve mahallîdir.

Sosyal gerçekliğin oluşturduğu fıkıh çeşitlerinin bir kısmını başlıklar halinde şöyle ifade edebiliriz: İtikâd fikhî, kadın fikhî, özürlü fikhî, bilim-teknoloji ve tıp fikhî, avâm ve havass fikhî, sivil ve resmî karakterli fikhî, öncelikler fikhî,

<sup>99</sup> Ali Bardakoğlu, *Müslümanlığımızla Yüzleşme*, 287-288.

dengeler fıkhı, kriz fıkhı vb.

### 3. 4. Şer'î Delillerde Sosyolojik Gerçeklik

İslam Hukuk Sistemi, ilahî ve ilahî olmayan kaynaklara dayanmaktadır. İlâhî ve aslî olan nasslar, yeni meseleler ve beşerî ihtiyaçlar ortaya çıkınca yorumlanmaya ihtiyaç duyulmuş ve netice itibari ile naklin yanında akıl da devreye girerek kaynaklara fer'î ilavelerde bulunulmuş ve fıkıh, beşerî bir faaliyet sahası olmuştur.<sup>100</sup> Şer'î delilleri ele alan usûl-u fikh'in varlık sebebi, sınırlı nasslarla çözüm getirilemeyen sosyal hayata müdahalede bulunup çözüm üretmektir. Fıkıh metodolojisinde müçtehidin bir vasıta olarak kullandığı yöntemler, hayatı anlamada ve anlamlandırmada; bilinç, şuur ve farkındalık oluşturmada önemli görevler üstlenmiştir. Fıkıh usulünde veya fıkıhın kaynaklarını tespitite sosyal gerçekliğin dikkate alındığına dair pek çok delil vardır. Fer'î ilkelerin çoğu, toplumsal realitenin zorlamasından doğan ve nassların amacı istikametinde ihtiyaç gidermeyi hedefleyen kaynaklardır.<sup>101</sup>

Karşılaşılan problemlere çözüm üretmeyi hedefleyen içtihat müessesesi, amacını gerçekleştirmek için yeni kaynaklar üretmiştir. Bulunan kaynakların her biri, nassları toplumsal realite ile ilişkilendiren ve yeni problemlerin çözümüne yardımcı olan kıyas, istihsan, istislâh/mesâlih-i mürsele, örf, umûmu'l-belvâ, zaruret, azimet-ruhsat gibi formüllerdir.<sup>102</sup> Bu deliller, ihtiyaç odaklı birer yardımcı malzeme olarak ortaya çıkmış ve İslâm hukukunun yürürlüğünü sağlamışlardır. İcma ve örf, ortak akılla yürürlüğün sağlanması iken diğerleri bireysel içtihat formlarıdır. Zira örf, vakiâdan ve içtimâî gerçeklikten hareket etmektedir. Kaidelerden kimisi genişletici yorum getirmiş, kimisi daraltmıştır. Kıyas genişletirken icma daraltmıştır; istishâb vakıayı korurken, istihsan genişletmiştir; delilsizlik durumunda bazen teâmül veya şer'u men kablênâ devreye sokulmuştur; ahlâkın bozulması nedeniyle veya inisiyatif insanlara bırakmamak için sedd-i zerâî uygulanmıştır. Bazen konulmuş olan ilkeler çözümsüzlük üretince hileye başvurulmuştur. Bazen çaresiz kalındığında zaruret ilkesine sığınılmıştır. Kimi zaman, aynı mevzuda görüşler çoğalıp ihtilaflar artınca uygulama birliğini sağlamak adına icma

<sup>100</sup> Canatan, "Kur'ân Hükümlerinin Sosyolojisi", 73-74.

<sup>101</sup> Ak, İslam Hukuk Felsefesi, 186; Aksu, İslam'ın Doğuşunda Toplumsal Realite, 25.

<sup>102</sup> Muhammed Hâşim Kemâlî, "Fıkıh ve Sosyal Realiteye Uyumu", çev. Tevhid Ayengin, Nevzat Tartı, *EKEV Akademi Dergisi* 2/1 (1999), 91; Ali Bakkal, *İslâm Hukukunda Hikmet, İlet ve İctimâî Vâkıa Münasebetlerinin Hukuki Neticeleri*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1986), 253-437; Vejdi Bilgin, *Fakih ve Toplum: Osmanlı'da Sosyal Yapı ve Fıkıh*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 48-49.



kaidesi ortaya konulmuş, telfike başvurulmuş, tercih kaideleri geliştirilmiş, rivayetler arasındaki çelişkiden dolayı karar verilemediğinde nesh teorisi geliştirilmiş veya devlet eliyle kanunlaştırmaya gidilmiştir. Konulmuş olan kaidelere uygun düşmeyen veya uygulamada sıkıntı çıkaran kaideler terk edilerek yerine istisnâî hükümler getirilmiştir. Kaidelerin teâruzu anında yerleşik amele/örfe bakılmıştır. İnsan ve toplumun ihtiyaçları zarurat, haciyyat ve tahsiniyyat şeklinde üçlü bir kategoriye ayrılmıştır. Fetvâ-takvâ, diyânî-kazâî, azimet-ruhsat, tahfif-teşdîd gibi kavramlar geliştirilmiştir.

### 3. 5. Fıkıh ve Tarihsellik

Tarihsellik, fikhî hükümlerin ilâhîliği, ebedîliği ve değışmezliğı tezinin tam karşısında durmaktadır. Olguların, tarihi seyri içerisinde görölmesi demek olan tarihîliğe göre, dînî, siyâsî, ekonomik, ictimâî vb. bütün fenomenler biricik ve bireyseldir. Bütün bu olgular, ancak kendi tarihi seyri içerisinde anlaşılabilir.<sup>103</sup> Târihî yaklaşım, dînî ve dînî olmayan bütün beşerî ve içtimâî olayları, tarihi ve toplumsal bağlamında, birinden ötekine geçmek suretiyle anlamaya çalışmaktan ibarettir.<sup>104</sup> Tarihsel/tarihî olma ile kastedilen, bir şeyin vücut bulması itibarı ile bir zamana, bir tarihe ait olması, zaman ve mekân üstü olmaması demektir. Tarihselcilik ile kastedilen ise, sadece metinlerin varoluşlarının değil, içerdikleri hükümlerin de sırf ortaya çıktıkları zamana ve şartlara ait olması, ilerleyen zamanlar için geçerli olmaması demektir. Her metnin anlamı, oluştuğı dönemle sınırlıdır. Muayyen bir zamanda ve vasıftaki olaylar için indirilen veya oluşturulan bir metni veya hükmü, başka bir zamanda ve vasıflarda ortaya çıkan bir duruma uygulamak doğru olmaz. Zira bunları birbirinden farklılaştıran pek çok sebep vardır.<sup>105</sup> Tarihsellik, tarihi belgelere, verilere, tarihi olay ve olgulara bakarak, onlar arasında ilişkiler ve bağlantılar arayarak sosyal hayatla ilgili genellemelere varmayı hedefleyen bir metottur. Buna tarihsel inceleme metodu da denilir. Olayları sebep-sonuç ilişkisi içinde ele almaktır. Her toplum, kendi dönemine ait karşılaştıkları mesele ve durumlara çözüm bulmaya çalışmış; mevcut düşünce yapısı, teknoloji ve şartların elverdiği oranda yerel çözümler üretmiştir. Fıkıh edebiyatının çoğı böyledir.<sup>106</sup>

<sup>103</sup> Ahmet Cevzici, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma, 1999), 827.

<sup>104</sup> H. P., Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmet Dağ, (Ankara: Ankara Üniversitesi, 1992), 120; Ergun Doğan, *Sosyoloji ve Tarih*, (İstanbul: Der Yayınları, 1982), 82-84.

<sup>105</sup> Faruk Beşer, "Bir Bilgi Türü Olarak Fıkıh ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi", *Usûl İslâm Araştırmaları* 5, (2006/1), 56.

<sup>106</sup> Bardakoğlu, *Müslümanlığımızla Yüzleşme*, 345-346.

Tarihselliğin önemi şudur: Eğer 'ahkam tarihseldir' denecek olursa tüm ahkâmın yeniden yorumlanması ve güncellenmesi gerekecektir. Zira tarihin bir dönemine ışık tutan bir hüküm, bugün işlevsel olmayacaktır. Eğer ahkâm, 'tarihsel değildir' denecek olursa, bu takdirde de zaman, mekân ve şartlar içerisinde kahir ekseriyetini müçtehid ve fukahânın oluşturduğu ahkâm tabu haline getirilecek ve dokunulmazlık kazanacaktır. Dolayısı ile fıkıh külliyyatındaki tüm hükümler bugün de geçerli olacaktır. Bize göre her iki yaklaşım da sıkıntılıdır. Bizim tercih ettiğimiz görüşe göre tarihselcilik, sosyal ve tarihsel olayların belli bir zaman, mekân ve coğrafyada gerçekleştiği gerçeğinden hareketle o belli dönemin olaylarını anlamak için de târihî, coğrafîk, içtimâî, siyâsî, kültürel ve iktisâdî şartlarını bilmenin gerektiğini ve böylelikle günümüzü okuma, geleceğin de tarihini tahmin etmenin mümkün olduğu hipotezi üzerine kurulan bir bakış açısı olmalıdır. Buna göre tarihselcilik sosyoloji, antropoloji ve tarih felsefesiyle ilgilidir.<sup>107</sup> Nasslar veya içtihatlar tarihin herhangi bir devresinde veya devrelerinde oluşmuştur. Binaenaleyh onların lafızları bu manada tarihseldir; fakat lafızlardaki manalar tarih üstüdür, süreklidir. Örneğin, "*Sesinizi, Hz. Peygamberin sesinden daha çok yükseltmeyin*"<sup>108</sup> âyetinde bir hüküm vardır ve o hükmü ifade eden lafız, tarihseldir. Fakat bu âyetin lafzındaki mana sürekli ve işlevsel kılınabilir ki o da: mesela idarecinin veya otorite sahibi kişinin yanında sonsuza dek bağıra çağıra yüksek sesle konuşmamak gerektiği şeklinde yorumlanabilir.

Hüküm inşasının tarihselliğine örnekler vermek istiyoruz: Hz. Peygamber ve müçtehid imamlar dönemlerinde, yolculuk mesafesini tespit için başvurulacak tek ölçü gece ve gündüzdür. Yolcu sayılmak için mesafenin başlama noktası ile ilgili söylenenler kişinin evidir, mezarlıktır veya belde sınırdır. O günler için başlama noktası pek önemli değildir; zira köy ve şehirler küçüktür. Sonraki süreçte ise yolculuğun nereden başlayacağı hususu önem kazanmıştır. Çünkü şehirlerin çok büyümesi nedeniyle aynı şehir içinde bile saatlerce gidilebilmektedir. Adı geçen dönemlerde, namaz ve oruç vakitlerini tespit için tek ölçü güneştir. Ramazan ayının başlangıcını tespit etmek için tek ölçü, ruyet-i hilâldir. İhtilâf-ı metâliye itibar edilip edilmeyeceği o zamanlar için önemli bir tartışmadır. Namazın kılınma vakti ile ilgili olarak söylenen tağlîs, isfâr ve ibrâd gibi konulardaki hükümler o zamanlar anlamlıdır. Zira günümüzdeki gibi aydınlatma veya ısıtma-serinletme sistemleri yoktur. Süreç içerisinde ise imkânlar değişmiş, gelişmiş, yeni ulaşım vasıtaları icat olmuş, zaman ve mesafe tespiti için yeni teknolojik imkânlar elde edilmiş ve meşakkatler azalmıştır. Yolculuk mesafesi için Hz. Peygamber, üç gece ve üç gündüzü ölçü vermiştir. Tabi bu kriter, o zamanlar kullanılan kara ve deniz

<sup>107</sup> Mehmet Öztürk, *Tarihselcilik ve Fıkıhî Tahlili*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 13.

<sup>108</sup> el-Hucurât, 49/2.

toplu taşıma vasıtası olan kervan ve yelkenli gemilere göredir. Süreç içerisinde daha hızlı ulaşım vasıtaları icat edilmiş, hava yolu gibi başka ulaşım yolları eklenmiş, saat ve km gibi kavramlar hayata girmiştir. Bu da zorunlu olarak üç gece ve gündüzlük ölçünün güncellemesini gerektirmiş, zaman ve mesafe gibi kavramlar kriter olmaya başlamıştır. Bir kervanın günde kaç saat ve saatte kaç km gidebileceği tecrübeye istinaden tespit edilmiştir. Buna göre bir kervanın günde ortalama 6 saat gidebileceği, saatte de 5 km gidebileceği tespit edilmiş ve (6x3)18 saatlik bir zaman veya günde (5x6) 30 km ve üç günde (30x3) 90 km'lik bir mesafe katedilebileceği esas alınır olmuştur. Modern ulaşım vasıtaları ile zamanın esas alınması halinde de seferilik gibi bir kavramın kalmayacağı gerçeğine istinaden de esas ölçü olarak sadece mesafe esas alınır olmuştur. Namazlar güneşten kaynaklanan gölge boyuna göre kılınmıştır. Bu bağlamda, fecr-i sâdik, fecr-i kâzib; güneşin doğuşu, batışı; istivâ, zevâl; asr-ı evvel- asr-ı sâni ve şafak gibi ıstılâhlar meydana getirilmiştir. Günümüzde ise astronomi ile gelinen noktada kimse bunlarla uğraşmamakta sadece işin uzmanları bu ıstılâhları göz önüne alarak hesaplamalar yapmakta, takvimler oluşturmakta ve geri kalan mükellefler de bir zamanlar herkesin araştırma yapmak durumunda olduğu bu meşakkatlerden kurtulmuş olmaktadır. Kible yönünü tespitle ilgili olarak da aynı tarihsel deneyimleri görmek mümkündür. Zira minarelerin yeri, şerefe kapısı, kabirler, yosunlar, karınca yuvaları gibi ölçüler yerini, takvimlerde bulunan kible saatine ve akıllı telefonlarda bulunan pusulaya bırakmıştır. Ramazan hilâlini tespitteki şaban ayının 29'unda hilâli gözlemlemek yerini astronomik verilere bırakmıştır. İhtilâfî metâliye itibar edilir veya edilmez görüşlerinin de günümüzde anlamı kalmamıştır. Zira ilmin geldiği noktada hilal bir noktada görülünce dünyanın her tarafında 8 saat içerisinde görülebildiği bilgisi elde edilmiştir. Zenginlik nisabı için de aynı şey söylenebilir. Zira Hz. Peygamberin tespit ettiği, 20 miskal, 200 dirhem, 30 inek, 40 koyun ve 5 deve o günkü şartlarda birbirine denktir ve bir ailenin bir yıllık nafakasıdır. Günümüzde ise nisap tespitinde kullanılan bu ölçüler arasındaki eşitliğin kaybolması yeni tartışmalar getirmiş ve yaklaşık 90 gr altın esas alınır olmuştur. Yine günümüzde zekât malları ile ilgili olarak ma'lûfe, tarım ürünleri, bal, deniz ürünleri, petrol gibi malların durumu tartışılmaktadır. Zira bu mallar sınıf değiştirmiş, ticârî birer mal olmuştur. Arsa, ticârî araç plakası, servis hatları, ev, araba, tarla birer servete dönüşmüş olduğu için geçmişte bunların kendileri için zekât önerilmeyip getirisine zekât önerilmişken bugün bu malların kendisi tartışılır olmuştur.

Fıkıh, vahiy döneminden bugüne Müslümanların oluşturmuş olduğu bir ilimdir. Vahiy döneminden sonrası, aynı yeknesaklıkta değildir. Tedvin dönemine kadar canlı ve süreklilik arz eden bir tekâmül göstermişken, tedvîn döneminden sonra durağan bir süreç başlamış, giderek donuklaşan, acıcılığını kaybeden bir hal almış; bunun neticesi sanayi devriminden sonraki

gelişmelere ayak uyduramayarak birçok İslam ülkesinde yaşanan hayattan uzaklaşmıştır. Bin yıllık tarihi süreç için fıkıhın yeknesak kabul edilmesi doğru değildir. Çünkü her bir âlim, içinde yaşadığı döneme ait meselelere çözüm üretmiş, aynı konuda farklı kanaate varabilmişlerdir. Her dönemde aynı şeyler tekrar edilmiş de değildir.<sup>109</sup> Fıkıhtaki tarihsellik gerçeği, “ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz” kaidesiyle anlatılmıştır. Topçu, şöyle der:

“Hakikatte beş yüz veya bin yıl önceki insanların düşüncesinin mahsulü olan görüşleri olduğu gibi kabullenmek insanlığı bir adım bile ileriye götürmez. Hakikatlere doğru ilerleyebilmek için, kim olurlarsa olsunlar, eskilerin fikirlerini tenkit ve münakaşa 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 tarihe mal olurlar ve ancak tarihî değer taşırlar. Zamanımızın dinî kültür ve neşriyatı, hep eskisinin tekrarı, hikâyesi, övülmesi ve kutsallaştırılmasından ibarettir.”<sup>110</sup>

İbn Kayyim el-Cevziye (v. 751/1350) de şunları söyler:

“Örf, âdet, zaman ve durumların farklılıklarına rağmen insanlara hâlâ kitaplarda nakledilen görüşlerle fetva veren kişi, kendisi saptığı gibi başkalarını da saptırır. Böylelerinin dine karşı işlediği cinâyet, tıp kitaplarındaki eski bilgilerle yola çıkıp insanları tedaviye kalkışan doktorun cinâyetinden daha büyüktür. Cahil müftî ile cahil doktor, işte bu ikisi insanların dinleri ve bedenlerini mahvederler.”<sup>111</sup>

### 3. 6. Fıkıhın Dünyevîliği/Şekilcilik

Fıkıhın ilahîliği tezinin karşısına dikilen kavramlardan biri de hükümlerin tarihsel olduğu söylemi gibi fıkıhın dünyevîliği söylemidir. Fıkıhın dünyevîliği ile hukûkî işlemlerin geçerliliği için şekil şartlarına uyulmasının yeterli görülmesi; sadece Allah'ın bilebileceği niyet ve maksadın dikkate alınmaması kastedilmektedir.<sup>112</sup> Fıkıh, özellikle oluşum döneminde Müslümanların amelî hayatını kuralcı bir yaklaşımla ele alarak toplumun hukûkî istikrâr ve

---

<sup>109</sup> M. Akif Aydın, “Osmanlı Hukuk Tarihciliği ve Problemleri”, *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları*, Ed. Ali Akıldız vd. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2007), 66, 70.

<sup>110</sup> Nurettin Topçu, *İslâm ve İnsan*, (İstanbul: Hareket, 1974), 28-30.

<sup>111</sup> Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîin an Rabbi'l-Âlemîn*, (Beirut yy. ty)., 3/ 66.

<sup>112</sup> Saffet Köse, Teşekkül Devrinde “Fıkıhın Dünyevîliği” Fikri ve Günümüzdeki Yansımaları”, *İLAM Araştırma Dergisi*, 2/22, (Temmuz-Aralık 1997), 215.

güvenliğini sağlamada ve güvenilir ve ahlaklı müslüman şahsiyetini oluşturmada başarılı olmuştur.<sup>113</sup> Daha sonraki tarihsel süreçte ise mezhep doktrini içinde metin geleneğinin oluşması ve mezhep müctehitlerinin görüşlerinden müfta bih olanlarının belirlenmesi aynı mezhep içinde uygulama birliğini, hukukî istikrarı ve güvenliği sağlasa da İslam'ın geniş bir coğrafyaya yayılması ve kadı tayininin mezheplere göre yapılması, ümmet içinde farklı uygulamalar ortaya çıkarmıştır. Bunun bedeli ise şekil şartlarına uygun fakat fikhin özüne ve genel gayelerine uymayan bir kurallar yığınının dönüşmesi olmuştur.<sup>114</sup>

Mezheplerin hüküm istinbâtındaki yöntemleri fikhin, dünyevî bir ilim mahiyetinde algılanmasının nedenlerinden biri olmuştur. Örneğin Hanbelîler, niyet ve maksada önem verirken; Hanefî ve Şâfîler, objektif kriterler ortaya koymak kaygısıyla, lafzlara, gramer kurallarına, kıyas ve kaidelere bağlı kalmaya önem vermişlerdir.<sup>115</sup> Ayrıca Şâfîler, hükümleri dünyevî ve uhrevî şeklinde bir tasnife tabi tutarak fikhin dünyevî bir ilim olduğunu ifade etmişlerdir. İmam Şâfî şöyle der: “Allah, kullar hakkında iki hüküm koymuştur. Biri, kendisi ile kulları arasında olan ilişkilerde niyet ve maksatlara göre ahirette karşılığını vereceği hüküm; diğeri ise dünyada kulların kendi aralarındaki ilişkilerinde ancak zâhire göre verilmesi gereken hükümdür. Dolayısıyla dünyada insanlar için zâhir delillerden başka şeyle hüküm vermek caiz değildir.”<sup>116</sup> Fikhin dünyevî bir ilim olma sebebini İmam Gazzâlî, onun kalp ile ilgili olmamasını göstermiştir. Ona göre fıkıh, iç boyutlarla münasebetli olmadığı için dünyevîdir.<sup>117</sup> Bu anlayış doğal olarak hükümlerde diyânî ve kazâî şeklinde bir ayırımı gidilmesine sebep olmuştur. Zira sadece objektif, şeklî ve zâhirî delillerle yetinilmesi hak ve adaleti sağlayamamıştır.<sup>118</sup> Hukuki sonuç doğuran işlerde asıl olan, niyet ve eylemin örtüşmesidir. Çünkü Hz. Peygamber: “Ameller niyetlere göredir” buyurmuştur.<sup>119</sup>

<sup>113</sup> Ali Bardakoğlu, Müslümanlığımızla Yüzleşme, 286.

<sup>114</sup> Ali Bardakoğlu, Müslümanlığımızla Yüzleşme, 289, 297-298.

<sup>115</sup> Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, *Mesâdirü'l-Hâk fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, (Kahire: Câmiatu'd-Düveli'l-Arabiyye, 1954-60), 6/ 28-42; İbrahim Kâfi Dönmez, 'Amel', *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1991), 3/18-19.

<sup>116</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şâfî, *el-Ümm*, (Bulak: yy., 1321-25), 7/276.

<sup>117</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmiddîn*, thk. Muhammed Said el-Mehâsinî, (Dimaşk: Dâru'l-Feyhâ-Dâru'l-Menhel 2010), 1/ 158-177.

<sup>118</sup> Ali Bardakoğlu, “Hak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1997), 15/144.

<sup>119</sup> Buhari, “Bed'ul-Vahy”, 1, “İman”, 41, “Nikâh”, 5; Müslim, “İmare”, 155; Ebu Davud, “Talak”, 11.

Fıkıhın dünyevî bir ilim olduğu iddiasının sebeplerinden bir diğeri de şekilciliğin bir çıkış yolu olarak hileye yönelmeye sebep olmasıdır. Denilmiştir ki: “Fakih, kabiliyetli bir şekilde muamma çözebilir, hile-i şer'iyeye uzmanı olabilir. Fıkıh bir müşkil çözmeye ilmidir. Fıkıh nokta-i nazarından hile ile ulaşılan sonuca itiraz edilemez; ancak ahlâk noktasından itiraz edilebilir. Ahlâkta hile yapılamaz, ama fıkhıta yapılabilir. Fıkıh, hile ilmidir ve bunu önlemenin bir yolu da yoktur. Çünkü fıkıh hileleri öğretir. Bir kişi ne kadar çok fakihse o kadar iyi hile yapabilir.”<sup>120</sup>

## Sonuç

Hukukun kaynakları, bio-sosyolojik teori, İslam Hukukunun ilâhiliğini temellendirmek için din-şeriat-fıkıh ilişkisi ekseninde söylenenler, nassî-içtimâdî hüküm ayırımı, hüküm koymaya yetkili mercînin kimliği, fikhî hükümlerin dini değeri, fıkıh ilminin doğuşu, yürürlüğünün sağlanması, usul-u fıkıh, fıkıh çeşitleri, tarihsellik ve dünyevîlik ekseninde leh ve aleyhte söylenenler ile özellikle realiteyi dikkate aldığımızda fikhî müktesabatımızın kökeninin, bio-sosyolojik olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira İslam Hukuku, vahiy döneminden günümüze kadar bir dikey ilişki olan kul-Allah ilişkilerini düzenlediği gibi daha çok beşerî ve içtimâî yatay ilişkileri düzenlemiştir. İslam Hukuku, daha çok dünya işlerini düzenleyen, şekilci, objektifliği sağlamayı hedefleyen ve Müslüman devletlerin idari ve yaptırım sistemi olmuştur. Normlar Allah, Peygamber, müçtehidler ve devlet erki tarafından sivil ve resmî karakterli olarak yapılmıştır. Farklı coğrafyalarda ve zamanlarda, dünya görüşü, kişilik özellikleri, ideal, etik, içtimâî yapı, şartlar vs. fikhin mahiyetini belirlemiştir. Toplum, büsbütün yönlendirilen değildir; aksine o, daha çok yönlendirendir. Vahiy bile ilk muhataplarının durumlarına ve sorularına göre şekillenmiştir. Hüküm koyanla hakkında hüküm konulan kişi arasındaki ilişki dikey ilişkidir ve daha çok aşağıdan yukarıya doğrudur. Fakih ve müçtehidin şekillenmesi içinde yaşadığı toplum etkisi ile olmuştur. Ayrıca fikhin muhatapları arasında Müslümanlar olduğu gibi gayr-i Müslimler de vardır. Ayrıca fikhin dinleştirilmesi veya dinle aynileştirilmesi, taassubun ve bunun sonucu Müslümanlar arasındaki tefrikanın asıl nedenidir. Zira her bir grup kendi yanındakini tek doğru ve kendini hakkın sahibi ve temsilcisi olarak görmektedir.

Gerek Kur'ân ahkâmı gerek sünnet ahkâmı gerekse fıkıh külliyatlarındaki

---

<sup>119</sup> Müslim, “Fedail”, 141.

<sup>120</sup> Abdulkerim Sürüş, “İslam Düşüncesinde Fikhin Konumu”, *Modern Durum ve Dini Bilginin Evrimi*, ed. Yalçın Akdoğan-Kenan Çamurcu, (İstanbul, Cihan Ofset, 1995), 82.

ahkâm, oluştuğu zaman, şart ve içtimâî hayatın ürünüdür. Kur'ân ve sünnette kazuistik/meseleci hiçbir ahkâm bulunmamaktadır; hep gerçek ve güncel meseleler çözüme kavuşturulmuştur. Kur'ân'da geçmiş milletlere indirilen hukûki düzenlemeler ile İslâm ümmetine indirilen hukûkî düzenlemelerin farklılık arz etmesi, toplumsal alt yapının ya da zaman ve mekânın gözetildiğinin bir kanıtı olup bunun anlamı, hukûkî ahkâmın toplumsal ihtiyaçlara göre şekil almasıdır. Fukaha, bazen kazuistik metodu yöntem olarak benimsemiş olsa da hatta zaman zaman ütöpik ve muhayyilenin kabul etmeyeceği fikir üretmiş olsa da genel olarak hayata dair reel konuları ele alıp hayatın akışına yön vermeyi amaçlamıştır. Fıkıh, hayattan hiçbir zaman kopuk olmamıştır. Fetvâ literatürleri, kanunlaştırma çalışmaları, furû fikhin esaslarını belirleyen usûl-i fikh kaideleri, genel kaideye uyulduğunda hayat için sıkıntıya yol açan bazı ilkelerin istisnai hükümler ile gevşetilmesi, şerh, hâşiye, muhtasar ve ta'likler toplumun ihtiyaçları ekseninde yapılan çalışmalardır. Fıkhın kökeninin sadece ilahî irade olduğunu söylemek yerine onu, ilahî iradeye uygun hükmü bulmak, ideali yakalamak, insan ve toplumun yararını temin etmek için metafizik ve fizik âleminin naklî ve aklî verileri doğrultusunda tarihi süreç içerisinde meydana getirilmiş normlar bütünü olarak tanımlamak daha isabetli ve güzel olacaktır. Fıkıh, nasların rehberliğinde farklı zaman dilimlerinde ve coğrafyalarda beşerî ve sosyal hayatla irtibatlı olarak doğmuş ve işlevsel olmuştur. Fıkıh, Müslüman toplumların sadece hukûkî bilgi birikimi değildir. Sosyoloji, psikoloji, antropoloji, tarih, kültür tarihi, siyaset, ahlak, uluslararası ilişkiler ve diplomasi gibi farklı bilim dallarının o coğrafyadaki tarihsel geçmişi hakkında da bilgiler verir.

## Kaynakça

- Ahmed Emin. *Fecru'l-İslam*. Kahire: Matbaatu Lecnetu't-Te'lif, 1945.
- Ak, Ayhan. *İslam Hukuk Felsefesi (Köken ve Uyum Odaklı Analiz)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Aksu, Zahid. *İslam'ın Doğuşunda Toplumsal Realite: Hukuki Ayetler ve İctihadi Kaynaklar*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005.
- Âmidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Ali Seyfeddin. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. thk. Abdürrezzâk Afîfî. 4 cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1982.
- Apaydın, Yunus. "İctihad." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21/432-445. İstanbul: TDV Yayınları 2000.
- Aral, Vecdi. *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 2. Basım, 1992.
- Aral, Vecdi. *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 6. Basım, 1991.
- Aydın, M. Akif. "Osmanlı Hukuk Tarihçiliği ve Problemleri", Düünden Bugüne Osmanlı

- Araştırmaları: Tespitler- Problemler-Teklifler. 65-71. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi. 2001.
- Ayengin, Tevhit. "İslâm Hukukunun Kökeni Üzerine Bazı Düşünceler." *Usul İslam Araştırmaları* 4/2. (2005), 99-113.
- Bakkal, Ali. *İslâm Hukukunda Hikmet, İlet ve İctimâi Vâkıa Münasebetlerinin Hukuki Neticeleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1986.
- Bardakoğlu, Ali. "Fıkıh Sorun mu Üretir, Çözüm mü?" *Eskiye*ni 29/Güz 2014, 147-178.
- Bardakoğlu, Ali. *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, İstanbul: KURAMER, 2016.
- Basrî, Ebu'l-Hüseyn. *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkıh*. thk. Muhammed Hamidullah. 2 cilt. Dimaşk: y.y., 1964.
- Beşer, Faruk. "Bir Bilgi Türü Olarak Fıkıh ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi." *Usul İslam Araştırmaları* 5/1. (2006), 33-62.
- Bilgin, Vejdi. *Fakih ve Toplum: Osmanlı'da Sosyal Yapı ve Fıkıh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Züheyr. 9 Cilt. Şam: Dâru't-Tavkî'n-Necât, 1422.
- Câbiri, M. Âbid. *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi, 2. Basım, 2000.
- Canatan, Kadir. "Kur'ân Hükümlerinin Sosyolojisi." *Eskiye*ni 27/Güz 2013, 49-78.
- Cessâs, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-Usûl*. 4 cilt. Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma, 1999.
- Çağıl, Orhan Münir. *Hukuk ve Hukuk Bilimine Giriş*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 3. Basım, 1966.
- Çağıl, Orhan Münir. *Hukuk Başlangıcı Dersleri, Birinci Kitap*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 1963.
- Çelebi, İlyas, N. Güdekli, Hayrettin. "Temel İslam İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri", *Metodoloji/Usûl- V, Tartışmalı İlmî ihtisas Toplantısı*. 369-416. İstanbul 2014,
- Çelik, Edip F. *Milletlerarası Hukuk. Birinci Kitap*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1984.
- Dağcı, Şamil. "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fıkıhın Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi." İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi" İslâmî İlimlerde Metodoloji-VI, Ed. İlyas Çelebi, Mehmet Bulgen, 341-350. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.



- Doğan, Ergun. *Sosyoloji ve Tarih*. İstanbul: Der Yayınları, 1982.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. 'Amel.' *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 3/16-20. İstanbul: TDV Yayınları 1991.
- Düşgün, Feyza Şule. "İslam Hukuku Açısında Sosyal Realite-Vahiy İlişkisi." *Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8, 2006, 105-129.
- Ebu Davud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebü Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *Kitâbü'l-Âlim ve'l-Müteallim*. thk. ve çev. Mustafa Öz. İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri. İstanbul: İFAV Yayınları, 2002.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü)*. çev. Abdulkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınevi, 7. Basım, 1997.
- Eşkar, Ömer Süleyman. *Târihu'l-Fıkhi'l-İslâmî*. Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh, 1402/1982.
- Fazlurrahman. *İslam*. çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın. İstanbul: Selçuk Yayınevi, 1981.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl*. thk. Muhammed Abdusselam eş-Şâfi. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993).
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu Ulûmiddîn*. thk. Muhammed Said el-Mehâsinî. 4 cilt. Dimaşk: Dâru'l-Feyhâ-Dâru'l-Menhel 2010.
- Gencer, Bedri. "Fıkıh Olarak Türk Düşüncesi-İslam-Türk Düşüncesinin Doğası Üzerine-Muhafazakâr Düşünce." 15/54, Mayıs-Ağustos, 2018, 13-71.
- Gözübüyük, A. Şeref. *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, Ankara: Turhan Yayıncılık, 2000.
- Gurvitch, Georges. "Hukuk Sosyolojisinin Konusu ve Problemleri." Çeviri: Hamide Topçuoğlu. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 6/2, 1949, 222-245.
- Güler, Mehmet Nuri. "Fıkıh'ın Bilimleşme Sürecinde Muhalif Mevali Fıkıhı ile Tepkisel Arap Fıkıhı." *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37, 2017, 153-194.
- Günay, Hacı Mehmet. "Günümüz Fıkıh Problemleri: Sebepler, Yöntemler ve Yaklaşımlar." *İslâm Hukuku El Kitabı*, ed. Talip Türcan, Ankara: Grafiker Yayınları, 2. Basım, 2017, 601-619.
- Güngör, Erol. *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötügen,1986.
- Güriz, Adnan. *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1985.
- Hallaq, Wael. "Dini ve Dini olmayan Kültürlerde Hukuki Akıl Yürütmenin Mantığı: İslam Hukuku ve İngiliz Hukuku (Common Law) Örneği." çev. Muharrem Kılıç. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/5, 15 Haziran 2002, 49-70.
- Hassan, Ahmed. *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu,

- Hüseyin Esen. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- İbn Âbidîn, Seyyid Muhammed Emîn, *Neşru'l-Arf fî Binâi Ba'di'l-Ahkâmi ale'l-Urf*, Şam: yy. 1301.
- İbn Âbidîn, Seyyid Muhammed Emîn. *Raddu'l-Muhtâr ala'd-Durri'l-Muhtâr*. 6 cilt. Kâhire: Emîriyye, ty.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân. *Mukaddime*. Çev. Süleyman Uludağ. 2 cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2009.
- İbn Kayyim, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr. *İ'lâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn*. 7 cilt. Beyrut ty.
- Kahraman, Abdullah. "Ebu Hanife'de Din ve Şeriat Ayrımı Var mı?" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*19, (2012), 467-474.
- Karadavî, Yusuf. *İslam Hukuku Evrensellik-Süreklilik*. çev. Yusuf Işıcık, Ahmet Yaman. İstanbul: Nida, 2012.
- Karaman, Hayrettin. *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1974.
- Kemâlî, Muhammed Hâşim. "Fıkıh ve Sosyal Realiteye Uyumu." çev. Tevhid Ayengin, Nevzat Tartı, *EKEV Akademi Dergisi* 2/1, 1999.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Köse, Saffet. "Teşekkül Devrinde Fıkıhın Dünyevîliği Fikri ve Günümüzdeki Yansımaları." *İLAM Araştırma Dergisi* 2/22. Temmuz-Aralık 1997.
- Kutlu, Sönmez. *Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdik*. Ankara: Kitâbiyât, 2003.
- Kutlu, Sönmez. *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Kitabiyat, 2000.
- Kutlu, Sönmez. "Gelenekçi Zâhiri İslam Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri", Zâhirî ve Selefi Din Yorumu, 19-80. İstanbul: Kuramer Yayınları 41, 2019.
- Kürdî, Ahmed el-Haccî. *Buhûs fî İlmi Usûlu'l-Fıkh, Masâdiru't-Teşri'i'l-İslâmîyi'l-Asliyye ve't-Tebeyye*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2004.
- Makdisi, George. "Şâfi'î'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkh'ın Kökenleri ve Önemi." çev. Sami Erdem. *Sünni Paradigmanının Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü*, Haz. M. Hayri Kırbasoğlu, (Ankara: Otto, 2000), 20.
- Makdisî, Şemsuddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekr el-Benna eş-Şami el-Beşşari. *Ahsenu't-Tekasim fi Ma'rifeti'l-Ekâlim*. Leiden: yy. 1906.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmud. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: İSAM Yayınları, 2009.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmud. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. çev. Bekir Topaloğlu vd. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınları, 2004- 2010.

- Molla Gürânî, Şemseddîn Ahmed. *ed-Dürerü'l-Levâmî' ff Şerhi Cem'î'l-Cevâmî*. Beyrût: Dâru Sâdır, 2007.
- Muhammed, İbrahim. *Haneff ve Şafîilerde Mezhep Kavramı*. çev. Faruk Beşer. İstanbul: Risale Yayıncılık, 1989.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Neseî, Necmuddîn Ömer. *Metnu'l-Akaidi'n-Nesefiyye*. Mecmû'u'l-Mütûn, Mısır: el-Matbaatü'l-Meymeniyye, 1347.
- Orman, Sabri. *İktisat, Tarih ve Toplum*. İstanbul: Küre Yayınları, 2001.
- Öktem, Niyazi. *Sosyoloji ve Felsefenin Verileriyle Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları*, İstanbul: Der Yayınları, 2. Basım, 1995.
- Önal, Recep. "İmam Mâtürîdî Teolojisinden Semantik Analizler: 'Din ve Şeriat ve Hak Din ve İslâm' Kavramları Örneği." *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*1/1, Haziran 2015, 61-78.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Dînî Çoğulculuk*. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1995.
- Öztürk, Mehmet. *Tarihselcilik ve Fikhî Tahlili*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Razi, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn. *el-Mahsul fi-İlmi Usuli'l-Fikh*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, 6 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 1988.
- Reçber, Kamuran. "Bio-Sosyolojik Kuram İtibarıyla Avrupa Birliği Hukukunun Değerlendirilmesi." *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi* 18/2. 2019, 535-556.
- Reçber, Kamuran. *Uluslararası Hukuk*. Bursa: Dora Yayınları, 2018.
- Rickman, H. P. *Anlama ve İnsan Bilimleri*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi, 1992.
- Schacht, Joseph. *İslâm Hukukuna Giriş*. çev. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener. Ankara, AÜİF. 1986
- Senhûrî, Abdürrezzâk Ahmed. *Mesâdirü'l-Hâk fi'l-Fikhî'l-İslâmî*. Kahire: Câmîatu'd-Düveli'l-Arabiyye, 1954-60.
- Subhânî, Cafer. *Mefâhîmu'l-Kur'ân*. nşr, Beyrut: Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, Beyrut: Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, 4. Basım, 2010.
- Sürüş, Abdulkerim. "İslam Düşüncesinde Fikhın Konumu", *Modern Durum ve Dini Bilginin Evrimi*. ed. Yalçın Akdoğan-Kenan Çamurcu. İstanbul, Cihan Ofset, 1995.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Umm*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410.
- Şâtîbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed. *el-Muvafakat fi Usûli'l-Ahkâm*. thk.,

- Abdullah Dıraz. Kahire,yy. ty.
- Şebusterî, Muhammed Müctehid. *Hermenötik, Kur'ân ve Sünnet*. çev. Abuzer Dişkaya.. İstanbul: Mana Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Şelebi, Muhammed Mustafa. *el-Medhal fi't-Ta'rif bi'l-Fıkhî'l-İslami ve Kavaidü'l-Milkiyye ve'l-Ukûd fihi*. Beyrut: Dâru'n-Nehda, 1985.
- Şener, Sami. "Sosyal Değişmenin Dini Hayata Etkisi." *Sosyal Değişme ve Dini Hayat (İlmî Toplantı)*. İstanbul: İlmî Neşriyat, 1991, 94-118.
- Taftazânî, Sadedin Mes'ûd b. Ömer. *et-Telvîh ale't-Tavzîh*. 2 cilt. Mısır: Mektebetu Sabîh, t.y.
- Telkenaroğlu, M. Rahmi. "Muhattie-Musawwibe (İctihadî Çözümlenelerde Doğrunun Tek Olup Olmadığı) Tartışmasında Meşhur Dört Mezhep İmamı Hangi Görüşü Benimsedi?" *İslâm Hukuk Araştırmaları Dergisi* 7/13, 2009, 231-260.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. 5 Cilt. Mısır: Mektebetü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1395/1975.
- Topçu, Nurettin. *İslâm ve İnsan*. İstanbul: Hareket, 1974.
- Türközer, Bahir Güneş. "Hukuk Toplumsal Bir Gerçekliktir", *TBB Dergisi*/62, 2006. 84-100.
- Udeh, Abdulkadir. *et-Teşrü'l-Cinâî fi'l-İslam*. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1985.
- Ülker, Gürkan. *Hukuk Sosyolojisine Giriş*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2011.
- Weiss, Bernard. "İslam Hukuk Biliminde Zahirilik ve Nesnellik." Çeviri: Muharrem Kılıç. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2000, 63-78.
- Yörük, Abdülhak Kemal. *Hukuk Başlangıcı Dersleri*. İstanbul: Tan Matbaası, 1946.
- Zerkâ, Ahmet b. eş-Şeyh Muhammed. *Şerhu'l-Kavaidi'l-fıkhîyye*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1989.
- Zerkeşî, Bedrüddîn. *el-Bahrü'l-Muhît fi Usulî'l-Fıkh*. thk. Muhammed Tâmir. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Medhal li-Diraseti's-Şeriatî'l-İslamiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, 2013.

