



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

## Fıkıh Usûlü İşlevini Tamamladı mı?

### Has *Fiqh* Methodology Completed its Function?

Ahmet YAMAN\*

**Öz:** Son zamanlarda bazı araştırmacılar, fıkıh usûlünün furû üretme yöntemi olmadığı, geçmişte olup bitenin metodolojik açıklamasını yapan bir ilim olduğu ve özellikle mevcudu korumak amacıyla inşa edildiği, bunun için de “yüzünün geçmişe dönük olduğu” iddiasını öne sürmüşlerdir. Söz konusu iddianın sahipleri bu kanaatlerini desteklemek üzere fıkıh usûlü veya fıkıh furûu literatüründen yeterli ve ikna edici argümanlar sunamadıkları gibi fıkıh tarihini de yanlarında bulamamışlardır. Tıpkı bazı oryantalistlerin ve özellikle de revizyonist oryantalistlerin, Kur’ân ve Sünnet-hadis de dâhil olmak üzere İslamî kaynakları ve ilimleri tarihlendirme iddialarını temellendiremedikleri gibi.

Öyle anlaşıyor ki fıkıh usûlünün işlevini tamamladığı yönündeki iddia, kendisine iki dayanak bulduğunu zannetmektedir. Birinci dayanak, bu ilmin sistematik bir ilim olma niteliğini, furûun kemâle ermesi ve fıkıh mezheplerinin teşekkülünden sonra kazanmış olması gerçeğidir. Usûl-i fikhin özellikle mezheplerin kuruluşunu takip eden IV/X. yüzyıldan itibaren gün yüzüne çıkan literatürüyle sistematik bir yapı kazanması doğru bir tespittir. Fakat usûl ilmi delil, hüküm, lafız ve makâsîd bahislerini ilgilendiren en temel kurallarıyla müşahhas bir olgu olarak fıkıh/furû ile aynı anda var idi ve hatta birçok bakımdan ondan önce doğmuş idi. Böyle olmasaydı iç tutarlığa sahip ve insicamlı bir fıkıh disiplininin bahsedilemezdi. Dolayısıyla fıkıh usûlü, her ne kadar sistematik literatürü fıkıh mezheplerinin istikrar bulmasından sonra gün yüzüne çıkmışsa da somut bir olgu olarak baştan beri mevcut ve etkindi.

Mezkûr iddianın ikinci dayanağı ise günümüzde fıkıh usûlü genel teorisine göre bir fıkıh üretiminin yapılamayacağı ön kabulüdür. Sanki şu söylenmek istenmektedir: Naslara dayanan müstakil icthad faaliyeti sona ermiştir. Hal böyle olunca fıkıh usûlü de görevini tamamlamıştır, dolayısıyla artık işlevsel değildir. Hukuk üretimi bugün ancak bir mezhebin doktrinine ve onun fetva usûlüne bağlı olarak tahrîc yoluyla mümkün olabilir. İslam toplumlarında mezheplerin yerleşmesinden sonra tarih boyunca olduğu gibi günümüzde de fıkıh üretiminin toplumda benimsenen bir mezhebe göre şekillendiği tespiti isabetlidir. Hukukî istikrar da bunu gerektirir. Fakat bu gerçek, makalede örnekleriyle ortaya konulacağı üzere, naslara dayanan müstakil icthad faaliyetinin artık sona erdiği, bundan böyle istinbatın söz konusu olamayacağı, fıkıh ve fetvanın yani şer’î-hukukî kuralların ancak tahrîc yoluyla üretilebileceği sonucunu zorunlu kılmaz. Böyle olması, İslam’ın değişen ve gelişen hayatı okuyamaması ve onun gerisinde kalması anlamına gelir.

Okuyacağımız bu makale, artık fıkıh usûlünün fonksiyonunun kalmadığı iddiasının birçok açıdan tutarsız olduğunu temellendirmeye çalışacaktır. Bu temellendirmeyi yaparken usûl-i fikhin ilminin tarihî gelişimine işaret edecek, ardından İslam hukukçularının

\* Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi; Prof. Dr., Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, [ayaman@necmeddinerbakan.edu.tr](mailto:ayaman@necmeddinerbakan.edu.tr), [yamanahmet@hotmail.com](mailto:yamanahmet@hotmail.com)  
Orcid No: 0000-0001-5358-1687

usûl ilmine bakışına ve onu konumlandırış şekline değinecektir. Daha sonra da hem geçmiş fakihlerden hem de günümüz fetva kurullarından seçilen bazı örnekler bağlamında fıkıh usûlünün nasıl işlevsel olduğunu sergileyerek, hakikatin, işlevsellik konusundaki olumsuz modern yorumun aksine, bambaşka bir şey olduğunu gösterecektir.

**Anahtar kelimeler:** Fıkıh usûlü, icthad, müctehid, tahrir, mezhep.

**Abstract:** Recently, some researchers have argued that *fiqh* methodology is not a method of producing *furu'*, it is a science that makes a methodological explanation of what has taken place in the past, and it was built especially for the purpose of preserving the present, which means that it is "facing backward". The proprietors of this claim could not provide sufficient and convincing arguments from the *fiqh* or *furu'* literature to support these convictions, nor did they find any evidence of their assertions in the history of *fiqh*. Just as some orientalists, and especially revisionist orientalists, they have not been able to justify their claims up to date with regards to Islamic sources and Islamic sciences, including the Qur'an and Sunnah-hadith, retrospectively.

It is maintained that those who claim that *fiqh* methodology has completed its function argue that they have found two grounds for it. The first premise is that this science only gained the quality of being a systematic science after the formation of *furu'* and of the *fiqh madhahib*. The fact that the *fiqh* methodology gained a systematic structure, especially with the literature that emerged since the IV/X century following the establishment of the *madhahib*, is an accurate discovery. However, the procedural science existed at the same time as *fiqh/furu'*, and even in many ways it existed long before it, as a congenial phenomenon with the most basic rules concerning the evidence, judgments, verbs and *maqasid* sections. Otherwise, there would be no talk of a coherent and harmonious discipline of *fiqh*. Therefore, the *fiqh* methodology was present and effective right from the beginning as a concrete fact, although its systematic literature came to light after the stabilization of the *fiqh madhahib*.

The second basis of the aforementioned claim is the presupposition that a *fiqh* cannot be produced according to the general theory of *fiqh* methodology. It is as if the following is said: the independent *ijtihad* activity based on the *nusus* has ended, in this case, the *fiqh* methodology has also completed its task and is no longer functional. Law production can only be possible today through *tahrir*, depending on the doctrine of a *madhahab* and its *fatwa* procedure.

After the establishment of *madhahib* in Islamic societies, it is accurate to conclude that *fiqh* production was shaped according to a group structure that was adopted by the society, today as it has been throughout history. Legal stability also requires this type of development. However, this fact does not necessitate the following conclusions, as will be demonstrated by the examples in this article: (i) The independent jurisprudence activity based on the *nusus* has now come to an end; (ii) from now on, there is no question of relinquishing it, and (iii) *fiqh* and *fatwa*, that is the sharia-legal rules, can only be produced through *tahrir*. This means that Islam cannot read the changing and developing life, and therefore will fall behind.

This article will try to establish that the claim that the *fiqh* methodology no longer functions is inconsistent in many respects. In making this foundation, it will point to the historical development of the science of *fiqh* methodology, and then it will refer to the way Islamic jurists view the science of methodology and how they position it. It will then demonstrate how *fiqh* methodology is functional in the context of selected examples from both the previous *fuqaha* and the present-day *fatwa* councils, showing that the truth of this case is totally something else, contrary to the negative modern interpretation of functionality.

**Keywords:** *Fiqh* methodology, *ijtihad*, *mujtahid*, *tahrir*, *madhhab*

## Giriş: Meseleyi Tespit

Günümüzde bazı araştırmacılar tarafından fıkıh usûlünün, furû üretme yöntemi olmadığı, aksine usûl-i fıkıh ilminin furû-ı fikhın mezhepler eliyle olgunlaşmasından sonra ortaya çıktığı, dolayısıyla geçmişte olup biteni yönetsel açıdan anlamayı sağlayan bir ilim olduğu ve mevcudu korumak için inşa edildiği, bunun için de yüzünün geçmişe dönük olduğu iddia edilmektedir.<sup>1</sup> Öyle anlaşıyor ki, bu iddianın temel dayanaklarından biri, fıkıh usûlünün sistematik bir ilim olma hüviyetini, fıkıh mezheplerinin teşekkülünden ve furûun kemâle ermesinden sonra kazanmış olmasıdır. Usûl-i fıkıh literatürünün özellikle 4./10. yüzyıldan itibaren gelişip sistematik bir yapı kazanması açısından bakıldığında isabetli görülen bu yaklaşım, usûl ilminin delil, hüküm, lafız ve makâsıd bahislerini ilgilendiren en temel kurallarıyla sadece bilkuvve (düşünce ve fikir hâlinde) değil bilfiil ve bizzat (müşahhas bir olgu olarak) da fıkıh/furû ile aynı anda var olduğu hatta birçok bakımdan ondan önce doğmuş olduğu gerçeği açısından tartışmaya açık görünmektedir. Zira ilk doğum anından başlayıp farklı mezheplerde üretim ve temsil aşamasına kadar iç tutarlılığa sahip, insicamlı, hesabı verilebilir ve mantıklı sağlanması yapılabılır bir disiplinden bahsedilecekse -ki fıkıh böyle bir kimliğe sahiptir- bu, “bizzat” mevcut ve işlevsel bir yöntemin/metodolojinin varlığını zaruri kılar. Dolayısıyla fıkıh usûlü, her ne kadar sistematik literatürü fıkıh mezheplerinin istikrar bulmasından sonra gün yüzüne çıkmışsa da somut bir olgu olarak baştan beri mevcut ve etkindi.

Fıkıh usûlünün başlangıç tarihi ve misyonu ile ilgili bu modern yaklaşım, zihnimizi genel anlamda İslâm'ın ana kaynakları ile İslâmî ilimlerin tarihlendirilmesi etrafında ileri sürülen bazı oryantalist iddialara yönlendirmektedir. Mesela Joseph Schacht (ö. 1969) İmam Şâfiî'nin (ö. 204/819) hicrî 3. yüzyılın başlarında son halini alan *er-Risâle* isimli usûl eserini, o zamana kadar yerleşmiş uygulamayı geriye dönük olarak sistematik hale getiren ve hadisin otorite değerini yükselterek yeni hadislerin uydurulmasının önünü açan bir çalışma olarak nitelendirmektedir.<sup>2</sup> Özellikle John Edward Wansbrough (ö. 2002) etrafında kümelenen revizyonist oryantalistler<sup>3</sup> ise daha ileri giderek Kur'ân-ı Kerim de dâhil olmak üzere bütün İslâmî referansların aslında 3./9. yüzyıla tarihlendirilebileceğini öne sürmektedirler.<sup>4</sup> Aynı ekolün fıkıh araştırmalarıyla öne çıkan ismi Norman Calder (ö. 1998) Şâfiî'nin *er-Risâle*, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* ve Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Şerhu müşkilil-âsâr* isimli eserlerini kendi varsayımları doğrultusunda bir içerik değerlendirmesine tâbi tutmuş ve neticede, Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinin diğer ikisinden sonra yazıldığını, Tahâvî'nin eserinin ise kendisinden sonra başkalarınca olgunlaştırıldığını öne sürmüştür.<sup>5</sup> Revizyonistlerin

1 Özet bir aktarım için bk. Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 170-1. Köksal'ın aynı sayfada bu iddiayı “çağımız araştırmacılarının hâkim temayülü” olarak nitelendirmesi, esaslı bir eleştiriyi hak etmektedir.

2 Schacht, *The Origins*, s. 157, 177-8.

3 Kimler oldukları ve temel yaklaşımları konusunda bk. Çolak, *Batı'da İslam Tarihinin Erken Dönemine İlişkin Farklı Metodolojik Yaklaşımlar: John Wansbrough, Michael Cook-Patricia Crone ve Lawrence I. Conrad Örneği* (doktora tezi, 2007), Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE; Hüseyin Koç, “Retrospektif Düşünceler ya da Revizyonist Oryantalistler”, <http://fikircografyasi.com/makale/retrospektif-dusunceler-ya-da-revizyonist-oryantalistler> (erişim tarihi: 25.11.2019).

4 Wansbrough, *Quranic Studies*, s. XVII, 160, 203.

5 Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, s. 226-230. Revizyonist oryantalistlerle ilgili bu bilgiler için Hüseyin Koç'a teşekkür ederim.

iddialarını Michael Cook ile Patricia Crone'un (ö. 2015) şu cümleleri özetlemektedir: "İslam tarihinin ikinci yüzyılın sonuna kadarki bilinen şekli, daha sonraki dönemlerde duyulan ihtiyaç üzerine uydurularak geriye doğru projekte edilmiştir. İslam otonom bir din ve kültür vasfını uzun süren bir kimlik arayışı ve mücadele sonunda kazanmıştır."<sup>6</sup>

Fıkıh usûlünün mevcudu korumak için inşa edildiği, bunun için de yüzünün geçmişe dönük olduğu iddiasının bir başka dayanağı, belki de fıkıh mezheplerinin istikrar bulmasından ve yerleşik hukuk sistemleri haline gelmesinden sonra hukukun, fıkıh usûlü genel teorisine göre değil de bir mezhebin fetva usûlüne göre üretilmesi gerektiği yönündeki ön kabuldür. Kendi gözlemime istinat ettiği için "belki de" ihtimaliyle sevk ettiğim bu arka plan ögesi sanki şunu söylemektedir: Kurucu ve naslara dayanan müstakil ictihad faaliyeti sona ermiş, hal böyle olunca fıkıh usûlü de görevini tamamlamış, ununu eleyip eleğini asmıştır. Şimdi olsa olsa bir mezhebin doktrinine ve onun fetva usûlüne bağlı olarak tahrîc yoluyla hüküm tesis edilebilir.

İslâm toplumlarında mezheplerin yerleşmesinden sonra tarih boyunca olduğu gibi günümüzde de fıkıh üretiminin ve fetvanın o toplumda benimsenen mezhebe göre şekillendiği ve hatta "normal şartlar altında" böyle olması gerektiği, bu satırların yazarı tarafından da benimsenen ve defaatle yazılıp-çizilen bir husustur:

"Hicrî II. yüzyılın sonlarından itibaren hissedilir biçimde belirginleşmeye başlayan fikhî-amelî mezhepler esasen, toplumdaki hukuk emniyetini ve istikrarını sağlama ihtiyacını karşılayan araçlar konumundadır. Bireyler kendi ibadet-hukuk hayatlarını belli bir disiplin ve tutarlılık içinde yürütmek; kamusal irade sahipleri de hukuk birliğini sağlayarak adalet duygusunda olabildiğince müşterek bir hukuk toplumu oluşturabilmek için belli bir fıkıh mezhebini takip etmeyi uygun bulmuştur... Günümüzde mezheplerüstü bir bakışa sahip olup fıkıh mirasının bütününden istifade etme ilkesini benimseyen fıkıh akademileri bile fetvanın mezhep usûllerinden bağımsız olamayacağını<sup>7</sup> belirtmişlerdir."<sup>8</sup>; "Gerek bireysel gerekse toplumsal hayatın istikrar ve selameti için bir mezhebe bağlanmak ve amelî hayatı, olağanüstü bir gelişme olmadıkça o mezhebin hükümlerine göre düzenlemek önemli bir duyarlılıktır... Aksi hal keyfilîğe, hevâyâ uymaya ve hukuk anarşisine yol açar. Onun için fikhî mezhepleri fevkalade önemli işleve sahip köklü kurumlardır ve onlar olmaksızın gerek bireysel gerek toplumsal huzuru sağlamak da mümkün değildir."<sup>9</sup>

6 Crone-Cook, *Hağarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge, 1977, s. 9 ve devamından naklen Çolak, *Batıda İslam Tarihinin Erken Dönemine İlişkin Farklı Metodolojik Yaklaşımlar*, s. 121, 218. Bu bağlamda Çolak'ın aynı tezin 9. sayfasındaki şu yorumu dikkati çekmektedir: "Revizyonist araştırmacılar İslam toplumunun varlık referanslarını bütünüyle inkâr noktasına kadar giden şüpheciliğe dayalı ileri tenkit metoduna meyletmişlerdir. Açıkta söylenmese de bunun İslam toplumlarını tarihsizleştirme gibi örtük gayeler taşıdığını tahmin etmek zor olmasa gerektir."

7 Bunların arasında en etkilisi olan *Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî/İslâm İşbirliği Teşkilatı Uluslararası İslâm Fıkıh Akademisi*'nin 2006 yılında aldığı 152 (1/17) numaralı kararındaki şu cümle bu gerçeğe parmak basmaktadır: إنَّ الاعتراف بالمذاهب في الإسلام يعني الالتزام بمنهجية معينة في الفتاوى: فلا يجوز لأحد أن يتصدى للإفتاء دون مؤهلات علمية معينة، ولا يجوز الإفتاء دون التقيد بمنهجية المذاهب، ولا يجوز لأحد أن يدعي الاجتهاد ويستحدث رأياً جديداً أو يقدم فتاوى مرفوضة تُخرج المسلمين عن قواعد الشريعة وثوابتها وما استقر من مذاهبها.

8 Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, s. 57-59.

9 Yaman – Çalış, *İslam Hukuku*, s. 29.

Fakat bu gerçek, aşağıda örnekleriyle ortaya konulacağı üzere, naslara dayanan müstakil icthad faaliyetinin artık sona erdiği, bundan böyle istinbatın söz konusu olamayacağı, fıkıh ve fetvanın yani şer'î-hukukî kuralların ancak tahrîc yoluyla üretilbileceği sonucunu zorunlu kılmaz. Zira söz konusu sonuç, icthad ve istinbatın teorik çerçevesini sunup yöntemini belirleyen fıkıh usûlü ilminin vaktiyle görevini tamamladığını ve artık işlevsel olmadığını söylemiş olur ki, bu söylem ya da iddia birçok açıdan isabetli değildir.

### Fıkıh Usûlünün İşlevselliği

Hem usûl-i fıkıh ilminin tarihî gelişimi, hem fukahânın ona bakış ve konumlandırış şekli hem de günümüz pratikleri bize, fıkıh usûlünün işlevselliğiyle ilgili yukarıda özetle aktardığım olumsuz modern yorumun aksine, hakikatin bambaşka bir şey olduğunu göstermektedir. Burada işbu hakikati hem tarihî kaynakları ile hem de güncel uygulamalarla temellendirmeye çalışacağım. Aşağıda sıralayacağım 14 madde, fıkıh usûlünün işlevini sürdürdüğünü dolayısıyla görevinin bitmediğini göstermektedir. Şöyle ki;

1. Fıkıh usûlünün öteden beri yapıla gelen tarifi onun geçmişe dönük değil, gelecek vizyonu olan bir ilim olduğuna işaret etmektedir. Köklerini yine klasik eserlerde bulduğumuz bu tarife göre fıkıh usûlü, şer'î-amelî hükümlerin tafsilî (belirli ve özel) delillerden çıkarılmasını (*istinbât*) sağlayan kurallar bütünüdür.<sup>10</sup> İstinbatı yapacak olan müctehid-dir ve icthad kapısı açık olduğu sürece fıkıh usûlü ilmi de işlevseldir. Aksi durum yani icthad kapısının kapalı olması, fıkıh tarihinin gerçekleriyle bağdaşmayan mücerred bir iddiadır ki, aşağıda gelecek son maddede hem 4./10. yüzyıldan sonraki tarih diliminde hem de günümüzde icthadın nasıl canlı olduğu, örnekleriyle ortaya konacaktır. Diğer taraftan usûl eserlerimizin icthad-taklid-istifta bahislerinde yer alan “*hulüvvü'l-asr an müctehid/müctehidsiz bir zamanın olup olamayacağı*” tartışmalarını da burada hatırlamak yerinde olacaktır.<sup>11</sup>

Bu bağlamda Hanefî usûlcü Sadruşşerîa'nın (ö. 747/1346) *et-Tavdîh*'deki yaklaşımı da dikkati çekmektedir. Fıkıh usûlünü önce yukarıdakine benzer bir içerikle “derinlemesine bir araştırmayla fikhî hükümlere götüren ilim” olarak tanımlayan Sadruşşerîa, fıkha ulaştıran bu ilmin müctehidi ilgilendirdiğini çünkü fıkha/hükme ancak onun ulaşabileceğini belirtir. Fakat ilerleyen satırlarda fıkıh usûlünün, bir şekilde mukallid için de anlam taşıdığını söylemenin çok da garip ve uzak düşmeyeceğini söyler ve bunu şöyle izah eder: Mukallidin nazarında delil, taklid ettiği müctehidin sözüdür. Onun için bir mukallid “Benim istinbat ettiğim bu hüküm” diye değil de “Bana bildirilen bu hüküm” diye konuşur. İşte mukallid kişi, müctehidin bir ikramı olarak kendi nezdinde hazır bulunduğu hükmün isabet derecesini fıkıh usûlü ile tespit edebilir. Öyle olunca usûlü “fıkha/hükme değil, müctehid tarafından çıkarılmış

10 Tüfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, I, 114 vd.; İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, I, 27.

11 Özellikle bk. İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, III, 339-340; Süyûtî, *er-Red alâ men ahlade ile'l-arz ve cehile enne'l-ictihâde fi külli aşrin farz*, Beyrut 1983; Ensârî, *Fevâtihu'r-rahamût*, II, 431-2.

olan fikhî meselelere ulaştırılan kaidelere dair bilgidir” şekilde tanımlamak da mümkün olur. Hal böyle olunca fıkıh usûlü, mukallid bir kişi için bile bir noktaya kadar işlevselliğini yitirmemiş olur.<sup>12</sup>

2. Şu andaki bilgilerimiz itibariyle bize intikal eden ilk fıkıh usûlü eseri olan *er-Risâle*'nin yazılış gayesi, geçmişî tasvir değil geleceği inşadır. Bilindiği gibi İmam Şâfiî, tanınmış hadis hâfızı ve fıkıh âlimi Abdurrahman b. Mehdî'nin (ö. 198/814) kendisinden Bağdat'tayken Kur'an-ı Kerim'i yorumlama yöntemleri, sünnetin-haberin dindeki konumu, icmanın hücciyeti, nesih gibi konuları açıklamasını istemesi üzerine bu eserini kaleme almıştır. Abdurrahman b. Mehdî'ye mektup gibi gönderdiği için *er-Risâle* adını alacak olan eserini Mısır'a intikalinden sonra tekrar tertip etmiştir. Bu eseriyle Şâfiî, geçmişe dönük bir tespitte bulunmamış, hocalarından tevârus ettiği ilim geleneğine bağlı olarak nasların nasıl anlaşılması gerektiğine dair vizyoner bir metodoloji sunmuştur. Dolayısıyla yazılan bu ilk eserin, İmam Şâfiî'nin furû görüşlerini ortaya koyduktan sonra bunların gerekçelerini ve metodolojisini ortaya koyabilmek için hazırlandığı, bu sebeple de geriye dönük bir çalışma hüviyeti taşıdığı iddiası temelsiz kalmaktadır. Kaldı ki, Şâfiî, *er-Risâle*'yi furû görüşlerini nihaî olarak ortaya koymadan önce -ki, bunu Mısır'da yaptı- Bağdat'ta kaleme almıştır. O, Mısır'da iken yeniden gözden geçirmişse de araştırmacılar, kadim ve cedit diye nitelenen *er-Risâle*'ler arasında önemli bir fark bulunmadığı kanaatinde-dir.<sup>13</sup> Diğer taraftan *er-Risâle*'nin geriye dönük bir çalışma olduğunun kabulü, hukukun kuraldan ve yöntemden uzak üretildiği, sonra da bunu gerekçelendirmek üzere metodolojinin kurgulandığı gibi bir netice verir ki bu yorumun, iç tutarlılığa sahip yani önceden bilinen metodolojiye bağlı olarak üretilmiş olan fıkıh/mezhep gerçeğiyle bağdaşmayacağı izahtan varestedir.

3. Eş'arî-Şâfiî veya daha genel anlamıyla mütekellim usûlcüler üzerinde derin etkisi olan Hücetülislam el-Gazzâlî (ö. 505/1111) fıkıh usûlünün gayesini “müctehitlere ictihad yollarını kolaylaştırmak”<sup>14</sup> şeklinde belirledikten sonra yaşadığı zaman diliminde yani 5-6./11-12. yüzyılda, sahâbe dönemindekine benzer bir ictihad faaliyetine girişmenin mümkün olduğunu şöyle ifade eder: “Günümüzde ictihad makamına ulaşmak, furû incelemeleriyle oluyor. Oysa sahâbe dönemindeki ulaşma yolu böyle değildi. Günümüzde de sahâbenin yöntemini uygulamak mümkündür.”<sup>15</sup>

12 Sadruşşeria, *et-Tavdih*, I, 36: وَالْأَدَلَّةُ الْأَرْبَعَةُ إِنَّمَا يَتَوَصَّلُ بِهَا الْمُجْتَهِدُ لَا الْمُتَقَلِّدُ فَأَمَّا الْمُتَقَلِّدُ فَالذَّلِيلُ فَالذَّلِيلُ عِنْدَهُ قَوْلُ الْمُجْتَهِدِ فَالْمُقَلِّدُ يَقُولُ هَذَا الْحُكْمُ وَاقَعَ عِنْدِي؛ لِأَنَّهُ أَدَى إِلَيْهِ رَأَى أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ وَكُلُّ مَا أَدَى إِلَيْهِ رَأَىهُ فَهُوَ وَاقَعَ عِنْدِي فَالْقَضِيَّةُ الثَّانِيَّةُ مِنْ أَصُولِ الْفَقْهِ أَيْضًا فَلِهَذَا ذَكَرَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ فِي كُتُبِ الْأَصُولِ مَبَاحِثَ التَّقْلِيدِ وَالِاسْتِفْتَاءِ فَعَلَى هَذَا عَلِمَ أَصُولُ الْفَقْهِ هُوَ الْعِلْمُ بِالْقَوَاعِدِ الَّتِي يَتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى مَسَائِلِ الْفَقْهِ، وَلَا يُقَالُ إِلَى الْفَقْهِ؛ لِأَنَّ الْفَقْهَ هُوَ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ مِنَ الْأَدَلَّةِ وَقَوْلُنَا عَلَى وَجْهِ التَّحْقِيقِ لَا يُنَافِي هَذَا الْمَعْنَى فَإِنَّ تَحْقِيقَ الْمُقَلِّدِ أَنْ يُقَلِّدَ مُجْتَهِدًا يَعْتَقِدُ ذَلِكَ الْمُقَلِّدُ حَقِيقَةً رَأَى ذَلِكَ الْمُجْتَهِدَ

13 Aybakan, *İmam Şâfiî*, s. 128 ve buradaki atıflar. Ayrıca bk. Koşum, “İmam Şâfiî'nin er-Risâle'sini Yazdığı Ortam ve er-Risâle'ye Etki ve Yansımaları”, s. 23-42. İmam Şâfiî'nin kitaplarının yazım süreci için bk. İbn Hacer, *Tevâli't-te'sis*, s. 147-157.

14 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 342.

15 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 344: انما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارسة الفروع ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة أيضا.

Aynı yaklaşım tarzını yaklaşık üç asır sonra Şâfiî allâme Sa‘deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) bir Hanefî usûlü olan *et-Tavdîh* üzerine yazdığı *et-Telvîh* isimli hâşiyesinde<sup>16</sup> ve altı asır sonra Osmanlı fetva emini Antepli Mehmed Fıkhî Efendi (ö. 1147/1735) *Risâle fi edebi'l-müftî* isimli fetva usûlü kitabında<sup>17</sup> hemen hemen aynı kelimelerle tekrarlamışlardır.

4. İlgili eserlerde açıkça zikredilmemekle birlikte fıkıh usûlünün bir başka gayesi de tarih boyunca İslâm'ı ve onun amelî hükümlerini siyasetin keyfi müdahalelerinden korumak olmuştur. Dinin ana kaynaklarını yorumlamanın ve şer‘î-hukukî hüküm istinbatının herkesi bağlayan tek objektif yöntemi -Müslümanların ortak kabulüyle- fıkıh usûlü olunca, hukuk üretme işi, siyasetten bağımsız olarak bu usûlü bilip uygulayan ulemanın yetkisinde olmuştur. Böyle olunca da kamu otoritesinin kendi siyasî görüş, hedef ve kazanımları uğruna dine, onun sabitelerine ve ehli tarafından usûlünce istinbat edilmiş olan amelî hükümlerine ilgâ, tebdil veya tağyir yönündeki müdahalelerinin önü alınmıştır.<sup>18</sup> Şeyhulislam Ebussuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) Osmanlı Devleti'nin en haşmetli zamanlarında dile getirdiği “Nâ-meşru olan nesneye emr-i sultanî olmaz!”; “Olmaz! Emr-i sultanî ile, nâmeşrû olan nesne meşrû olmaz; haram olan nesne helâl olmak yokdur!” kuralı<sup>19</sup> bu hakikatin simgesel bir göstergesidir. Dolayısıyla eğer toplumsal hayat devam edecekse ve buna bağlı olarak kamu otoritesi yani devlet ve siyaset de var olacaksa bunların üzerinde bir denetim vasıtası olarak fıkıh usûlü de işlevini etkin bir biçimde sürdürecektir.

Böyle olduğu, ülkemizde yakın geçmişte kayda giren çağdaş bir örnek üzerinden izlenebilir: 1980’li yıllarda kamu otoritesi, kat’î nasrlara ve icmaya dayalı yerleşik dinî hükme aykırı olarak kadınların başlarını örtmelerinin dinî bir vecibe olmadığını savunmuş ve bu yönde bir karar ittihazı için Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı’ndan talepte bulunmuştur. Bunun üzerine Diyanet İşleri Başkanlığı’nın en üst karar ve danışma organı olan Din İşleri Yüksek Kurulu söz konusu talebi değerlendirmiş ve aşağıdaki kararı almıştır:

“Başkanlık makamından muhavvel Devlet Bakanlığı’nın 31 Ocak 1985 gün ve 5.05/1391 sayılı yazısına ilişik Dışişleri Bakanlığı’nın 28 Ocak 1985 gün ve 800.000/KKVS-III/Sosyal İşler/227-107 sayılı yazısı ve eki Kurulumuzca incelenmiştir...

Yapılan müzakere sonunda:

1- Kur’ân-ı Kerim’de Nûr Suresi’nin 31. ayet-i kerimesinde : “Mü’min kadınlara da söyle, Gözlerini bakılması yasak olan şeylerden çevirsinler. İffetlerini korusunlar. (El, ayak, yüz ile bu uzuvlarda bulunan yüzük, kına ve sürme gibi) kendiliğinden görünenler müstesna, zinetlerini açmasınlar. Başörtülerini, yakalarının üzerine (kadar) salsınlar..” buyrulmaktadır. İslamiyetten önce (Cahiliye devrinde), kadınlardan başlarını örtenler, örtülerini enselerine bağlarlar veya arkalarına salıverirler, boyun ve gerdanlarını açık bırakırlardı. Cenab-ı Hak, bu ayet-i celile ile Cahiliye devrinin bu âdetini yasaklamış,

16 Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 236.

17 Mehmed Fıkhî el-Aynî, *Risâle fi edebi'l-müftî*, s. 55-6. Bununla birlikte müellif, kendi zamanında bunu gerçekleştirmeyi mümkün kılacak bir yetkinliğin kalmadığını da ilave eder.

18 Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 181-2. Siyaset-fıkıh ilişkisinin değişik boyutlardaki yansımaları için bk. Ahmet Yaman, *Siyaset ve Fıkıh*, İz Yayıncılık: İstanbul, 2015.

19 Şeyhulislam Ebussuûd Efendi, *Ma‘rûzât*, s. 146-7.

Müslüman kadınların başörtülerini saçlarını başlarını, kulaklarını, boyun ve gerdanlarını örtecek şekilde yakalarının üzerine salmalarını emretmiştir.

2- Kur'an-ı Kerim'in mücmel hükümlerini açıklama yetkisi, onu tebliğ ile görevli olan Hz. Peygamber (s.a) Efendimize aittir. Bu ayet-i celilede "kendiliğinden görünenler" ifadesiyle mücmel olarak beyan edilen uzuvların hangileri olduğunu, muhterem eşi Ümmü'l-müminin Hz. Aişe'nin (r.a.) nakletmiş olduğu bir hadis-i şerifte Rasûlullah (s.a.) Efendimiz, Hz. Aişe'nin ablası Hz. Esmâ'ya yüz ve ellerini işaret ederek: "Ey Esmâ, kadın ergenlik çağına erince, vücudunun şurası ve şurası dışında kalan yerlerini göstermesi caiz olmaz." (Sünen-i Ebi Davut, 4/62, Hadis No:4014) buyurmuş, böylece yukarıda anlamını verdiğimiz Nûr Suresi'nin 31. ayet-i kerimesinde istisna edilen uzuvları bizzat açıklamışlardır.

3- Ahzab Suresi'nin 59. ayet-i celilesinde ise: "Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve mü'minlerin kadınlarına söyle: (Evden çıkarırken) üzerlerine dış elbiselerini giysinler. Bu onların iffetli bilinmelerini ve bundan dolayı incitilmemelerini daha iyi sağlar..." buyrulmuştur. Bu ayet-i celile ile de, Müslüman hanımların evlerinden çıkarken, üzerlerine vücut hatlarını belli etmeyecek bir dış elbise almaları, ev kıyafetiyle sokağa çıkmamaları emredilmiştir.

4- Yukarıda mealleri verilen ayet-i celileler ile Hz. Aişe'nin (r.a.) naklettiği hadis-i şerif ve benzeri diğer hadis-i şeriflere dayanarak, bu konudaki görüşlerini ortaya koyan İslam müctehit ve fakihleri, Müslüman kadınların, vücudun eller, yüz ve ayaklar dışında kalan kısımlarını, aralarında dinen evlilik caiz olan yabancı erkekler yanında açık bulundurmamaları gerektiği hükmünde ittifak etmişlerdir. İslamî hükümlerin iki temel kaynağı olan Kitap ve Sünnet delilleri dışında, ashab ve tabiin devirlerinden itibaren bu husus daima böyle anlaşılmış; böylece Müslüman hanımların vücutlarının diğer kısımları gibi, başlarını da örtmelerinin gerektiği konusunda, her asırda ümmetin icması gerçekleşmiştir. Nitekim, İslam'ın doğuşundan günümüze kadar, bütün İslam ülkelerinde her asırdaki uygulama da böylece devam edegelmiş; hiçbir İslam âlimi, söz konusu hükme aykırı bir beyanda bulunmamıştır.

Bu duruma göre:

- Aralarında evlilik caiz olan yabancı erkekler yanında Müslüman hanımların başörtüsüz bulunmalarının İslamî hükümlere aykırı sayılmadığı bir durum mevcut değildir.
- Müslüman hanımların örtünmeleriyle ilgili ayet-i kerimelerin anlamları ve bunların yer aldığı sureler, yukarıda belirtilmiştir.
- Bütün İslam bilgin ve mezhepleri, Müslüman hanımların yabancı erkekler yanında başları örtülü olarak bulunmalarını zaruri görmektedir.

Keyfiyetin Başkanlık Makamına mütaleaten arzına karar verildi."<sup>20</sup>

5. Hanefî fetva usûlündeki bir ilkeye göre muteber metinler aracılığıyla bir tercih yapılmadığında *meşâyih*ın yani mezhebin 3./9. yüzyılın ilk yarısı ile 4./10. yüzyılın sonları arasında yaşamış olan önde gelen fakihlerinin çoğunluğunun benimsediği görüş tercih edilir. Meşâyihın çoğunluğundan maksat da özellikle şu isimlerin birlikteliğidir: Ebû Hafs el-Kebîr el-Buhârî (ö. 217/832), Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933), Ebû Ca'fer Muhammed el-Hindüvânî el-Belhî (ö. 362/973) ve Ebü'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983).<sup>21</sup>

20 12.02.1985 tarih ve K/212-01/277 sayılı "Başörtüsü" konulu Kararı. Din İşleri Yüksek Kurulu 03.02.1993 tarih ve 11.02.93-0221 sayılı "Tesettür" konulu kararında da aynı görüşü tekrarlamıştır.

21 Gaznevî, *el-Hâvî'l-kudsî*, II, 562; ayrıca bk. Âlim b. Alâ, *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*, I, 83; Mehmed Fikhî Efendi, *Risâle fi edebî'l-müftî*, s. 64; İbn Âbidîn, "Şerhu'l-Manzûmeti'l-müsemmât bi Ukûdi Resmî'l-müftî", I, 33.



İşte bu listenin önemli isimlerinden biri olan ve yaşadığı dönemde Mısır'daki Hanefîlerin imamı kabul edilen Tahâvî'den şöyle bir hatıra nakledilmiştir:

Ebû Ubeyd<sup>22</sup>, fikhî meseleleri benimle müzakere ederdi. Bir gün bir meselede ona bir cevap verdim. Bana, “Ama Ebû Hanîfe'nin görüşü böyle değil?” diye itiraz etti. Ben de ona dedim ki: “Ey Kâdi! Ben Ebû Hanîfe'nin her söylediğini kabul mü ediyorum?” Bunun üzerine o, “Seni sadece mukallid sanıyordum” deyince ben de ona “Ancak körükörüne bağlananlar (asabî) taklit eder” dedim. O da “Ya da ahmak olanlar” diye ekledi.<sup>23</sup>

Mezhebin teessüsünden 100 yıl sonra Tahâvî eliyle gerçekleşen böyle bir fıkıh faaliyeti herhalde usûlsüz olmayacaktır. Kaldı ki, Tahâvî'nin mezhep içindeki konumunun İbn Kemal Paşa'ya (ö. 940/1534) göre meselede müctehid, Abdülhay el-Leknevî (ö. 1303/1886) ve Zâhid el-Kevserî'ye (ö. 1952) göre mutlak müctehid veya en azından İmameyn seviyesinde bir müctehid olarak tespit edilmiş olması da<sup>24</sup> usûlün, aslında mezhebin istikrar bulmasından sonra da üretkenliğini hâlâ sürdürüyor olduğunun bir göstergesidir. Nitekim Hanefî mezhebinin ilk sistematik el kitabı sayılan *Muhtasaru't-Tahâvî* üzerinde yapılan bir araştırmanın sonuçlarına göre o, altı meselede İmam Züfer dâhil mezhebin kurucu imamlarının hepsine muhalefet edip kendi içtihadını ortaya koymuştur.<sup>25</sup>

6. Daha çok “Ashâbımızın/Mezhebimizin görüşlerine aykırı olan her ayet, ya mensuh kabul edilir ya da tercihe hamledilir. Fakat en uygunu aralarını uzlaştırarak müevvel olduğunu kabul etmektir” ve “Mezhebimizin görüşlerine aykırı olarak gelen her haber, neshe veya kendisine denk muâzır bir delilin bulunduğuna ve buna bağlı olarak imamlarımızın başka bir delille amel ettiklerine veya tercih yollarından birini kullanarak tercihte bulduklarına ya da söz konusu delilleri tevîl ettiklerine hamledilir. Bunların hepsi bir delile bağlı olarak yapılabilir”<sup>26</sup> cümleleriyle tanınan Hanefî âlim Ebû'l-Hasen el-Kerhî'nin (ö. 340/952) bu kuralların devamında sevk ettiği bir başka kural da câlib-i dikkattir:

Mezhebe ait kitaplarda tam cevabı veya benzeri bir örneği bulunamayan yeni bir mesele ile karşılaşıldığında bunun hükmü, tıpkı mezhep kurucularının yaptığı gibi Kitap, Sünnet ve kuvvet sırasına göre diğer delillere bakılarak istinbat edilmelidir. Zira bir hüküm bu asılların/delillerin dışında başka bir yerde bulunmaz. Mezhepte yerleşik olan meseleler nasıl ki bu asıllardan çıkarıldıysa yeni hadiselerin hükümleri de bunlardan çıkarılacaktır.<sup>27</sup>

Böylece Kerhî, mezhebin kurucu imamlarından yaklaşık 200 sonra fıkıh usûlünün delil ve istinbat nazariyesinin hâlâ yürürlükte ve işlevsel olduğunu söylemiş olmaktadır.

22 Kendisine Tahâvî'nin “Ey Kâdi!” diye hitap etmesine bakılırsa bu kişi Şâfiî müctehidi ve Mısır kadısı Ebû Ubeyd Ali b. el-Hüseyn el-Bağdâdî (ö. 319/931) olmalıdır (Ali Osman Ateş, “Ebû Ubeyd el-Kâdi”, *DİA*, X, 249).

23 İbn Hacer, *Raf'ul-İsr*, s. 273. فقلت له: ما هذا قول أبي حنيفة. فقلت له: قال أبو عبيد يذاكرني بالمسائل، فأجبتة يوماً في مسألة، فقال لي ما هذا قول أبي حنيفة. فقلت له: وهل يقد إلا غصبي فقال لي أو غبي أيها القاضي أو كل ما قاله أبو حنيفة أقول به. قال: ما ظننتك إلا مقلداً. فقلت له: فقلت له: وهل يقد إلا غصبي فقال لي أو غبي.

24 İltaş, “Tahâvî”, *DİA*, XXXIX, 388-389.

25 Bulut, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin Muhtasarındaki Tercihleri*, s. 52-59.

26 Kerhî, *Risâle fi'l-usûl*, s. 169-170.

27 Kerhî, *Risâle fi'l-usûl*, s. 173: الأصل إن الحادثة إذا وقعت ولم يجد المؤول فيها جواباً ونظيراً في كتب اصحابنا فانه ينبغي له أن يستنبط جوابها. من غيرها إما من الكتاب أو من السنة أو غير ذلك مما هو الأقوى فالأقوى فانه لا يعدو حكم هذه الأصول. فالمسائل المقررة مستخرجة من هذه الأصول والنوازل الحادثة مستخرجة منها أيضاً.

7. Nevâzil literatürünün, yani mezhep imamlarından sonra ortaya çıkmış yeni meselelerin hükümlerini ihtiva eden eserlerin ilk müelliflerinden olan meşhur Hanefî fakihî Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) yaklaşımı da bundan farklı değildir. Bu türde kaleme aldığı eserlerinin ikincisi<sup>28</sup> olan *Kitâbü'n-Nevâzil*'in ilk satırlarında, eseri yazma gerekçesini açıklarken konumuzla ilgili olarak da bazı noktaların altını çizer:

*Uyûnü'l-mesâil*'den sonra bu kitapta da mezhep imamlarından herhangi bir rivayetin bulunmadığı meselelerde meşâyihın verdiği hükümleri derledim. Amacım, bu iki kitabı inceleyene icthad yolunun kolaylaşmasını ve mezhep âlimlerinin fetvadaki tutumlarını kavramasını sağlamaktır. Zira olayların ve yeni meselelerin sonu gelmez. Daha önce yazılmış kitapların tamamı bir araya getirilse ve hatta öncekilerin ve sonrakilerin dedikleri tümüyle ezberlense bile yine de hükmü, ezberlenen o kitapların hiçbirinde bulunmayan yeni bir meselenin zuhuru mümkündür. Böyle bir durumda kişi, o meseleyi çözmek için icthada ihtiyaç duyar. Allah celle ve azze şayet Müslümanlara işi kolay kılmasaydı hiç kimseye icthad ederek hüküm çıkarması caiz olmazdı.<sup>29</sup>

Hayat devam ettiği sürece yeni meselelerin zuhur etmesinin de kaçınılmaz olacağını ve önceki kitaplarda hükmü açıklanmadığı için bunlara ancak icthadla çözüm bulunabileceğini söyleyen Ebû'l-Leys es-Semerkandî, dolaylı olarak fıkıh usûlünün işlevselliğini sürdürdüğünü de ifade etmiş olmaktadır. Kerhî'nin yukarıdaki açıklamaları doğrultusunda bir değerlendirme yapacak olursak Semerkandî'nin icthaddan kasdının, sadece tahrîc olmadığı açıktır. Kaldı ki, tahrîc de bir icthad türüdür ve ancak bir usûl çerçevesinde yapılabilir.<sup>30</sup>

8. Ebû'l-Leys es-Semerkandî'den bir asır sonra hicrî 5. yüzyılın ortalarına doğru bir başka Hanefî usûlcü, üstelik Fahrulislam el-Pezdevî (ö. 482/1089) ve Şemsüleimme es-Serahsî'nin (ö. 483/1090) temel kaynağı olan ve onlarla birlikte Hanefî usûlünün esas kurucularından biri sayılan Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039) ünlü eseri *Takvîmü'l-edille*'de fıkıh usûlünün eskisi gibi işletilmediğinden yakınır ve bunu tembellik olarak niteler:

İnsanlar ilk dönemlerde yani sahâbe ve tâbiün dönemlerinde delile göre hareket ediyor; sırasıyla Kur'ân'dan, Sünnet'ten ve sahâbenin görüşlerinden delil olmaya elverişli şeyleri alıyorlardı. Kişi bir meselede Ömer'in icthadıyla amel ederken bir başka meselede bu defa Ali'nin görüşüyle amel ediyordu. Ebû Hanîfe'nin önünde yetişen ashâbı da bir defasında ona uyarken, başka bir defasında apaçık gördükleri bir delile istinaden ona muhalfe ediyordu. Şeriatta Ömer'e veya Ali'ye mensup olmak diye bir durum söz konusu değildir. Aksine, mensubiyet Allah'ın Resûlü'nedir. Hz. Peygamber'in (s.a.) övdüğü çağlarda (sahâbe ve tâbiün dönemlerinde) yaşayanlar delili/doğruyu, âlimlerine veya kendilerine nispet etmiyorlardı. Ne var ki, 4. yüzyılda yaşayanların çoğunda takva kaybolup insanlar delil arama konusunda tembelleşince âlimlerini hüccet yerine koydular ve onları taklit

28 Bu kapsamda o, önce nâdiru'r-rivâyeden alıntıları ve meşâyih'tan dokuz fakih'in görüşlerini de içeren *Uyûnü'l-mesâil*'i (nşr. Abdürrezzâk el-Kâdirî, Haydarâbâd 1960; müellifin *Hızânetü'l-fikh* isimli eseri ile birlikte nşr. Selâhaddin en-Nâhî, Bağdat 1965-1967) ardından *Kitâbü'n-Nevâzil*'i (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2414) telif etmiştir.

29 Semerkandî, *Kitâbü'n-Nevâzil*, vr. 2a-b: ... فان الحوادث لا تنقطع في الفتوى. فان الاجتهاد ويعرف مذاهيبهم في الفتوى. ليسهل على الناظر فيها طريق الاجتهاد و يعرف مذاهيبهم في الفتوى. ولو جمع الانسان اوقارا من الكتب وحفظ جميع اقاويل المتقدمين والمتأخرين فرىما يقع له من الحوادث ما لا يجد في جميع ما كتبه. وفي جميع ما حفظه ويحتاج إلى الاجتهاد في الحوادث ولولا أن الله جل وعز سهل الأمر على المسلمين والا لما جاز لاحد أن يقول بالاجتهاد.

30 Tahrîc bir icthad türü olduğu ve fıkıh usûlü eserlerinde ele alındığı hususunda bk. İbn Kemal Paşa, *Risâle fi duhûli veledî'l-bint fi'l-mevkûf alâ evlâdî'l-evlâd*, vr. 3a; Bâ Hüseyin, Yakub b. Abdülvehhâb, *et-Tahrîc inde'l-fukaha ve'l-usûliyyîn*, tür.yer.; Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal*, s. 35 vd.; s. 69 vd.



Mezhep içinde zamanla ortaya çıkan köklü usûl ihtilafları bağlamında sadece şu birkaç örneği zikredeceğim:

a. Şeriatte benimsenmiş yerleşik kurallara (الأصل / القياس) aykırı olan bir haber-i vâhidin delil olarak kabul edilebilmesi için aranan şartlar açısından Hanefîler arasında ciddi görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Örneğin Hanefî hadis-sünnet teorisinin<sup>35</sup> belirlenmesinde çok etkili olan İsâ b. Ebân'a (ö. 221/836) göre kıyasa ve şer'î esaslara aykırı olması halinde böyle bir rivayetin kabul edilebilmesi için râvisinin fakih olması şarttır. Bu minvalde mesela Ebû Hüreyre'nin ahkâma dair rivayetleri kategorik bir tenkit ve redde maruz kalmadıysa da<sup>36</sup> ihtiyatla değerlendirilmiştir.<sup>37</sup> Fakat literatürde *fıkhü'r-râvî* kavramıyla zikredilen bu ilke, mezhepte özellikle Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve Ebû'l-Berakât en-Neseî (ö. 710/ 1310) çizgisinde benimsenmekle birlikte başta Ebû'l-Hasen el-Kerhî olmak üzere birçok Hanefî usûlcü tarafından eleştirilmiştir. Nitekim önde gelen Hanefî âlim Ebû Ca'fer et-Tahâvî de hadis ve rivayeti eksenindeki başka bazı görüşleri sebebiyle İsâ b. Ebân'a bir reddiye (*Kitâbü'r-Red alâ İsâ b. Ebân fi kitâbihi'llezî semmâhu hata'el-kütüb*) yazmıştır.<sup>38</sup>

b. İmam Şâfiî'nin kendisi sahâbe kavlini bir hüccet olarak değerlendirirken özellikle Cüveynî, Gazzâlî ve sonrası Şâfiîler ona aynı değeri vermemişlerdir. İmam Şâfiî'nin sahâbe kavlini hukukun kaynağı olarak gördüğü gerçeği hem *er-Risâle* hem de *el-Üm*'de çok berraktır.<sup>39</sup> *er-Risâle*'sinde o şöyle der:

İhtilaf halinde olan sahâbilerin sözlerinden Kitab, Sünnet ve icmaya muvafık olan veya kıyas açısından daha doğru olanını benimseriz. Bir tek sahâbiden bir görüş gelmiş ve ona muvafık ya da muhalif olan ikinci bir görüş yoksa bu durumda ne yapılacağına dair Kitab veya Sünnet'te açık bir beyan yoktur. Biz, böyle görüşleri âlimlerin bazen alıp bazen almadıklarını gördük. Benim kanaatim ise eğer Kitab, Sünnet ve icmada bir hüküm yoksa ve aynı içerikte olup kıyasen aynı hükme tâbi olacağı bir benzerini bulamazsam bir sahâbinin görüşüne uyarım. Onlardan birisinin sözüne kendi aralarından bir başkasının muhalefet etmemiş olması da çok nadirdir (yani, bir görüşün karşısında ona muhalif başka bir görüş çoğunlukla bulunur, dolayısıyla kaynaklarımız ve tercih imkânlarımız artar).<sup>40</sup>

Şâfiî'nin Mısır'dayken öğrencilerine imlâ ettiği ana eseri *el-Üm*'deki yaklaşımı da aynı doğrultudadır:

35 İlk teorileştirme örneklerinden biri olarak bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, 35 vd.

36 bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, III, 130: (يعني أبا هريرة) دَكَرَ عَيْسَى فِي كِتَابِهِ الْمَشْهُورِ هُوَ مَا قَدَّمْنَا ذَكَرَهُ مَعَ تَقْدِيمِهِ الْقَوْلَ فِي مَوَاضِعٍ مِنْ كُتُبِهِ بِأَنَّهُ (بِعْنَى أَبِي هُرَيْرَةَ) عَدَلَ مَقْبُولَ الْقَوْلِ وَالرِّوَايَةِ غَيْرَ مُتَّهَمٍ بِالتَّقْوِيلِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَّا أَنَّ الْوَهْمَ وَالْعَلَطَ لِكُلِّ بَنِي آدَمَ مِنْهُ نَصِيبٌ فَهَمُنُ أَطَهَرَ مِنَ السَّلْفِ نَتَبْنَا فِي رِوَايَةِ نَتَبْنَا فِيهَا وَاعْتَبَرْنَا بِهَا بِمَا وَصَفْنَا

37 İsâ b. Ebân'ın onun hakkındaki kanaati şöyledir: لَأَنَّهُ كَانَ: قَالَ عَيْسَى بْنُ أَبَانَ رَجَمَهُ اللَّهُ وَيُقْبَلُ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ مَا لَمْ يَتِمَّ وَهْمُهُ فِيهِ، لِأَنَّهُ كَانَ: عَدْلًا وَقَالَ أَيضًا فِي مَوْضِعٍ آخَرَ وَيُقْبَلُ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ مَا لَمْ يَزِدْهُ الْقِيَاسُ وَلَمْ يُخَالَفْ نِظَائِرَهُ مِنَ الشُّبُهَةِ الْمَغْرُوبَةِ، إِلَّا أَنَّ يَكُونُ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ قَبْلَهُ الضَّحَابَةُ وَالتَّابِعُونَ وَلَمْ يَزِدُّوهُ، وَقَالَ وَلَمْ يَنْزَلْ حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ مَثَلَةً مِنْ حَدِيثِ غَيْرِهِ مِنَ الْمَغْرُوبِينَ بِحِفْظِ الْحَدِيثِ وَالْحِفْظُ لِكَثْرَةِ مَا نَكَرَ النَّاسُ مِنْ حَدِيثِهِ قَالَ إِبْرَاهِيمُ التَّمِيمِيُّ كَانُوا يَأْخُذُونَ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ: وَدَعَوْنَ وَقَالَ كَانُوا لَا يَأْخُذُونَ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ إِلَّا مَا كَانَ فِي ذِكْرِ الْجَنَّةِ وَالتَّارِ. Her iki değerlendirme için bk. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 127. Konuyla ilgili olarak ayrıca bk. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 378-383.

38 Saymerî, *Ahbârü Ebi Hanîfe ve ashâbih*, s. 132, 147-153; Özen, "İsâ b. Ebân", *DİA*, XXII, 480-1.

39 Ayrıntılar için bk. Yaman, "Sahâbenin Fikhî Mezheplere Kaynaklığı", s. 11-43.

40 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 596-8.

Kitab ve Sünnet'te hüküm bulunduğu biliniyorsa bu ikisine uymaktan başka seçenek yoktur. Şayet bu iki kaynaktan herhangi bir bilgi yoksa o zaman Allah Resûlü'nün (s.a.) ashâbının görüşlerine bakarız veya onlardan birisine başvururuz. Onların ihtilafları arasında Kitab ve Sünnet'in delâletine en yakın olanı tercih ederiz. Böyle bir delâlet bulamazsak, imam/devlet yöneticisi olanların yani Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın kanaatlerine uymak bizce daha uygundur. Çünkü imamın sözü insanları bağlar. Sözü insanları bağlayan kimsenin görüşü, başka müftünün görüşünden elbette daha meşhur ve baskındır. Zira soru soran kişi, o müftünün fetvasını benimseyebileceği gibi terk edebilir de. Müftülerin pek çoğu evlerinde veya buldukları meclislerde kendilerine başvuran belli kimselere fetva verirler. Toplum bunların fetvalarını, imamın görüşleriyle aynı önem derecesinde görmez. Biliyoruz ki, adı geçen imamlar bir meseleyle karşılaştıklarında cevabı Kitab ve Sünnet'te arıyorlardı. Sonra verdikleri hükme muhalif bir delil kendilerine ulaşırsa onu kabul ediyor, Allah'a olan samimi kullukları ve sahip oldukları fazilet dolaşısıyla ilk görüşlerinden dönmekten çekinmiyorlardı. İşte bu imamlardan bir görüş bulunamazsa, Allah Resûlü'nün dinde önemli konuları bulunan ashâbının icihadlarını alırız. Onlara uymak, bizce sonradan gelenlere uymaktan daha evlâdır. İlim birkaç tabakaya ayrılır: Önce Kitab ve eğer sabit ise Sünnet gelir. Bu ikisinde hüküm yoksa ikinci sırada icma vardır. Üçüncüsü, hakkında farklı görüş bulunmayan sahâbe kavilleridir. Bunu, ihtilaflı sahâbî kavilleri takip eder. Beşincisi ise kıyastır. İlim yukarıdan aşağıya doğru bu tabakalardan alınır.<sup>41</sup>

Mısır'daki yeni döneminin ürünleri olan elimizdeki *er-Risâle* ile *el-Üm*'deki bu apaçık müspet yaklaşımına rağmen sonraki bazı Şâfiî usûlcüler, Cüveynî'nin de tesiriyle<sup>42</sup> olsa gerek, İmam Şâfiî'nin kavli-i cedîdinde sahâbî kavlini hüccet saymadığını söylemişlerdir. Nitekim Gazzâlî de sahâbe kavlini, manidar bir tercihle "Mevhum Deliller" yani "aslî olmadığı halde aslıymış gibi zannedilen deliller" başlığı altında ele almıştır.<sup>43</sup> Daha sonraları bir başka Şâfiî usûlcü Cemaleddin el-İsnevî (ö. 772/1370) ise bazı usûlcülerin İmam Şâfiî'nin sahâbe kavli konusundaki tutumunu karıştırdıklarını söyleyecektir.<sup>44</sup>

c. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Şâfiî ve mütekellim usûlünün en önemli kaynaklarından biri olan Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sını pek çok noktadan eleştirmiştir. Mesela emri-i hâzır sıygasının mücebi,<sup>45</sup> terki halinde cezanın tahakkuk etmesinin vâcibin şartlarından biri olup olmadığı, mefhumun umum ifade edip etmeyeceği, tard yönteminin bir illet tespit yolu olup olmayacağı, müctehidin hangi ilimlerle mücehhez olması gerektiği, muhalifi olmayan yaygın sahâbî görüşünün hüccet sayılıp sayılmayacağı, sadece birkaç örnektir. Bir mezhep içinde öncelerle sonrakiler arasında bu kadar usûl ihtilaflarının bulunması, mezkûr ilmin canlı olduğunu ve hem gelişimini hem de işlevini sürdürdüğünü gösterir.

12. Zamanın müctehidsiz kalıp kalmayacağı, artık müctehid bulunup bulunmadığı tartışılmakla beraber bilebildiğim kadarıyla hiçbir klasik usûl eserinde icihad kısmının

41 Şâfiî, *el-Üm*, VII, 452.

42 Cüveynî, *el-Varakât*, s. 45; Cüveynî, *el-Burhân*, II 1360-2. Cüveynî bu son eserinde İmam Şâfiî'nin sadece aklın kavrama ve değerlendirme alanına girmeyen konularda (فِيمَا يَخَالِفُ الْقِيَاسَ) sahâbe kavlini delil olarak kabul ettiğini söyler.

43 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 170-1; ayrıca bk. Zencânî, *Tahrîcü'l-furû ale'l-usûl*, s. 179.

44 İsnevî, *et-Temhîd*, s. 501.

45 Râzî, *el-Mahsûl*, II, 44-5, 201-2, 401, V, 229-230, VI, 23, 135.

kapandığı dile getirilmemiştir.<sup>46</sup> Aksine neredeyse bütün usûl eserleri, son bahislerini ictihad konusuna tahsis etmiş ve müctehid yeterlilikleri üzerinde durmuştur. Bu bile usûlün işletilme ihtimalinin bulunduğunu gösterir. Ama ben buna değil de daha çok bu bahislerde müctehid yeterliliklerinin zamanla hafifletilmiş olmasına dikkat çekeceğim. Özellikle müte-kellim usûlcülerince şartların hafifletilmesi, mesela bu yöntemin en başta gelen eserlerinden Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sında,<sup>47</sup> Râzî'nin *el-Mahsûl*'ünde<sup>48</sup> ve Âmidî'nin (ö. 631/1233) *el-İhkâm*'ında<sup>49</sup> bu yolun izlenmesi, ictihada alan açma anlamına gelmektedir. Haliyle ictihad da fıkıh usûlünün canlı ve işlevsel olmasına bağlıdır. Gazzâlî'nin yukarıda iktibas ettiğim “fıkıh usûlünün gayesi müctehitlere ictihad yollarını kolaylaştırmaktır ve günümüzde sahâbenin yaptığı gibi aynı yolu izleyerek hüküm tesis etmek de mümkündür” mealindeki cümleleri bu tespitimizi teyit etmektedir.

13. Fıkıh usûlü edebiyatının zamanla kavram ve içerik yönüyle gelişmiş olması da onun hayatiyetine ışık tutan bir diğer göstergedir. Cüveynî ve Gazzâlî ile devreye giren zarûriyyat-hâciyyât-tahsiniyyât teorisi, Râzî sonrasında daha bir bâriz hale gelen felsefe-mantık ıstılahlarıyla konuşma yoğunluğu, dil/lafız bahislerinin adeta matematiksel hale getirilmesi, Sadruşşerîâdan itibaren insanın fiillerinde özgürlüğü tartışmaları ve *mukaddimât-ı erbaa*<sup>50</sup> üzerinden konuların derinleştirilmesi, sadece birkaç örnek olarak zikredilebilir. Dolayısıyla “Müteahhirin döneminde gerek Fahreddin er-Râzî ve takipçilerinin gerekse Memlûk ve Osmanlı dönemi usûlcülerinin usûl ilmine önemli katkı yapmış olabilecekleri, yeni bakış açılarının önceden işlenmeyen yeni meseleleri ortaya çıkarabileceği, söz konusu olgunlaşma döneminin (IV-V/X-XI. asırların) üslûp, ıstılahlar ve istidlâl türlerinde veya metodolojide gelişmenin de tamamlanması veya sonlanması anlamı taşımadığı, daha önce fazla işlenmiş meselelerin yeni açılımlar kazanabileceği, hülâsa ilim ve düşünce tarihinin seyrinde yeniliklerin daima mümkün ve vâki olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.”<sup>51</sup>

46 Bu konuda bk. Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara 1975; Abdülkerim el-Hatib, *Seddü bâbî'l-ictihâd ve mâ terattebe aleyh*, Beyrut 1984; Mehmet Canbulat, *İslâm Hukukunda İctihad Kapısının Kaplanmışlığı Meselesi* (doktora tezi, 2001), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Wael B. Hallaq, “Was the Gate of Ijtihad Closed?”, *International Journal of Middle East Studies*, XVI (1984), s. 3-41; Türkçe çevirisi için bk. “İctihat Kapısı Kapandı mı?” (trc. Kamil Yelek – Enes Eryılmaz), *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2017, sy. 29, s. 457-503.

47 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 342 vd.

48 Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 23 vd.

49 Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 198 vd.

50 Literatüre Hanefî-Mâtürîdî âlim Sadruşşerîa tarafından kazandırılan bu kavram ile hüsün ve kubhun şer'i değil akli olduğu yani iyi-kötü vasıflarının fiilin zatına veya sıfatına ait olup aklen bilinebileceği hususu ile insanın irade sahibi olması sebebiyle fiillerinde özgür olduğu hususunun temellendirilmesi amaçlanmıştır (bk. Güldü, *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları*, s. 55 vd.; Köksal, “İslam Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakiliği Meselesi –Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş”, s. 1-44). Söz konusu mukaddimeler onun ifadesiyle ve özetle şunlardır: (أَنَّ الْفِعْلَ يُرَادُ بِهِ) الْمَقْدَمَةُ الْأُولَى) الْمَعْنَى الَّذِي وَضِعَ الْمَضْدَرُ بِإِزَائِهِ، وَيُمْكِنُ أَنْ يُرَادَ بِهِ الْمَعْنَى الْحَاصِلُ بِالْمَضْدَرِ (الْمَقْدَمَةُ الثَّانِيَّة) كُلُّ مُمَكِّنٍ فَلَا بُدَّ مِنْ أَنْ يَتَوَقَّفَ وَجُودَهُ عَلَى مُوجِدٍ، وَالْأَيُّ يَكُونُ وَاجِبًا بِالذَّاتِ، ثُمَّ إِنَّ لَمْ يُوجَدْ جُمْلَةً مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ وَجُودَهُ يَمْتَنِعُ وَجُودَهُ، وَإِلَّا أَمَكِنَ وَجُودَهُ (الْمَقْدَمَةُ الثَّالِثَةُ) لَمَّا ثَبِتَ أَنَّهُ لَا بُدَّ لَوُجُودِ كُلِّ مُمَكِّنٍ مِنْ شَيْءٍ يَجِبُ عِنْدَهُ وَجُودَ ذَلِكَ الْمُمَكِّنِ يَلْزَمُ أَنَّهُ لَا بُدَّ أَنْ يَدْخُلَ فِي جُمْلَةٍ مَا يَجِبُ عِنْدَهُ وَجُودَ الْخَادِثِ أَمْوَرٌ لَا مَوْجُودَةٌ فِي الْخَارِجِ، وَلَا مَعْدُومَةٌ كَأَلْأَمْوَرِ الْإِضَافِيَّةِ، وَهُوَ الْقَوْلُ بِالْحَالِ (الْمَقْدَمَةُ الرَّابِعَةُ) الْوُجُحَانُ بِمَا مَرَّجِحٌ بِاطِّلٍ، وَكَذَا التَّرْجِيحُ مِنْ غَيْرِ مَرَّجِحٍ لِكِنَّ تَرْجِيحَ أَحَدِ الْمُنْتَسَوِّتَيْنِ أَوْ الْمَرْجُوحِ وَاقِعٌ ; bk. Sadruşşerîa, *et-Tavdih*, I, 336-352.

51 Başoğlu, “Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi”, s. 244.

14. Fıkıh usûlünün hâlâ işlevsel olduğunu ispat sadedinde burada son olarak bazı somut örneklerle yer verilebilir:

a. Osmanlı İmparatorluğu'nun dirayetli Şeyhulislâmı Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574) livâta suçunun cezası meselesinde Ebû Hanîfe ile iki öğrencisinin, bu suçun fâillerine ölüm cezası verilemeyeceği yönündeki görüşlerini aktardıktan sonra "Ammâ ashaptan rıdvânul-lahi teâlâ aleyhim ecmaîn nakl olunan vecihlerin her biri ile katl meşrudur" diyerek<sup>52</sup> ölüm cezasına hükmetmiştir. Açıkça fark edileceği üzere Ebussuûd Efendi, Hanefî fıkıh usûlünün sahâbe kavlinin hüccetliği konusundaki kabulüne işlerlik kazandırmıştır.

b. Yukarıda en azından meselede ictihadın sona ermeyeceği fikri dolayısıyla kendisini andığımız bir başka Osmanlı âlimi Ebû Saîd el-Hâdimî, sigaranın hükmünü tespit ederken usûlün *delâletü'n-nas* bahsini işleterek haram olacağı sonucuna varmıştır. Hâdimî'ye göre koku ile etrafa eziyet vermeyi, israfi, habâisi ve tab-ı selîme aykırı olan şeyleri genel olarak yasaklayıp haram kılan nasların delâleti, sigaranın da haram olması sonucuna götürmektedir.<sup>53</sup>

c. Günümüzde Müslümanların amelî sorunlarını çözmeyi ve yeni ortaya çıkan fikhî meseleleri hükme kavuşturmayı amaç edinen nitelikli fıkıh ve fetva kurulları, bu amacı iki yolla gerçekleştirmektedir. 1- Şayet kadim fukahanın yaklaşımlarından örnek alınabilecek olanlar varsa alınmaya yani bir anlamda *tahrir* ictihadı yapılmaya çalışılmaktadır. 2- Eğer buna yani tahrice dayalı hüküm tesisine imkân bulunamazsa *istinbat/inşâi ictihad* yoluyla fetva ısdar edilmektedir. İşte bu ikinci yol, kaçınılmaz olarak fıkıh usûlünün devreye alınmasını gerektirmekte ve söz konusu ictihad da fıkıh usûlünün delil ve istinbat metotları teorisi ile fıkıhın genel kuralları çerçevesinde yapılmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu (Türkiye), Mecmeu'l-Fıkhi'l-İslâmî (İslam İşbirliği Teşkilatı), el-Mecmeu'l-Fıkhiyyü'l-İslâmî (Râbita), Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye (Ezher), Dâru'l-İftâ'l-Mısrıyye (Mısır), Mecmeu'l-Fıkhi'l-Hindî (Hindistan), el-Meclisü'l-Ûrubî li'l-İftâ ve'l-Buhûs (İrlanda), Hey'etu Kibârî'l-Ulemâ ve buna bağlı olan el-Lecnetü'd-Dâime li'l-Buhûs ve'l-Fetva (Suudi Arabistan) başta gelmek üzere çağdaş fetva kurulları bu yolu takip etmektedirler.

Yeni meselelerin (nevâzil/vâkıât) hükmünü tespit ederken izlenen bu iki yoldan konumuzla ilgisi olan ikincisini yani *istinbatu/inşâi ictihadı*, ülkemizin resmî düzeyde en üst fetva mercii olan Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu'nun bazı fetvaları ile somut hale getirmemiz faydalı olacaktır:

52 Düzenli, *Ebussuûd Efendi ve Fetvâları*, s. 388.

53 Hâdimî, "Risâle alâ hazriyyeti'd-duhân", s. 234-5. *el-Berikatü'l-Mahmûdiyye* isimli eserinde ise önce ilk cildinde sigaranın tahrîmen mekruh olduğunu ve devlet tarafından yasaklanabileceğini yazmış ardından dördüncü ciltte haram olduğu görüşüne meylettği izlenimini veren bir üslup benimsemiştir. Bunu yaparken de delil, genel kural ve istinbat metotlarını harmanlayan usûlî bir yorumlama tarzı sergilemiştir (I, 96): وَأَمَّا الدُّخَانُ، وَإِنْ كَانَ الْأَصْحَى أَنَّهُ لَيْسَ بِحَرَامٍ؛ لَكِنَّ لَعَلَّ الْأَصْحَى أَنَّهُ لَا شُبُهَةَ فِي كَرَاهِيَتِهِ لِكثْرَةِ اخْتِلَافِ وَفَتْوَى مِنَ الَّذِينَ يُوثِقُ بَعْلَمِيهِمْ وَعَمَلِيهِمْ، وَالسُّلْطَانَ إِذَا نَهَى عَنِ أَمْرِ مَبْنِيَةٍ لِمَصْلَحَةِ عَامَّةٍ يَجِبُ ثُمَّ نَقُولُ أَيْضًا إِنَّهُ لَا أَقْلَ مِنْ إِيْرَاتٍ شُبُهَةِ بِهَذِهِ الْاِخْتِلَافَاتِ: IV, 93-94: .تَبَعِيَّتُهُ فَضْلًا عَمَّا فِيهِ أَقْوَالُ الْعُلَمَاءِ الَّذِينَ كَانَ أَدْنَى ذَرَجَةِ جَلَاظِمِهِمْ إِيْرَاتِ الشُّبُهَةِ وَالْحُرْمَاتِ تَثْبُتُ بِالشُّبُهَةِ وَفِي الْمَخْدِيثِ «مَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَةِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ» وَأَيْضًا يُرْجَحُ الْحَظْرُ عَلَى الْإِبَاحَةِ وَيَقْدَمُ قَوْلُ الْعَالِمِ وَالْمُتَوَرِّعِ وَالْأَعْلَمِ عِنْدَ تَعَارُضِ أَقْوَالِهِمْ، وَالْإِنْصَافُ أَنَّ ذَلِكَ فِي جَانِبِ الْحَظْرَةِ وَأَيْضًا قَالُوا الْإِضْرَارُ عَلَى الْمَبْنِيَةِ صَغِيرَةٌ فَلَوْ سَلِمَ إِيْرَاتُهُ فِي الْأَصْلِ فَلَا شَكَّ فِي إِضْرَارِ مُنْتَبِيهِ وَالْأَصْحَى أَنَّ فِي أَصْلِ الْمَبْنِيَةِ حَسَابًا وَأَيْضًا لَا شَكَّ أَنَّهُ فِي الْمَسْقَةِ أَشْبَحَ وَأَشْهَرُ فَاسْتَعْمَلَ غَيْرَهُمْ تَشْبِيْهُ بِهِمْ وَأَيْضًا الْإِخْتِيَاطُ فِي الْإِتْقَانِ.

**\* Dijital kripto paralar:**

Kullanıcılar arasında değişim ya da kıymet ölçüsü olarak genel kabul gören, kaynağı itibariyle kullanıcılara güven veren her türlü paranın kullanımı caizdir.

Bu noktada önemli olan husus, para olarak bilinen değişim aracının kendi özünde yani üretim şeklinde, sürüm aşamalarında ve muhataplık niteliğinde büyük belirsizlik (ğarar) içerip içermemesi, bir aldatma (tağrîr) aracı olarak kullanılıp kullanılmaması ve belli bir kesimin haksız ve sebepsiz zenginleşmesine vesile olup olmamasıdır.

Son yıllarda ortaya çıkan ve birçok çeşidi bulunan, dijital-kripto paralardan her birinin kullanmanın hükmünü yukarıdaki genel ilkeler doğrultusunda değerlendirmek gerekir.

Buna göre kendi özünde ciddi belirsizlikler taşıyan, aldanma ve aldatma riski ileri düzeyde olan, dolayısıyla herhangi bir güvencesi bulunmayan ve kamuoyunda saadet zinciri olarak bilinen uygulamalar gibi belirli kesimlerin haksız ve sebepsiz zenginleşmesine yol açan dijital kripto paraların kullanımı caiz değildir.<sup>54</sup>

**\* Sigortanın meşruiyeti:**

Akitlerde asıl olan câiz olmaktır; İslâm'ın öngördüğü temel prensiplere aykırı bir husus içermeyen ve akdin dinen aranan bütün unsur ve şartlarını taşıyan her akit sahihtir. Bu itibarla, Asr-ı saadette ve müctehit imamlar döneminde bilinmeyen ve yakın zamanda ortaya çıkan sigorta da, söz konusu unsur ve şartları taşıması halinde câizdir.

Bu bağlamda sigortanın câiz olmadığını ileri süren bilginlerin gerekçeleri değerlendirilmiş ve bu gerekçeler sigortanın câiz olmadığını ortaya koyacak nitelikte görülmemiştir.

Diğer taraftan ticarî sigortaların, sadece hedefinin kazanç olduğu gerekçesiyle reddedilmesi de doğru değildir. Bu gerekçeyle câiz olmadığını söyleyen fıkıhçıların hemen tamamı, sosyal sigortaları ve karşılıklı sigortaları, hedefi yardımlaşmadır diye câiz görmektedirler. Oysa öz itibariyle sosyal sigorta kurumları ile özel sigortalar arasında, hüküm değişikliğine götürecek temel bir fark yoktur. Sosyal sigortalarla özel sigortalar arasındaki farklar; sosyal sigortaların kanunla kurulmuş kurumlar tarafından yapılıyor olması, zorunlu olması, sigortalı olabilmek için kişilerin belli bir statüde olmaları, ödenecek prim ve bu sigorta ile sağlanacak menfaatlerin her sigortalının özel durumuna göre düzenleniyor ve sosyal sigortaların öngördüğü risklerin daha ziyade sosyal sınıfları tehdit ediyor olmasıdır.

Sigorta, meydana gelen zararın yalnızca riske maruz kalanın üzerinde kalması yerine, sigortalıların ödedikleri primlerden ödenen tazminat yoluyla bütün sigortalılara dağıtılmasını ve böylece felaket ve kazaların zararının hafifletilmesini gaye edinmiş karşılıklı taahhüt ve yardımlaşmaya dayanan bir sistemdir. İslâm'ın, sosyal ve iktisadî hayata dair bütün düzenlemelerinin hedefi, hak ve görevlerde, mutlak manada karşılıklı yardımlaşma ve kefâlet esasına dayanan bir toplum meydana getirmektir. Buna göre sigorta İslâm dinindeki bu yüce hedefe aykırı değildir.

Başta ticaret olmak üzere pek çok ilişkinin globalleştiği günümüz dünyasında ticarî sigortanın bulunmaması başlı başına bir risk teşkil eder ve müslümanların ekonomik açıdan mağlubiyetini sonuç verir.

Yukarıda zikredilen açıklamalar ışığında;

54 <https://kurul.diyinet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/38212/dijital-kripto-paralarin-kullaniminin-dini-hukmu-nedir-> (erişim tarihi: 13.03.2019).



- a) Genel olarak, sosyal sigortalar, karşılıklı sigortalar ve ticarî sigortaların câiz olduğuna,
- b) Kâr payı esasına dayalı çalışan birikimli hayat sigortası ile bireysel emeklilik tasarruf ve yatırım sisteminin ise, yatırılan primlerin, dinen helâl olan alanlarda değerlendirilmesi durumunda câiz olduğuna,
- c) Konusu din tarafından yasaklanmış olan sigortanın câiz olmadığına, karar verildi.<sup>55</sup>

**\* Böcek menşeli “karmin”in gıdalarda renklendirici olarak kullanımı:**

“Karmin: *Dactylopius coccus* isimli böcekten elde edilen bir tür renk pigmentidir. Pigment, böceğin yumurtalarından ve vücudundan elde edilir. Pigmentin ismi karmin olup, asıl renk ise karminek asittir.

Karmin, tekstil boya maddesi olmasının yanı sıra, gıdalarda da yaygın olarak kullanılmaktadır. Ayrıca sakız, hap ve öksürük pastili olarak da üretilmektedir.

Yüce Allah temiz ve sağlıklı olan şeyleri (tayyibâtı) helal, pis/iğrenç ve zararlı olan şeyleri (habâisi) haram kılmıştır. (Arâf 7/157). Müctehid âlimler haşerat cinsi böceklerin tüketilmesinin hükmü konusunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîlerin de içinde bulunduğu cumhur ulema, haşerat cinsi böcekleri ve sürüngenleri habâis kapsamında görüp haram olduğu sonucuna varmışlardır. Naslarda helal olduğu açıkça belirtildiği için çekirge bu hükmün dışındadır. Ancak Mâlikî âlimlerinin büyük çoğunluğu naslarda açıkça yasaklanmayan haşerat cinsi böceklerin ve sürüngenlerin teziye (besmele ve niyet ile itlaf etme) şartıyla helal olduğunu söylemişlerdir. Çünkü “Eşyada asl olan ibâhadır” ve naslarda geçen habâis kavramı (sağlık açısından zararlı olması dışında) ve iğrençlik hali toplumlara örfüne/damak zevklerine göre değişkenlik arz etmektedir. Hanbelî âlimlerinden bir kısmı da akıcı kanı olmayan hayvanların helal olduğunu belirtmişlerdir.<sup>56</sup>

Sonuç olarak böceklerdeki renkli sıvıların kan olmaması, söz konusu pigmentin renklendirici olarak üretilirken bir takım kimyasal işlemlerden geçmesi ve bu renklendiricinin birçok mamûde bulunması (umûmî belva) sebebiyle sağlığa zararlı olmadığı sürece söz konusu renklendiricinin haram olduğu söylenemez. Ancak şüpheli şeylerden kaçınmak emredildiği için üreticiler, bu renklendiricinin alternatifi varsa ona yönlendirilmelidir.<sup>57</sup>

**\* Astım hastalarının kullandığı sprey ve astım ilacının orucu bozup bozmaması:**

Nefes açıcı sprey kullanmak zorunda kalan astım hastası oruç tutmayabilir. Daha sonra iyileşince tutamadığı günleri kaza eder. İyileşme ümidi kalmamışsa, o takdirde tutamadığı günler sayısınca fidye verir. Bir fidye, Ramazanda bir kişi için verilen bir fitre

55 Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 04.07.2005 tarihinde aldığı sigorta konulu kararın sonuç kısmıdır. Uzun gerekçesinin içinde *tahric ictihadı* sayılabilecek bazı atıflar olmakla birlikte *Sigorta Kararı* son tahlilde, istinbat/inşâi ictihad örneği konumundadır. Tamamı için bk. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/3656/sigorta> (erişim tarihi: 13.03.2019).

56 Fetvada diğer mezheplerin görüşlerine yer verilmesi ve sonuçta Mâlikî ictihadına yakın bir sonuca ulaşılmış olması bu fetvanın, istinbata değil de mevcut görüşlerden birini tercihe dayandığı algısına yol açmamalıdır. Zira sonuçtaki gerekçeler (renkli sıvıların kan olmaması, söz konusu pigmentin renklendirici olarak üretilirken bir takım kimyasal işlemlerden geçmesi yani istihâleye uğraması, bu renklendiricinin birçok üründe bulunması sebebiyle umum-ı belvânın gerçekleşmesi ve sağlığa zararlı olmaması) Mâlikî mezhebinde dile getirilmez. Bunlar ilgili alan uzmanlarıyla yapılan müşterek çalışmalarda elde edilen teknik bilgilerdir ve Kurul bu bilgileri, giriş cümlelerinde atf yaptığı 7/Arâf: 157. âyetle birlikte yorumlayarak özgün bir ictihadda bulunmuştur.

57 18.08.2017 tarih ve 20216 numaralı Kurul Fetvası.

miktardır. Ancak, nefes darlığı dışında oruç tutmaya engel başka sağlık problemi bulunmayan astım hastaları, soluk almayı rahatlatarak özel spreyi ağızlarına püskürterek oruç tutabilirler. Ağıza püskürtülen bu ilaçlar orucu bozamaz. Çünkü bu spreyden bir kullanimda 1/20 ml. gibi çok az bir miktar ağıza sıkılmaktadır. Bunun da önemli bir kısmı ağız ve nefes boruları cidarları tarafından emilip yok olmaktadır. Bundan geriye kalan miktarın tükürükle mideye ulaştığı konusunda ise, kesin bir bilgi yoktur. Abdest alırken ağızda kalan su ile kıyaslandığında, bu miktarın çok az olduğu görülmektedir. Oruçlunun, abdest alırken ağızına aldığı sudan kalan miktarın mideye ulaşması hâlinde orucun bozulmayacağı konusunda hadis-i şerifler vardır (Dârimi, *es-Sünen*, Savm, 16). Bu konuda icma da oluşmuştur. Ayrıca, misvaktan bazı kırıntıların ve kimyevî maddelerin mideye ulaşması kaçınılmazdır. Hâl böyle iken Hz. Peygamber'in (s.a.s.) oruçlu olarak misvak kullandığı, sahih hadis kaynaklarında yer almaktadır (Buhârî, *Savm*, 27; Tirmizî, *Savm*, 29). Diğer taraftan, “*kesin olarak bilinen, şüphe ile bozulmaz.*” kaidesi gereğince, mideye bir şeyin ulaşip ulaşmadığı konusundaki şüphe ile de oruç bozulmaz. Bu itibarla astımlı hastaların, rahat nefes almalarını sağlamak amacıyla ağıza püskürtülen oksijenli ilaç, orucu bozamaz.<sup>58</sup>

#### \* *Taşıyıcı annelik:*

Kadının yumurtası ile erkeğin spermelerinin laboratuvar ortamında döllendirilmesi ile elde edilen zigotun, başka bir kadının rahmine yerleştirilmesi, rahim sahibi kadının doğum yapmasından sonra bebeği, sperm ve yumurta sahibi eşlere teslim etmesi suretinde cereyan eden taşıyıcı annelik uygulaması, dinin mahremiyet, evlilik, neslin korunması, şahsiyetin korunması, kişilerin ruh ve beden sağlığının korunması ve insanın saygınlığı ile ilgili bir takım ilkeleri ihlal etmesi sebebi ile caiz değildir.

Haram olmasına rağmen bu yöntemle dünyaya getirilen çocuğun nesebi ve velayeti, sperm ve yumurta sahibi olan evli erkek ve kadına ait olur. Öte yandan çocuk, onu rahminde taşıyıp doğuran kadına da annelik şüphesi sebebiyle mahrem olur.

Kur'an-ı Kerim ve Sünnette taşıyıcı annelik ile ilgili doğrudan ve sarih bir hüküm bulunmamaktadır. Ancak bu iki kaynağa dayalı şu genel ilke ve hükümler uygulamanın caiz olmadığını göstermektedir.<sup>59</sup>

58 Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 22. 09. 2005 tarihli kararından naklen bk. <https://kurul.diyinet.gov.tr/Cevap-Ara/510/astim-hastalarinin-kullandigi-sprey-ve-astim-ilaci-orucu-bozar-mi-> (erişim tarihi: 03.08.2019).

59 11.09.2014 tarih ve 27 numaralı Kurul Kararı. Kararın uzun ve ayrıntılı gerekçesinde ırzı koruma genel ilkesi, nikâhsız beraberliklerin haram olup soyu sürdürmenin yegâne meşru yolunun evlilik bağı oluşu, “rahimlerde/cinsellikte esas olan haramlıktır” ilkesi, hayatî bir zaruret bulunmadığı halde iki ayrı kadının “mahremiyeti” ve “avret”inin ihlalinin söz konusu olması, hem iki kadın hem de doğan çocuğun birçok açıdan rûhî travmaya maruz kalacağı ihtimalinin galip olması, oysa “zarar vermek yoktur”; “def-i mefâsid celb-i menâfiden evlâdır”; “zarar mümkün olduğunca giderilir”, “zarar-ı âmîni def için zarar-ı hâs ihtiyar olunur”; “zarar-ı eşed zarar-ı ehaf ile izâle olunur” gibi genel kuralların böyle travmalar yaşatmaya kimsenin hakkı olmadığını ortaya koymuş olması, bu uygulamanın, velâyetten hadâneye, evlilik yasağından mirasa birçok hukukî sorun doğurup hukukî istikrarı bozacağı, Kur'an'ın vurguladığı insan saygınlığının kişisel tatmin gerekçesiyle zedelenemeyeceği gerçeği ve aynı gerekçelerle tıbbî uygulamaların malzemesi ve konusu yapılamayacağı hükmü, söz konusu ictihadın dayanakları olarak sıralanmıştır.

## Sonuç

Sonuç itibarıyla fıkıh usûlü, fıkıhın doğumu esnasında bizzat var olan ve esasen onun bir şer'î-hukukî sistem haline gelmesini sağlayan kaynak ve yöntem ilmidir. Hatta tarih içindeki işlevine bakılırsa fıkıh usûlü, İslâmî ilimlerin tümü için geçerli genel bir metodolojidir. Bu özelliğiyle o, sadece hukuk kurallarının ve mezheplerin oluşum süreçlerini metodolojik açıdan izah eden, olup biteni kayda geçiren ve bu sebeple de yüzü geçmişe dönük olup işlevini tamamlamış bir ilim değildir. Aksine, hayat devam ettiği sürece meyvelerini verecek yani hayatla fikhî buluşturacak ve üstelik gelişime de açık olan capcanlı ve işlevsel bir kaynak ve yöntem bilimidir. Tabiatıyla o bu işlevini, giriş cümlelerinde de belirttiğim üzere, ilkesel olarak bir fıkıh mezhebinin/furû sistematığının disiplin ve tutarlılığı içinde gerçekleştirecektir.

Diğer taraftan fıkıh usûlü, İslâm'ın amelî hükümlerini yani ibadet ve hukuk alanını kamu otoritesinin/siyasetin keyfî müdahalesinden korumak gibi bir işleve de sahiptir. İşbu işlev, toplumsal hayatın ve buna bağlı olarak da devlet ve siyasetin var olacağı her an ve mekânda, fıkıh usûlünün de faal olarak mevcudiyetini gerektirecektir.

Sadece fıkıhın değil diğer İslâmî ilimlerin de hayatı okuyup gelişme kaydetmesinden ve meşruiyeti müsellemler kurallar dizgesi içinde canlılığını sürdürüp yenilenmesinden bahsedilecekse esasen böyle bir beklenti varsa bu, ancak fıkıh usûlüyle başarılabilir bir hadisedir.

## Kaynaklar

- Abdülaziz el-Buhârî, Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*, I-IV. yy.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Âlim b. Alâ, Ferîdüddin el-Enderpetî. *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye* (nşr. K. Seccâd Hüseyin). I-V, Haydarâbâd: Meclis Dâirati'l-Meârifî'l-Osmâniyye, ts.
- el-Âmidî, Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (nşr. Abdürrezzâk el-Afîfî). I-IV, Riyad: Dâru's-Sumey'î, 2003.
- Ateş, Ali Osman. "Ebû Ubeyd el-Kâdî." *DİA*. X, 249.
- Aybakan, Bilal. *İmam Şafîi ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Aynî, Mehmed Fıkhî Efendi. *Risâle fî edebi'l-müftî* (nşr. Osman Şahin). Samsun 2009.
- Bâ Hüseyin, Ya'kûb b. Abdülvehhâb. *et-Tahrîc inde'l-fukaha ve'l-usûliyyîn*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1994.
- Başoğlu, Tuncay. "Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi." *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (ed. Ömer Türker – Osman Demir). İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 243-263.
- Bulut, Abdurrahman. *Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin Muhtasar'ındaki Tercihleri* (yüksek lisans tezi, 2014). Marmara Üniversitesi SBE.
- Calder, Norman. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Canbulat, Mehmet. *İslâm Hukukunda İctihad Kapısının Kapanmışlığı Meselesi* (doktora tezi, 2001). Selçuk Üniversitesi SBE.
- el-Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl* (nşr. Uceyl Câsim Neşemî). I-IV, Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf, 1985-1989.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddin Abdülmelik b. Abdullah. *el-Burhân fî usûli'l-fıkh* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb). I-II, Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1400.
- , *el-Varakât (Mütün usûliyye mühimme içinde)*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1993.
- Çolak, Yaşar. *Batı'da İslam Tarihinin Erken Dönemine İlişkin Farklı Metodolojik Yaklaşımlar: John Wansbrough, Michael Cook-Patricia Crone ve Lawrence I. Conrad Örneği* (doktora tezi, 2007). Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE.
- ed-Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer. *Takvimü'l-edille fî usûli'l-fıkh* (nşr. Halil Meys). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Düzenli, Pehlül. *Şeyhulislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2012.
- Ebussuûd Efendi, Muhammed b. Yavsî. *Ma'rûzât* (haz. Pehlül Düzenli). İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- el-Ensârî, Bahru'l-ulûm Abdülâlî Muhammed b. Nizameddin. *Fevâtihu'r-rahamût fî şerhi Müsellemi's-sübût*. I-II, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- el-Gaznevî, Cemaleddin Ahmed b. Muhammed b. Mahmûd, *el-Hâvi'l-kudsî*. I-II, Dımaşk-Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2011.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ fî ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Güldü, Şule. *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hüsun-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü* (doktora tezi, 2019), Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE.
- el-Hâdimî, Ebû Saîd Mehmed b. Mustafa. "Risâle alâ hazriyyeti'd-duhân." *Mecmûatü'r-resâil*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1302, s. 233-5.
- , *el-Berikatü'l-Mahmûdiyye fî şerhi't-Tarikati'l-Muhammediyye*. I-IV. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1348.

- Hallaq, Wael B.. "Was the Gate of Ijtihad Closed?." *International Journal of Middle East Studies*, XVI (1984), s. 3-41; Türkçe çevirisi için bk. "İçtihat Kapısı Kapandı mı?" (trc. Kamil Yelek – Enes Eryılmaz). *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 2017, sy. s. 457-503.
- Hatib, Abdülkerim. *Seddü bâbi'l-ictihâd ve mâ terattebe aleyh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz. "Şerhu'l-Manzûmeti'l-müsemmât bi-ukûdi resmî'l-müftî", *Mecmûatü'r-Resâli*. I-II, İstanbul: ???, 1320, I, 10-52.
- İbn Emîr Hâc, Şemseddin Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. I-III. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983 (Bulâk 1316 baskısından offset).
- İbn Hacer, el-Askalânî Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *Raf'u'l-ısr an kudât Mısır*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1998.
- Tevâli't-te'sis li-meâlî Muhammed b. İdrîs* (nşr. Ebü'l-Fida Abdullah el-Kâdî). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- İbn Kemal Paşa, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. *Risâle fi duhûli veledi'l-bint fi'l-mevkûf alâ evlâdi'l-evlâd*. Manisa İl Halk Ktp., nr. 2929/1.
- İltaş, Davut. "Tahâvî." *DİA*. XXXIX, 388-9.
- el-İsnevî, Cemaleddin Abdürrahîm b. el-Hasan. *et-Temhîd fi tahrîci'l-furû ale'l-usûl* (nşr. Muhammed Hasan Hitû). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Karaman, Hayreddin. *İslam Hukukunda İctihad*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1975.
- Kaya, Eyyüp Said. *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlal* (doktora tezi, 2001). Marmara Üniversitesi SBE.
- el-Kerhî, Ebü'l-Hasan Ubeydullah b. el-Hüseyn b. Dellâl. *Risâle fi'l-usûl*. Debûsî'nin *Te'sîsü'n-nazar*'ının sonunda, İstanbul: Eda Neşriyat, 1990.
- Koç, Hüseyin. "Retrospektif Düşünceler ya da Revizyonist Oryantalistler." <http://fikircografyasi.com/makale/retrospektif-dusunceler-ya-da-revizyonist-oryantalistler> (erişim tarihi: 25.11.2019).
- Koşum, Adnan. "İmam Şâfiî'nin er-Risâle'sini Yazdığı Ortam ve er-Risâle'ye Etki ve Yansımaları." *Diyanet İlmî Dergi*. 2014, L, sy. 2, s. 23-42.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Okur, Kâşif Hamdi. *Osmanlılarda Fıkıh Usûlü Çalışmaları Hâdimî Örneği*. İstanbul: Mizan Yayınevi, ts.
- Özen, Şükrü. "İsâ b. Ebân." *DİA*. XXII, 480-1.
- Pirizâde, İbrahim b. Hüseyin. *Umdetü zevi'l-besâir li-halli mübhemâti'l-Eşbâh ve'n-nezâir*. Süleymaniye Ktp., Râgıp Paşa, nr. 508.
- er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fıkh* (nşr. Tâhâ Câbir Alvânî). I-VI, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Sadrüşşerîa es-Sânî, Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcüşşerîa Ömer. *et-Tavdîh fi halli ğavâmizi't-Tenkîh (et-Telvîh şerhu't-Tavdîh* ile birlikte), I-II. Mısır: Mektebe Sabîh, ts.
- es-Saymerî, Ebü Abdullah Hüseyin b. Ali b. Muhammed. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- es-Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü'n-Nevâzil*. Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2414.
- es-Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir b. Muhammed. *er-Red alâ men ahlêde ile'l-arz ve cehile enne'l-ictihâde fi külli aşrin farz* (nşr. Halil Meys). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle* (nşr. Ahmed Muhammed Şakir). Kahire: Dâru't-Türâs, 1979.

- el-Üm* (nşr. Mahmud Matraci). I-IX, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- et-Teftâzânî, Sa'deddin Mes'ûd b. Fahreddin Ömer. *et-Telviḥ şerhu't-Tavdiḥ*. I-II, Mısır: Mektebe Sabih, ts.
- et-Tûfi, Necmeddin Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerim. *Şerhu Muhtasari'r-Ravda* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki). I-III, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Yaman, Ahmet. *Fetva Usûlü ve Âdâbı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- . "Sahâbenin Fıkhî Mezheplere Kaynaklığı." *Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2014, sy. 38, s. 11-43.
- . (Halit Çalış ile birlikte), *İslam Hukuku*. Ankara: Bilay Yayınları, 2018.
- ez-Zencânî, Şihâbeddin Mahmud b. Ahmed b. Mahmud. *Tahrîcü'l- furû ale'l-usûl* (nşr. Muhammed Edib Salih). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle,1987.
- <https://kurul.diyaret.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/3656/sigorta> (erişim tarihi: 13.03.2019).
- <https://kurul.diyaret.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/38212/dijital-kripto-paralarin-kullaniminin-dini-hukmu-nedir> (erişim tarihi: 13.03.2019).
- <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/510/astim-hastalarinin-kullandigi-sprey-ve-astim-ilaci-orucu-bozar-mi> (erişim tarihi: 13.03.2019).