



KUR'AN OKUMALARINDA FIKİHÇİ PERSPEKTİF

-The Jurisprudence Perspective in Interpretation Of Quran-

Yrd. Doç.Dr.Giyasettin ARSLAN

Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi
Email: giyasettinarslan@hotmail.com

Özet: Kur'an okumaları içerisinde fikhî okumalar, önemli bir yere sahiptir. Erken dönemlerde oldukça otantik olan bu okuma, taklit döneminde, özelliğini yitirmiş ve hukukî formların ve mezhebî doktrinlerin etkisinde kalmıştır. Bu makale, Kur'an yorumculuğunda sübjektif ve disipliner bakış açısı yerine, objektif ve nesnel okumaya dikkat çekmek amacıyla yazılmıştır. Ayrıca önce Kur'an'ı sonra fıkıh kitaplarını okumayı önermektedir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, fıkıhçı bakış, hermenötik, tefsir.

Abstract: The jurisprudential (legalistic) reading (fiqh), is one of the most important readings through the reading of the Quran. Although this reading was a correct way at the early period, later it turned into excessive interpretation remaining under the effect of the formalistic and (in the period of imitation) sect doctrines.

There is extremely need in the knowledge of the interpretation which intensifies to understand the Quran with objective interpretation against the subjective interpretation in the various branches. On the other hand this article, propose to read the Quran before jurisprudential books.

Key Words: Jurisprudence, jurisprudential (legalistic) reading, hermeneutic, exegesis.

GİRİŞ

Felsefede ontolojik ve *epistemolojik* olarak bütünlükçü veya parçacı yaklaşımlar, hep birer yöntem olarak var olagelmış ve farklı düşünce, ideal ve metotların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Şüphesiz felsefe, nesnelere, olguların gerçekliğine ulaşma, onları bütünsel gerçeklikleriyle anlama, algılama ve yorumlayabilme faaliyetidir. Bu anlamda dinsel metinleri doğru anlama ve yorumlayabilme faaliyetleri de epistemolojik açıdan birer yorum bilgisidir. Dolayısıyla felsefedeki epistemolojik temel sorunlar hermenötikte de karşımıza çıkabilmektedir.

Parçacı yaklaşım, genelde bütün disiplinlerde görülebilen bir okuma şeklidir. Esasen bu durum, onların kendi sübjektivitelerinden kaynaklanmaktadır. Branşların temel felsefî zemininde var olan indirgemeci yaklaşım, sadece beşerî bilimlere ve yorum bilimine has bir keyfiyet de değildir. Atomcu okuma, tıp, matematik, kimya, geometri ve fizik gibi doğal bilimlerde de bazen farklı anlama ve yorumlamalara neden olabilmektedir.

Tabiata, bilgiye ve nesneye parçacı yaklaşan felsefî idealler kadar, Kur'an'a da aynı düşünce ile eğilen disiplinler ve fikrî akımlar olmuştur. Kelamî, tasavvufî, tarihsel, mezhebî ve fikhî okumalar bunlardan bazılarıdır. Bu makalede söz konusu yaklaşımlardan fikhî okumaların mahiyeti, tarihî seyri, zaman içerisinde aldığı tavır ve gelişmeleri ele alacak, konuyla ilgili eski ve yeni görüşlerden alıntılar yapacak ve onları değerlendirerek bir sonuca gitmeye çalışacağız.

Ülkemizde Kur'an yorumculuğu ile ilgili olarak kelamî, tasavvufî ve rasyonalist tefsir eğilimleri hakkında daha fazla yazılıp çizilmesine rağmen tefsirde fikhî perspektif ile ilgili olarak yapılan sorgulayıcı yorumlar, eleştiriler ve değerlendirmeler oldukça azdır. Bu husus, fikhî yorum yöntemlerinin sorgulanması açısından kanaatimizce bir eksiklik oluşturmaktadır. Bu yüzden, Kur'an okumaları içinde oldukça önemli bir yer tutan fikhî okumaların mahiyeti, hakikati, erken dönem (Sahabe, Tâbiin devri) ve sonrasında (İçtihat ve Taklit dönemi) otantik ve bütünlükçü tefsirin neresinde durduğunu ve nasıl kendine özgü bir anlama ve yorumsama yöntemine dönüştüğünü incelemeye gayret edeceğiz.

Bilindiği gibi, İslamî disiplinlerin çoğunda bir öznellik ve kendine özgülük bulunmaktadır. Bu öznellik ve farklı yorum anlayışları bizatihi tefsir ekolleri arasında da doktrin haline gelmiştir. Bu anlamda müfessirlerin kişiliği ve dünya görüşü de okumaları öznel kılmaktadır. Bu durumun doğallığı bazı araştırmacılar tarafından şu şekilde ifade edilmeye çalışılmıştır:

“Bir tefsir okuyanın zihninde, o müfessirin kişiliğinin resmi canlanır ve ana hatlarıyla ahlakı ve gidişatı bilinebilir. Müfessirin kültürel yapısı, fikhî veya kelamî meşrebi tefsirine çok açık yansır. Tefsir, aynı zamanda yazıldığı çağın ilim, fen ve kültür seviyesini yansıtan bir belgedir. İşte bunlar tefsirin rengini belli eden amillerdir. Aşırı partizan birinin tefsiri ile sırf ilmî kaygılarla yazılan tefsir bir değildir; onları ayırt etmek son derece kolaydır. Nitekim bir fakihin tefsiri de, bir muhaddisin, dalcinin, felsefecinin ve kelamcının tefsirinden farklıdır.”¹

Rengi ne olursa olsun fikhî, tefsirle ilgisi bulunan bir alandır. Çünkü fikhî “en iyi şekilde anlama” demektir. Bu boyutuyla, o her şeyden önce, yorum bilimin (hermenötik) birinci aşamasını oluşturur. Çünkü hermenötikte önce anlama sonra yorumlama gelir; yani, esas olan özelde kutsal metinleri, genelde ise her tür edebî, tarihî ve hukukî metinlerin anlamını, yazarlarının niyet ve maksadını anlayabilmektir. Sonra da onların izahını ve yorumunu yapabilmektir.

Bu durum, günümüz hukukçuları tarafından da teyid edilmektedir. Nitekim “Bir kanun hükmünün anlamının tam olarak tespitine o hükmün yo-

¹ Al-Cafer, Müslim, *Eseru't-Tatavvuri'l-Fikri fi't-Tefsir fi'l-Asri'l-Abbasi*, Beyrut, 1984, 397.

rumlanması denir.”² Anlam tespiti, anlamayı beraberinde getirir. Anlama işi ise bizatihi tefsirin özünü oluşturur. Buna göre hukukta önce anlamın tespiti öne çıkmaktadır. Dolayısıyla fıkıh/hukuk ancak anlamın tespitinden sonra oluşur. Bu yönüyle de fıkıh, tefsir demektir.

Yaygın anlamıyla tefsir, bir yazılı metni veya bir sözü yorumlama yani onu muhataplar için de anlaşılır hale getirme, diğer bir ifadeyle o metni veya sözü asıl anlam ve mesajını başka bir zaman ve mekânda yeniden inşa etme faaliyeti ise; böyle bir çabada yorumu yapılan metnin son derece iyi anlaşılması gerekir. Bu anlamda müfessir, aynı zamanda iyi bir anlayıcı yani iyi bir fakih olmalıdır. Gerçek anlamda mana ve maksadı kavranılamayan/idrak edilmeyen bir eserin, metnin veya sözün doğru olarak yorumlanması mümkün değildir. Çünkü anlaşılmayan bir şeyin izahını yapmak oldukça güçtür.

Söz gelimi bir matematik problemini doğru çözen bir öğrencinin, onu yorumlamada da güçlük çekmeyeceği gayet tabiidir. Problemin çözümünü yapabilmek yani onu anlamak fıkıh, onu izah etme ve anlatabilme işine de yorum denirse –ki rahatlıkla denebilir- bu durumda, söz konusu iki kavramın, aynı hermenötik anlamsal döngünün temel unsurları oldukları görülür. Dolayısıyla fıkıh ile tefsirin, birbirleriyle son derece bağlantılı ve iç içe birer faaliyet oldukları söylenebilir. Her ne kadar fakih, sadece ahkâm ayetleriyle ilgileniyorsa da, doğal olarak, onun fikhında anlama ve yorumlama beraber ve bir arada bulunmaktadır.

Bu durumun tesbiti için her şeyden önce bu kavramın Kur’an ve hadis metinlerindeki anlam ve kullanımı ile ilk dönemlerdeki kullanımına bakmakta yarar vardır:

Erken dönemlerde ‘fıkıh’, sonradan anlamlandırıldığı şekliyle salt hukuk ilmi demek değildi. “Fıkıhın, hukuk olarak özelleşmesi daha sonradır. Ancak, hicri II. asır ve öncesinde fıkıh, daha çok anlama faaliyetinin ortak adıdır. Hz. Peygamberden kısa bir süre sonrasına kadar ilim, Kur’an ve hadis metinleri demek iken; çoğalan mesele ve problemler karşısında anlayış ve kavrayış manasına gelen ve bu problemlere çözüm bulma ilkesi olarak da tanımlanabilen insan aklı ve anlayışı, yani fıkıh tabiri kullanılmaya başlandı. İlim hem bir öğrenme işlemi olduğu, hem de objektif (nesnel) birbirine bağlı ve denetimli bir veriler bütününe işaret ettiği halde, fıkıh bu merhalede belli

² Dönmez, İbrahim Kafi, “İslam Hukukunda Müçtehidin Nasslar Karşısındaki Durumu İle Modern Hukuklarda Hakim Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese” *MÜİFD*, İstanbul, 1986, IV, 23-51; Geniş bilgi için bkz. Ali Himmet Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*; Ankara, 1948; Adnan Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, Ankara, 3. Baskı, 1992; Keyman, Selahattin, *Hukuka Giriş ve Metodoloji*, Ankara, 1981.

bir disiplinin ya da objektif sistemin adı olmayıp, sadece bir anlama ve sonuçlandırma faaliyetinin adıdır.”³

A-FIKHİN LÜGAT VE İSTILAH ANLAMİ

Fıkıh, (f-k-h) Arapça bir kelime olup, bir şeyin bilgisine sahip olmak⁴ bir şeyi bilmek, anlamak ve keskin bir kavrayışla kavramak,⁵ görünenden hareketle görünmeyenin bilgisine varmak,⁶ sözün maksadını anlamak, kendisine hüküm taalluk eden hafî bir manaya muttali olmak,⁷ bir şeyi ilel-ü hikmetiyle kavramak,⁸ hükümleri derinliğine anlamak (tefakkuh),⁹ mütekillimin kelimadan hareketle ne demek istediğini anlamak¹⁰ demektir.

Fıkıh kelimesi, Kur’an-ı Kerimde¹¹ ve hadislerde de ağırlıklı olarak ‘sözünü anlamak’ manasında kullanılmaktadır.¹² Fıkıh kelimesi ve türemişleri, Kur’an’da yirmi yerde geçmekte olup üç manada kullanıldıkları görülmektedir:1) Bilmek, ilim (Hud, 91), 2) Mutlaka anlamak (Kehf, 93), 3) Kavramak, idrak etmek, akletmek (Nisa, 78).¹³

İstilahta ise fıkıh, insanın amel cihetiyle lehine ve aleyhine olan şer’î hükümleri bir meleke halinde bilmesi demektir. Diğer bir tarife göre fıkıh, ameliyyata yani ibâdat, ukûbat ve muamelâta müteallik şer’î hükümleri mu-fassal delilleriyle bilmekten ibarettir.¹⁴ Fıkıh, tafsili delillerden çıkarılan amelî hükümleri bilmektir.¹⁵ Fıkıh, dinden olduğu zorunlu olarak bilinme-

³ Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay. İstanbul,1993, 142.

⁴ İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu’l Arab*, Daru Sadr, Beyrut, 1993, XIII, 522.

⁵ Firuzabadî, Mecduddin, *el-Kamûsu’l-Muhit*, Matbaatu’s-Saade, Mısır, trs., IV, 289.

⁶ İsfahanî, Râgıb *Mufredatu Elfazi’l-Kuran*,(thk. Safvan Adnan Davudi) Daru’l-Kalem, Dimaşk, 2002, 642.

⁷ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Istilahat-ı Fıkhiye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, trs., I, 13;

Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1998, 8.

⁸ Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, 1979, III, 1994.

⁹ İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Faslu’l-Makal*, çev., Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul, 1992, 67.

¹⁰ Cürcanî, Seyyid Şerif, *Kitabu’t-Tarifât*, İstanbul, trs., 168.

¹¹ 11/Hud, 91, 20/Taha, 28, 18/Kehf, 93, 4/Nisa, 78.

¹² Örneğin Nisa Suresi 78. ayeti “*fe ma li haulai’l kavmi la yekadune yefkahune hadisen*” =“Bu adamlara ne oluyor ki bir türlü sözü anlamıyorlar” şeklindedir. Geniş bilgi için bkz. Özafşar, age., 16-17.

¹³ Hallaf, Abdulvahhab, *İlmu Usuli’l-Fıkh*, çev., Hüseyin Atay, Ankara, 1973, 47.

¹⁴ Bilmen, I, 13-14.

¹⁵ Cürcanî, 168.

yen, fakat bizzat istidlâlle elde edilen amelî, şer'î hükümlerin bilinmesinden ibarettir.¹⁶

Fahredden Razi'nin (ö. 606) yaptığı bu son tarif, kanaatimizce fikhın - bir Kur'an okuma yöntemi olarak- sübjektivitesinin imkânını ortaya koyan tanımıdır. Bilindiği gibi fikhî istidlâl, bir akıl yürütme yöntemi olarak öznenin kişisel davranış ve zihinsel eğilimlerine göre oluşan bir çabadır.

Tefsir ilmi, bir taraftan sebab-i nüzul, nâsîh-mensuh, mücmel ve müphemî tayin eden nakli tefsir; diğer taraftan da sağlam bir usule binaen tefakkuh ile yapılan ve çoğu kez te'vil yöntemi kullanılarak fûru' meselelerin istinbat ve izahı¹⁷ olan tefsirdir ki, bu, fikh anlamına gelmektedir.

Fikhın bir tefsir boyutunun da olduğu inkâr edilemez; ancak onun mütekamil anlamda bir tefsir yöntemi olup olamayacağı hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Örneğin çağdaş düşünürlerden Muhammed Gazalî, fikhî tefsiri, tefsir çeşitlerinden sayar; ancak bu yöntemin mütekamil anlamda bir tefsir yöntemi olamayacağını iddia eder: O, "Bu çeşit tefsirin gayesi, sadece fikhî hüküm elde etmektir. Bundan dolayı konusu yalnızca ahkam ayetleri olmaktadır. Bu tür tefsirde bir eksiklik olduğu aşıkardır"¹⁸ diyerek sadece ahkam ayetleriyle ilgilendiği için fikhî okumayı peşinen mahkum etmektedir.

Bu durum, kanaatimizce taklit dönemi fikh anlayışı için geçerli olsa bile, ilk dönem fikhî için geçerli değildir. Çünkü erken dönem fikhî, sadece ahkam ayetlerine yönelik bir faaliyetin adı değildir. Bu husus, birçok yorumcu ve düşünür tarafından dile getirilmektedir. Örneğin Fazlurrahman'a (ö. 1988) göre, bu devirde fikh, rey ve şahsî görüş¹⁹ yani anlama ve yorum yapma faaliyeti demektir.

Hız. Peygamber devrinden itibaren fikh hareketi, Müslüman toplumun ekonomik, hukukî, siyasî vb. problemlerine çözüm üretmiş, çareler bulmuştur. Bu yüzden uzun yıllar bir donukluk ve durgunluk yaşasa da fikh faaliyetlerinden vazgeçilemez. Çünkü fikh, Müslüman toplumun her alandaki problem ve sıkıntılara çareler üretmeye çalışan temel bir disiplindir.

İlk dönemlerde akaid ve ahlâkiyatın da fikh kavramı içerisinde mütâlâ edildiğini ancak meselelerin çoğalması sonucu itikat ve ahlak konularının

¹⁶ Hallaf, 50.

¹⁷ Bedruddin ez-Zerkeşi, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, Daru'l-Marife, Beyrut, 1994, II, 312.

¹⁸ Gazalî, Muhammed, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*, çev., Emrullah İşler, Sor Yayıncılık, Ankara, 1993, 71. (Çağdaş düşünür Muhammed Gazalî'nin, İmam Gazalî ile karıştırılmaması için metin içinde mutlaka Muhammed Gazalî olarak geçecek, dipnotlarda da sadece Gazalî olarak belirtilecektir. İmam Gazalî ise metin içinde "İmam" sıfatıyla dipnotlarda ise "el-Gazalî" olarak zikredilecektir.)

¹⁹ Fazlurrahman, 142.

fıkhın dışına çıktığını²⁰ göz önünde bulundurduğumuz zaman fıkhın, en azından ilk dönemlerde genel olarak hukukî yorum demek olmadığı sonucuna gidebiliriz. Bu anlamda Ebu Hanife'nin, kelâmî yorumlarını haklı olarak '*fikh-ı ekber*' tamlamasıyla nitelendirmesi, fıkhi sahil anlamda kavrayabilmek noktasında oldukça önemlidir.

Bu keyfiyet, çağdaş usulcülerimiz tarafından da vurgulanmaktadır: "Fıkıh, müstakil bir disiplinin adıdır. Hz. Peygamber döneminde "fıkıh" tabiri, ister inanç, ister amel, ister ahlak alanı olsun bütün bunlara ilişkin Kitap ve Sünnet nasslarından anlaşılan her şeyi kapsardı."²¹ İlk dönemlerde "siyasî, içtimaî, hukukî ve diğer meseleler tartışıldığı zaman Kur'an'ın çoğunu ezbere bilenler, konu ile ilgili ayetleri okuyorlardı. Kur'an'ı doğru bir şekilde anlamının büyük bir önemi olduğu daha ilk dönemde idrak edildi."²² Bununla birlikte erken dönemlerde de fıkıhçı perspektifin ilk ve taze numunelerini görmek mümkündür.

Fıkıh, gerek Kur'an'da, gerekse hadislerde "sözü anlamak" manasına kullanıldığı halde, zamanla sadece ahkam ayetleri ve hadislerinin anlaşılmasında kullanılan bir tabir haline gelmiş; daha sonra ise salt hukuk anlamında kullanılmaya başlanmıştır.

Fazlurrahman, fukahayı hüküm istinbat ederken Kur'an'ın makasidini (genel ilke ve hedeflerini) göz önünde bulundurmamakla itham eder. Ona göre ayetlerin maksatları ya ayetlerden, ya ayetlerin dilsel bağlamlarından, ya da biliniyorsa nüzul sebeplerinden çıkarılabilir. Ayet, bazen zımnem bazen açıkça maksat, sebep ya da genel ilkeyi -adalet, şefkat, hakkaniyet, yardımlaşma, hoşgörü, fedakarlık vs.- verebilir. O halde, fukahanın "hüküm çıkarmak"ta gereken önemi vermedikleri "genel ilke" ayetlerinin yanında, Kur'an'ın bütün özel bildirimleri de "genel ilkeler" içerir. Kur'an'ın hukukî, ya da hukukî denilebilecek bildirimleri de bu şekilde gerçek anlamına kavuşur.²³

Konu ile ilgili olarak kelâmî zemini esas alan Fazlurrahman'a göre, "Kur'an'daki hukukî düzenlemeler, ebediyen geçerli "kanun koyma"ya değil, "ıslah etme"ye yöneliktir. Kur'an'ın cezaî bildirimleri de salt cezalandırıcı değil, yol göstericidir. Cezaî olsun olmasın, bütün yasal düzenlemeler, ardındaki ilkeler açısından anlaşılmalı ve yorumlanmalıdır. Bunun diğer bir

²⁰ Bilmen, I, 14.

²¹ Dasukî, Muhammed, *el-İmam Muhammed ve Eseruhu Fi'l-Fıkhi'l-İslami*, Katar, 1987, 21; Özafşar, 10; Vehbe Zuhayli, *Usulu'l-Fıkhi'l-İslami*, Daru'l-Fikr, Dımaşk, 1986, I, 15.

²² Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev., Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara, 1981, 81.

²³ Çiftçi, Adil, "Fazlurrahman'ın Dinamik Şeriat Anlayışı", *İslamiyat*, Ankara, 1998, I, S. 4, s., 182.

sebebi de, hemen hemen bütün hukukî düzenlemelerin altını çizecek şekilde “adil olun”, “hakkaniyetli davranın”, “ahireti düşünün”, “sorumluluk bilincine sahip olun” “dar görüşlülük ve bencillikten sakının” “fedakarlıkta bulunun”, “Allah affeder” ve “Allah insanlara çekemeyeceği şeyleri yüklemes” gibi ahlakî tavırları görmemizdir.”²⁴

Şüphesiz bunlar, kanun ve kanun metinlerinin arka planında yer alan hikmet ve hedefler cümlesindedir. Ancak takdir edilmelidir ki bu kanun ve metnin kendisine yaslandığı ve ancak onunla anlaşılabilen bir de lafzı vardır. Şayet maksad ve amaçlar esas alınır ve lafızlardan vazgeçilirse, bu takdirde de o metnin varlığının bir anlamı kalmaz. O zaman da metnin anlamlandırılması ve yorumlanmasında daha ciddi problemler ortaya çıkar.

Daha da önemlisi, şayet lafızların zahirine uyulmayacaksa, Kur’an’daki bazı “cezaî hüküm”lerin, neden çok açık ve net olarak ayrıca ayrıntılarıyla beraber anlatıldığı izahı zorlaşacaktır. Fazlurrahman’ın tezi- ne göre burada Allah’ın, cezanın nitelik ve niceliğinden bahsetmemesi gere- kirdi; sadece “hakkaniyetli bir ceza” verin demesi yeterli olurdu. Oysa Allah Teala, toplumsal hayatı huzur ve emniyet açısından tehdit eden suç ve boz- gunculuğun, ancak ciddi cezalarla önlenebileceğini bildiğinden Kur’an’da takdir edilen cezaların teşabühsüz, herhangi bir te’vile ve yoruma mahal bırakmadan, açık, net ve anlaşılır olmasını murad etmiştir.

Kur’an’da anlaşılması zor olan müteşabih ayetler, genel olarak metafizi- kten (gayb) bahseden ayetlerdir. Fakat Âdab, ahlak, öğüt, ahkam, ceza ve hukukla ilgili ayetler, tam tersine muhkem ve son derece açık ve anlaşılırdır. Selamlaşmayı, affetmeyi ana babaya iyilik yapmayı emreden ayetlerle, had- ler ve Nisa suresindeki miras ayetlerinde durum böyledir. Bu yüzden onların zahir anlamları diğer bir ifadeyle lafzî (literal) anlamlarında herhangi bir teşabüh, kapalılık ve anlaşılmazlık yoktur.

Fazlurrahman, fukahanın, ayetlerin ana gaye ve maksadını ihmal edip görmediklerini söylerken isabet etmekte; fakat ilahi mesajı ve ahkamı nesil- den nesile taşımada bir omurga, bir koruyucu tabaka ve bir zarf vazifesi gö- ren lafızları ihmal edilebilir unsurlar olarak kabul etmekle, kendisi de aynı hataya düşmüş olmaktadır. Netice itibarıyla, ayetlerin ana maksatlarını, ge- nel ilkelerini, temel hedeflerini ve arka planlarını göz ardı etmek ile, ayetle- rin harf, kelime ve diğer lügavî unsurlarından vazgeçmek aynı şeydir. Çünkü herhangi bir söz, bir yazılı metin veya hitabe, anlam, mahiyet ve diğer lafzî özellikleriyle beraber bir mana ifade eder ve anlamsal bir bütünlüğe sahip olabilir. Bu yüzden herhangi bir söz, metin veya hitabe, anlamlandırılıp çö- zümlemeye çalışılırken, onun hem lafızları, hem de çeşitli belağî özellikleri beraber göz önünde bulundurulmalıdır. Bunlardan birinin ihmal edilmesi, sözün anlamının ve söz sahibinin muradının buharlaşmasına yol açar. Bu

²⁴ Çiftçi, 194.

yüzden de hermenötikte metin sahibinin niyeti ve maksadı kadar, metni oluştururken seçerek alıp kullandığı kelime, harf ve fiil gibi lafzî özellikler de önemlidir. Kanaatimizce tefsirin varoluş gayesi de budur.

Muhammed Gazalî'ye göre, Hz. Peygamber ve Raşit Halifeler devrinde yönetim açısından ilim, fıkıh ve tefsir bir zarar görmemişken; Emevi ve Abbasi yönetimlerinde ilim, yönetimden kopmuş ve sapmıştır.²⁵ Bu anlamda Emevi ve Abbasi dönemlerinde birçok fakih ve muhaddise çeşitli baskılar yapılmıştır.²⁶

Bu kopma sonucunda fıkıh ile tasavvuf, ifrat ve tefrit gibi iki zıt uca doğru toplumu bölmüştür; bu ise Müslümanları bilgisiz ve ruhsuz bırakmıştır.²⁷ Muhammed Gazalî'ye göre, fıkıh ve tasavvuf normalleştirilip aşırılıklardan arındırılarak, tekrar Müslümanların ilk günlerindeki gibi Kur'an'ı hayata uygulama (fıkıh) ile kişisel ahlak ve takva gibi etik olgunluğun kazandırılması gerekir.²⁸

İmam Gazalî'ye göre, Hulefâ-i Râşidinin hepsi alim aynı zamanda da fakih idiler, istisnai durumlarda kendilerinden daha bilgili olanlara danıştılar. Ancak daha sonra durum değişti. Yönetim, saltanata dönüşünce bu sefer sultanlar, yönetimlerinin maslahatı için fakihlere danışma ve onlardan görüş alma ihtiyacı duydular. Onları yargı ve yönetimde görev almaları için zorladılar. Tabii alimlerinden bir kısmı, kendilerine fetva ve kazâî görevler verilmesine rağmen bundan kaçınarak selefin yoluna uydu, bir kısmı da yöneticilerin sunduğu şeref ve makamlara nail olmak için ilim talep etti. Bu gaye ile fetvaların ilmüne daldılar. Kendilerini vali ve yöneticilere arz ederek onlarla tanışıp, ilişkiler kurarak çeşitli taleplerde bulundular. Allah'ın, her asırda izzet ve şerefle yaşamaya muvaffak kıldığı alimler hariç, fukaha, önceleri (matlub) aranan kişiler iken, artık kendileri bir şeyler (talib) arayan oldular. O dönemde ikbal, vali ve hükümetlerin en çok ihtiyaç duyduğu (çoğunlukla) fetva ilimleri ve yargı işlerinde idi. Sonra kelamî tartışmalar çoğaldı. Daha sonra "Şafii mezhebi mi Hanefi mezhebi mi daha üstündür?" gibi fikhî münâzaa ve münâzaralar başladı. Böylece insanlar, kelam ve diğer ilimleri bırakarak Şafii ile Ebu Hanife arasındaki ihtilaflara daldı. Bununla, Dinin inceliklerini, mezhebî delilleri ve fetva metodolojisini keşfettiklerini zannediyorlardı. Bu konuda birçok eserler de yazdılar. Bu durum günümüze kadar böyle gelmiştir. Fakat bizden sonra ne olacağını bilmiyoruz. Tüm bu

²⁵ Gazalî, 112.

²⁶ Bkz. Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, Mektebetu'n-Nahdeti'l-Mısriyye, Kahire, trs., II, 163; ayrıca bkz. Ahmet Yaman, *Siyaset-Hukuk İlişkisi Bağlamında Ebu Hanife Dönemi*, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2002, C. XV, S. 1-2, s. 274 vd.

²⁷ Gazalî, 113.

²⁸ Gazalî, 68, 69.

mezhebî tartışma ve ayrışmalarda onlar, harcadıkları mesai ile de din ilmi ile meşgul olduklarını, daha da önemlisi böyle yapmakla Allah'ın rızasını elde etmekten başka bir amaçlarının olmadığını iddia ediyorlardı.²⁹

Fıkıhın ilk otantik kullanımında hiç bir problem yoktu. Problem, bu kavram, salt ahkam ayetlerine hasredildiğinde ortaya çıktı. Daha da önemlisi, bu fikhî anlayış, dinin bütününe kapsar hale geldi; yani fıkıh demek Kur'an, Hadis hatta topyekün "din" demek oldu. Bu ise gerek dinin mahiyeti, gerekse onu anlama ve yorumlama yöntemleri (hermenötik) açılarından kabul edilemez. Çünkü bu anlamıyla fıkıh, sadece ahkam ayetlerine veya salt hukuki düzenlemelere hasredilmiş olmaktadır.

Oysa İslamın ilk günlerinde Kur'an'ın tümünün fikhî esastı. Kur'an'ın bütününe -lafız ve anlam ikilemine düşmeden- maksatlarının, illet ve hikmetlerinin doğru anlaşılması ve yorumlanmasıyla birlikte dinî bilginin elde edilmesi genel kabul görmüştü. Durum böyle olunca, bize göre ilk sapma bu tarihsel semantik kaymada başlamıştır; diğer bir ifadeyle fıkıhın, Emeviler ve Abbasiler dönemindeki salt hukukî, içtihadî faaliyetlerle istinbat yöntemleri olarak algılanmasıyla başlamıştır. Çünkü bu, örneğin Kur'an'da bir iki ayette geçen abdest ayeti fikhedilecek; buna karşılık yüzlerce ayette anlatılan ve belki de Kur'an'ın ana mesajlarının yüklü olduğu (Kur'an) kıssaları fikhedilmeyecek anlamına gelir. Doğrusu bu, hem Kutsal metnin içeriğine, hem de erken dönemdeki anlamı itibariyle, onu anlama ve yorumlama yöntemi olarak, fıkıh hareketinde büyük bir sapma oluşturur.

Muhammed Gazalî'ye göre, eskiler, İslamın ibâdat ve muamelat kısmına "fıkıh" deyip diğer sahalara fikhîni ihmal ettiler. Oysa fıkıhın Kur'an'daki esas anlamı, En'am suresi 96-98. ayetlerde vurgulandığı gibi "sabah, gece, güneş, ay, kozmik ölçü, insanın yaratılışı, doğum ve ölüm arasındaki hayatın gerçeği ve gayesi gibi önemli konuları kapsamaktadır. İşte bunları bilmek ve anlamak fikhîdir. Esasen söz konusu ayette de "fikh" kelimesi bu anlamda kullanılmıştır. Gazalî bir astronomi fikhinin (Yunus, 5) zaruretine temas ederken klasik fikhîni, hilal gözetlemede ilmi bırakıp, bir tek kişinin sözüne itibar ettiğini, bunun da gerçeği yakalama, hakikati idrak etme demek olan Kur'anî anlamdaki fikhîle (Araf, 179) örtüşmediğini ifade etmeye çalışır.³⁰

Çağdaş düşünür Muhammed Gazalî'den çok daha erken bir dönemde İmam Gazalî (ö. 505), fıkıh kavramının hem anlamsal, hem de kavramsal bir değişime uğradığını gayet özlü olarak açıklamaktadır. Din ilimlerinin başına gelen sapmaya dikkat çekerek onları yeniden ihya ve inşa etmek gayesiyle kaleme aldığı "*İhyau Ulûmi'd-din*" adlı eserinde "anlamı değişen terimlerin

²⁹ el-Gazalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyau Ulûmi'd-Din*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1985, 48-49.

³⁰ Gazalî, 118.

beyanına dair” bir başlık altında bazı kavramların anlamlarının değiştiğini söyler. O, bu kavramların fikh, ilim, tevhid, tezkir ve hikmet olmak üzere beş tane olduğunu belirtir ki, bunların hepsi Kur’an’ın ve sünnetin temel kavramlarıdır.

İmam Gazali, “şer’i ilimlere, istenmeyen çirkin bilgi ve ilimlerin karışmasının nedeni, sonradan gelenlerin yukarıdaki beş kavrama selef ve ilk neslin onlara yüklediği anlamlardan farklı (menfi) manalar atfetmeleridir” dedikten sonra, ilk lafız olarak “fikh” terimini Kur’an ve sünnetteki anlamlarıyla ele alarak şu tahlili yapar: “Kimi alimler fikh kavramını, diğerleri gibi asıl manasının dışına veya başka bir anlama çekerek kullanmamışlar; fakat onu bazı fetvaların tuhaf detaylarının bilgisine ve bu detayların illetlerinde yoğunlaşarak salt teferruatla ilgili söylenenleri ezberlemek suretiyle, onu dar bir alana hasrederek sınırlandırmışlardır. Zamanla bu fetvalarla çokça meşgul olup onlarda derinleşenlere (*efkah*) “en iyi fakih” denilmiştir. Halbuki fikh kavramı, İslamın ilk günlerinde, ahiret yolunun, nefse ait afetlerin ve insanın amel ve emeğini boşa çıkaran dünyalık peşinde koşmanın basitliğinin bilincinde olmak, ayrıca ahiret ve uhrevî nimetleri kazanmak arzusu ve kalbi Allah korkusu ile doldurmak gibi geniş anlamları olan mutlak bir kavramdı. Fikhın bu anlamda kullanıldığına en büyük delil şu ayettir: “Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onlardan her topluluktan bir grup Din’de geniş bilgi elde etmek (*li yetefakkahu fi’ d-din*) ve kavimleri savaştan döndüklerinde uyarmaları (*ve li yunziru kavmehum*) için geride kalmalıdır...”³¹

İmam Gazali, bu ayette geçen “fikh” kelimesi ile yukarıda bahsettiği fetvaların detayları arasında bir mukayese yapar. Ona göre, ayette yer alan ve insanları uyararak, Allah’tan korkmalarını temin eden işte bu fikihtir; yoksa talak, köle fikhı, lian, selem, icare gibi, ne insanların inzarına ne de Allah’tan korkmalarına doğrudan etki etmeyen ahkama ait meselelerin teferruatının bilgisi (fikhı) değildir. Bugün çevremizdekilerde müşahede ettiğimiz gibi devamlı olarak bu (detay) meselelerle uğraşmak kalbi katılaştırır, olan korkuyu da azaltır. Allah Teala’nın (*lehum kulûbun lâ yefkahu biha*) “Kalpleri var fakat anlamıyorlar ...”³² ayetinde kastettiği şey, fetvalar değil, imanın anlamlarıdır. Yemin ederim ki, fikh ve fehm, lügatte aynı manaya gelen iki isimdir. Ancak, kullanım itibarıyla sadece birisi eski, diğeri ise yenidir.³³

İmam Gazali, fikh kavramının Kur’an’daki kullanımlarına örnekler vermeye devam ederek, münafıklarla ilgili olan “Onların kalplerinde sizin korkunuz, Allah’ın korkusundan fazladır. Böyledir, çünkü onlar anlamayan

³¹ Tevbe, 122; el-Gazali, *İhya*, I, 38.

³² Araf, 179.

³³ el-Gazali, *İhya*, I, 38.

bir topluluktur (*kavmun la yefkahun*)³⁴ ayetini zikreder. Ona göre, Allah Teala, burada onların fıkıhlarının (anlayış) az oluşunun (sebebinin) Allah'tan değil, insanlardan (Müslümanlardan) korkmalarına bağlamaktadır. İmam Gazali devamla, “şimdi dikkat et, burada söz konusu edilen fikhın azlığı (anlayışsızlık), fetvaların detaylarını ezbere bilmemek mi, yoksa fikhın yukarıda belirttiğimiz gerçek anlamı mıdır?”³⁵ şeklinde bir soru sorarak fikhın asıl anlamının ne olduğunu en iyi bildiğimiz sabit tefsir yöntemlerinden yararlanarak izah etmeye çalışır

İmam Gazali, fikhın nihai amacının ise takva ve doğru algılama olduğunu temellendirmek üzere aşağıdaki rivayetlere yer verir: “Sa’d b. İbrahim ez-Zühri’ye Medinelilerin en fakihî (*efkah*) kimdir? diye soruldu. O dedi ki; Allah’tan en çok korkandır (*etkahum lillah*). Böylece Sa’d, sanki fikhın nihai amacına işaret etmek istemiştir. Takva ise batınî ilmin semeresi olup, fetva ve hukukî kararların bir sonucu değildir. Enes b. Malik; Hz. Peygamber zamanındaki zikir meclisleri, sizin vazı nasihat için sözü uzatarak yaptığınız şimdiki zikir meclislerine benzemezdi; hâlbuki biz bir araya gelir, oturur ve iman, Kur’an ve Din’i fihketmeye çalışırdık. Bu fikh yüzünden de Allah’ın bize vereceği nimetleri sayardık. Burada o (Enes b. Malik) Kur’an üzerinde düşünmeyi (tedebbür) ve ilahi nimetleri saymayı fikh olarak isimlendirmektedir.³⁶

İmam Gazali, daha sonra fikhın Hz. Peygamber ve selef zamanında şimdiki (kendi çağı) anlamında kullanılmadığına dair değişik rivayetlere daha yer verir. Sonunda şöyle der: “Ben, fikh, asla zahir ahkâmı kapsamaz demiyorum; fakat, genel anlamda selef tarafından onun ahiret ilmini de kapsayan kullanımının daha çok olduğunu söylüyorum. Bu tahsisten de bazı kimselerin onu “ahiret ilmi” ve “nefs terbiyesi” gibi anlamlarından soyutlayarak karıştırdıkları ortaya çıkar.”³⁷

Görüldüğü gibi İmam Gazali burada fikh kavramını semantik yöntem kullanarak onun Kur’an-ı Kerimde, sonra Hz. Peygamber, Râşid halifeler ve selef döneminde hangi anlamda ve nasıl kullanıldığına dair örnekler vererek fikhın ilk otantik anlamında kullanılmadığını ispat etmektedir. İmam Gazali döneminden günümüze yaklaşık bin yıllık bir zaman süresinin geçtiğini göz önüne aldığımız zaman, bu kavramın ilk kullanıldığı anlamdan ne kadar uzaklaştı(rıldı)ğı daha iyi anlaşılır.

³⁴ Haşr, 13.

³⁵ el-Gazali, *İhya*, I, 38.

³⁶ el-Gazali, *İhya*, I, 38-39.

³⁷ el-Gazali, *İhya*, I, 39.

B-TAKLİT DÖNEMİNDE FIKHÎ OKUMA

İslamın parlak günlerinden sonra duraklama ve taklit dönemi başladı. Bilindiği gibi taklit, her hangi bir imamın, fakihin, hukukî içtihat ve kararına kayıtsız şartsız bağlanmak demektir. İlk dönemde müçtehitler, Kitap ve Sünneti okuyarak inceleyerek onları iyice belledikten sonra kendi entelektüel birikimleriyle nassların zahirinden veya mefhumundan hüküm çıkarıyorlardı. Mukallit ise ahkam istinbatında bulunacak güce sahip olmayan, istinbat yapmaya ehil olmak için Kitap ve Sünneti incelemeyen halk kitleleridir. Bunlar herhangi bir problemle karşılaşınca çözüm için yaşadıkları şehrin müftüsüne koşarlar. Bu taklit seli, herkesi önüne katmış götürmüş; artık alimler de halk yığınları gibi taklide kapılmışlardı.³⁸

Taklit devrinde Kur'an fikhından ziyade mezhep doktrinini anlamaya çalışmak esas olmuştur. Bu dönemde gerek fikihta, gerekse tefsirde yapılan içtihatların çokluğu ve birbirine oldukça yakın olmaları, o dönemde yazılan eserlerde, gayet net olarak gözükmemektedir. İchtihat asrında yazılan fıkıh kitapları ile, sonraki asırlarda yazılan (Cessas, İbn Arabî, İl Kiya el-Harrasi vb.) "Ahkamu'l-Kuran"lar arasındaki en önemli fark, tertip ve sıralamadır.³⁹

Fıkıh, ilk dönemlerde, ağırlıklı olarak hüküm istinbatı için Kitap ve Sünneti incelemekten ibaretti. Ancak taklit döneminde fıkıh, herhangi bir imamın kitabını incelemek veya onun metotlarını öğrenmekten ibaret hale getirilmişti. O devirde bir imamın kitabını inceleyip yöntemini belleğe alım ve fakih denmiştir. Bu tip alim ve fakihlerin yazdıkları kitaplar, kendi imamının kitabını özetlemek veya ona şerh yazmaktan veya dağınık görüşlerini bir araya toplamaktan ibaretti.

Bunlar, hiçbir zaman imamın fetva ve içtihatlarına muhalif bir görüş ortaya koyamamışlardır. Onlar, bu halleriyle, sanki doğru ve hak olan yargıda, sadece kendi imamları bulunmuştur, demek istiyorlardı. Nitekim bu devrin tüm karakteristiğini ele verecek meşhur Hanefî usulcüsü el-Kerhî'nin şu sözü çok anlamlıdır: "*kullu ayetin tuhalifu ma aleyhi ashabuna fe hiye muevveletun ev mensuhetun.*"⁴⁰ Yani bizim mezhep fakih ve müçtehitlerimiz benimsedikleri görüşlere uymayan her ayet ya mensuktur veya mezhebimizin görüşü doğrultusunda yorumlanmalıdır.

Bu ibare, fikhın tarihsel süreç içerisinde girdiği hermenötik mecra ve kazandığı hüviyetin ip uçlarını vermesi açısından oldukça anlamlıdır. Halbuki din, diğer bir ifadeyle nasslar, sabittir; ancak onların tefsir ve izahı subjektif ve öznel yoruma her zaman ve mekanda açık olagelmışlerdir. Bu realite günümüzde hemen hemen herkes tarafından kabul edilmektedir. Örneğin Abdülkerim Sürüş'a göre:

³⁸ Hudari Beg, Muhammed, *Tarihu't-Teşrii'l-İslami*, Beyrut, 1960, 323.

³⁹ Al-Cafer, 146.

⁴⁰ Hudari Beg, 323.

- 1) Din (vahiy) sessizdir.
- 2) Din bilimi izafidir; yani varsayımlara göredir.
- 3) Din bilimi zamanla bağlıdır; çünkü varsayımlar öyledir.
- 4) Vahyedilen dinin kendisi doğru ve çelişkilerden arı olabilir; fakat din bilimi zorunlu olarak böyle değildir.
- 5) Din mükemmel veya şümüllü olabilir; fakat aynı husus din bilimi için geçerli değildir.

6) Din ilahidir; fakat onun yorumu tamamen beşeri ve dünyevidir.⁴¹

Bu maddelerde ifade edilen mantıksal önermelerden de gayet net olarak anlaşılacağı gibi din sessiz ve durgundur. Onu seslendiren ve harekete geçiren ise, her tür kendine özgeliliği taşıyan beşeri bir özne, bir yorumcu bir kalamcı veya bir fakihdir. Aslında Süruş, bu hermenötik yaklaşımıyla, Hz. Ali'nin "kitap kendi kendine konuşmaz insanlar onu konuşturur"⁴² şeklindeki tezini günümüzde benzer formda bir nevi onu bir başka zaman ve mekanda yeniden inşa etmiş olmaktadır.

Esasen (üzücü olan) taklit dönemi alim ve fakihleri, fıkıh ve usulünde bilgi açısından seleflerinden hiç de geri değillerdi; ne var ki bunlar içtihat ve istinbatta hür olarak düşünemiyorlardı. Oysa erken dönem müçtehitleri içtihatlarını sık sık değiştirebiliyorlardı. Nitekim onların selefleri yani Sahabe ve Tabiun da öyleydi.⁴³ Bu imamların hiç biri ismet sahibi olduğunu iddia etmedi; bilakis hata yapabileceklerini söylediler.⁴⁴ Ancak bütün bunlara rağmen halk kitleleri bu imamların masumiyetine şartlandırıldı.⁴⁵

Buna karşılık ilk dönem fıkının en bariz özelliği, fakihlerin herhangi bir mezhebe bağlanmaksızın, taassup içinde olmaksızın özgür bir şekilde münazara yapabilmeleriydi. Bunun örneğini Şafii ile Şeybani arasındaki tartışmalarda görmek mümkündür. Ayrıca bu tartışmalarda temel gaye doğruyu bulmak, doğruya ulaşmaktı. Onlar, doğruyu gördüklerinde hemen onu kabullenebiliyorlardı; çünkü onlar hür idi.⁴⁶

Taklit dönemi tefsir ve fıkıh hakkında çağdaş düşünür Ubeyd Hasene şu yorumu yapmaktadır:

⁴¹ Süruş, Abdülkerim, "Dinî Bilginin Evrimi ve Gerilemesi", (Evolution and Devolution of Religious Knowledge), çev. A. Hadi Adanalı, *İslami Araştırmalar*, Ankara, 1996, C., IX., s, 70 Süruş'un din biliminden kastının kelim, fıkıh, tefsir, hadis ve tasavvuf olduğu söz konusu makaleden anlaşılmalıdır. bkz., agm. s., 70 vd.

⁴² Ebu Zeyd, Nasr Hamid, "el-ideolocıyyetu'l-Vasatiyye", *el-İctihad Dergisi*, Beyrut, 1990, S.IX, 69.

⁴³ Hudari Beg, 324.

⁴⁴ Hudari Beg, 325.

⁴⁵ Hudari Beg, 329.

⁴⁶ Hudari Beg, 333.

“Asırlarca içtihat, keşif ve başarı melekemizi yok eden toplumsal taklit ortamı, acizlik ve beceriksizliğimizi kronikleştirmiştir. Bu durum, Kur’an’ı anlayacak seviyeye ulaşmamızı engellemiş; kendi nefislerimizde ve kainatta bulunan “sünnetullah”ı kavramamızı önlemiştir. Ayrıca selefin ele aldığı, hakkında görüş bildirdiği ahkâm ayetleriyle yetinmişizdir. Hâlâ da bu ayetlere fukahanın gözüyle bakıp Kur’an’ın kendi bakışıyla onları incelememekteyiz. Halbuki ayetlerin eğitsel, sosyal, psikolojik ve kevnî gayeleri olduğu gibi, onlarda çeşitli uyarı ve ikazlar, ayrıca ilmî keşif vasıtaları bulunmaktadır. Her ayet, muhakkak bu gayelerden en azından birini içermektedir. Bizler eskilerin görüşlerini de aşamadığımız gibi onları körü körüne taklit eder olmuşuz; hatta onların vermiş oldukları örneklerle bir örnek dahi ilave edememişizdir. Bu durum, olabilecek en kötü taklit örneğidir.”⁴⁷

Muhammed Abid el-Cabiri, bu duruma bir çare ve çözüm üretmek gayesiyle şu öneride bulunur: “Şu ana kadar İslam hukukunun üzerine bina edildiği genel prensipler, Abbasi İmparatorluğunun ilk dönemlerinde tamamlanan tedvin dönemine aittir ve büyük bir kısmının da daha sonraki dönemlerde formüle edildiği tarihi bir vakıdır. Tedvin döneminden önce içtihad amelîyesini gerçekleştiren belirgin yönetsel kurallara rastlanmamaktadır. Dolayısıyla içtihadın yapılış şeklini gösteren kurallar daha sonra belirli bir tarihi süreçte ortaya konmuşlardır. Bu prensipleri belirleyen fukaha, kendi dönemlerine hakim olan epistemolojik çerçeve ve o dönemdeki sosyal gerçeklikte anlaşılan maslahat, zaruret ve ihtiyaçların etkisinde ortaya koydukları içtihad amelîyesi ile onları belirlemişlerdir. Bu noktada çağdaş hayat, hem metodolojik, hem de gözetilmesi gereken amaçlar bakımından, tedvin dönemindeki bu sosyal-tarihi şartlardan köklü bir farklılık göstermektedir. Tespit edilen bu ilk dönem şartları ile çağdaş hayat şartlarının doğurduğu problemler farklılık arz ettiği için, yapılacak içtihad amelîyesinin bu farklılığın getireceği ihtiyaçları dikkate alması kaçınılmaz olacaktır. Hz. Ömer’in nass varid olan bir çok olayda kendisinin ve istişarede bulunduğu sahabeinin içtihadını esas aldığını biliyoruz. Örneğin yeni fethedilen topraklar gaziler arasında dağıtılmayıp, hem o zamandaki, hem de gelecekteki maslahat gözetilerek bu topraklardan haraç alınmakla yetinilmiştir. Ganimetler Hz. Peygamber ve Hz. Ebubekir tarafından eşit olarak dağıtılmasına rağmen, Hz. Ömer kendi döneminde, adaletin, İslama girmede öncelik ve Hz. Peygambere yakınlık esas alınarak gerçekleşeceğine kanî olması nedeniyle, yeni bir dağıtım modelinin gerektiğini ortaya koymuştur. Şimdi Hz. Ömer -ki Kitap ve sünnetten sonra ilk teşri amelîyesinde bulunan halife olarak nitelendirilebilir- yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere maslahatı, şeriâtın maksatlarını esas almış ve bunları her türlü mülâhazanın üstünde tutmuş olduğuna göre, niçin günümüzde müçtehitler tedvin döneminin fakihlerini taklit yerine Hz.

⁴⁷ Gazalî, 36-39.

Ömer'in örnekliliğini gösterdiği türden bir içtihad ameliyesini benimsemesinler?"⁴⁸

Öte yandan Taklit döneminde Kur'anın -sahih anlamda- fihhedilmesi ve derûnî anlamlarının anlaşılmasından ziyade, onun şekilsel okuyuş yöntemlerine, edebî süsü ve dekoratif yönlerine olan ilgi çoğaldı. Örneğin bazı hadis mecmualarının "*Kitabu't-Tefsir*" kısmındaki bab başlıklarına bakıldığında bunların çoğunun "*te'lifu'l-Kur'an*" (Kur'an'ın yazılması), "*fedailu's-suver ve'l-Kur'an*" (Surelerin ve Kur'an'ın faziletleri), "*adab-u hemeleti'l-Kur'an*" (Kur'an talebelerinin uyması gereken kurallar) gibi kısımlara ayrıldığı⁴⁹ görülür. İbnu'l-Cevzi, İmam Müslim, Ebu Davud vb. hemen hemen bütün hadis külliyatlarında da aynı durum söz konusudur. Taberî, Kurtubî⁵⁰ gibi büyük müfessirlerde de aynı dekoratif yapının öne çıkarıldığı görülebilir.

Bu olumsuz gidişatı çok iyi okuyan Muhammed Gazalî'ye göre, Kur'an'ı sadece fıkıh yönüyle değil; derunî bir okuma ile çok boyutlu ve çok amaçlı olarak ele almak gerekir; artık Kur'an kıssalarını incelemede onlara da fıkıh usulündeki *amm-hass*, *mutlak-mukayyed* vb. yöntemlerin uygulanması kabul edilemez.⁵¹ Kanaatimizce de bugün Kur'an kıssaları, sosyolojik, psikolojik, pedagojik ve etik okumalara tabi tutulmalıdır. Daha da önemlisi onlar, felsefe, ekonomi ahlakı, eğitim, yönetim felsefesi, tarih felsefesi ve antropolojik yöntemlerle okunmalıdır.

Muhammed Gazalî, fikhî hükümleri, kurulmuş İslamî bir toplumun meyveleri mesabesinde görerek, fıkıh hükümlerinin ve fikhî yaklaşımın toplum kuramayacağını, medeniyet kuramayacağını, fikhin bir ürün, bir sonuç olduğunu belirterek dinî hükümlerin önemine rağmen fikhî Kur'ana bakış açısı yapmanın ve onu (Kur'an) anlamının (tek) yöntemi yapmanın⁵² yanlışlığı üzerinde ısrarla durur.

Son asırlarda özellikle de XX. yüzyılda Müslüman toplumların perişan halini iyi okuyan ve bunun üzerine yeniden ihya, inşa ve ıslah hareketi başlatan alim, müşid ve düşünürlerin hiç birinin klasik anlamda bir fıkıh kitabı yazmaması kanaatimizce Muhammed Gazalî'yi teyit etmektedir.

Aynı egemen fıkıhçı anlayış, hadisçilere de sirayet etmiştir. Nitekim hicri III. Asırda te'lif edilen Sünen ve Cami'lerin tasnifinde müellifleri motive eden unsur, fıkıhtır. Hatta onlar, önce fıkıh konularına göre eserlerinin

⁴⁸ Muhammed Abid el-Cabiri, İslam Hukuk Felsefesinde Metodolojik Yeniden Yapılanmanın Zorunluluğu, çev. Abdullah Şahin, *İslamiyat*, C. I, S. IV, 1998, s., 42-43.

⁴⁹ Zerkeşî, Bedruddin Muhammed, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut, 1994, I, 59.

⁵⁰ Geniş bilgi için bkz., Zerkeşî, I, 55-56.

⁵¹ Gazalî, 81.

⁵² Gazalî, 109.

çerçevesini belirlemişler; daha sonra da rivayetleri bu çerçeveye yerleştirmişlerdir. Buna örnek olarak Buhari'nin el-Camiu's-Sahih'i verilebilir. Tirmizi, Ebu Davud, İbn Mace ve Nesai'nin yaptığı bu hadis te'lifatına Ahmed b Hanbel karşı çıkmaktadır.⁵³

Fıkıhın katı ve formel hukuk anlayışı, ayetler kadar hadislerle de uygulanmıştır. Meşhur "*innema'l-a'malu bi'n-niyyat*" yani "ameller niyetlere göredir" hadisi, hadisçilerce sadece sahih, merdud olmak ya da ferd, tevatür, metin farklılığı ya da rivayet tariki, ravilerin sikalığı, metnin tam veya eksikliği gibi noktalara dikkat edilirken; şarihler ise, ravi tasarrufları, ihtisar, takdim, tehir, ziyade vb. yönleriyle ilgilenmişlerdir. Fıkıhçılar ise ondan hukukî bir form elde edebilmek için hadisin lafzını bile farklı bir versiyonla nakletmişlerdir.⁵⁴

Gazalî, bu geleneksel fıkıhçı yaklaşımın, Hz. Peygamberin siretine, Hadis ve Sünnetine de uygulandığını, neticede Kur'an ve Sünnet fıkıyla ilgili ders alınmadığını, toplum realitesinden uzak, donuk ve soyut bir fikir haline gelen fıkıhın, araç konumundan amaç konumuna yükseldiğini söyler. Ona göre, Şâtibî, "makasid teorisini" geliştirirken fıkıhın saplandığı bu yanlış gidişatını gördüğü için "*el-Muvafakat*" adlı eserini yazmıştır. Gazalî, fıkıhın bu derece ilerlemesinin, pek çok önemli ve de gerekli sahaların ihmalıyla gerçekleştiğini, gerçekte Kur'an'ın, hayat fıkının bütün boyutlarını kapsayan bir kitap olduğunu, sadece dar anlamıyla bir fıkıh kitabı olmadığını belirtir.⁵⁵

Bu bağlamda fıkıhçılar çoğu kez Kur'an'ın ne dediğini değil; kendilerinin işine yarayabilecek delil veya hüküm peşinde koşmaktadırlar. Mesela onlar tamamen alakasız ayetlerle istidlal edebiliyorlar; örneğin "...*fe'tebiru ya uli'l-ebzar...*" / "*ey akıl sahipleri ibret alınız...*" ayeti⁵⁶ muhatabı tamamen düşünmeye davet etmekte, olaylardan, misallerden ve her türlü ibret alınacak şeylerden ders almaya çağırıldığı halde; fıkıhçılar, bu ayeti fıkıh usu-

⁵³ Özafşar, 186-187.

⁵⁴ Özafşar, 113-117. Bu husus Beyhakî tarafından aktarılan bir versiyonda "*la amele limen la niyyete lehu*" şeklinde yerini almıştır. Bu ise, "*innema'l-a'malu bi'n-niyyat*" terkinin fıkıh usulü nazarıyla yapılan bir çözümlemesi ve yargı biçimine büründürülmüş bir formülasyonudur. Beyhakî'nin versiyonu, el-Kâsânî'nin Bedaiü's-Senayi' adlı eseri ile İbn Kudâme'nin usulünde de "*la amele illa bi niyyetin*" terkinin ile zikredilmiştir. Hakikatte, Hz. Peygamberin salt hukukî bir maksatla değil, ictimai bir hâdise münasebetiyle dile getirdiği genel bir değerlendirmesi, fıkıhî bir bakışla ele alındığı zaman, rivayet metinlerine aksedebileceğine bu hadis güzel bir örnek teşkil etmektedir. Geniş bilgi için bkz. Özafşar, 115.

⁵⁵ Gazalî, 110.

⁵⁶ 59/Haşr, 2.

lünün dördüncü temel kaynağı olan kıyasın meşruiyetine delil getirebilmişlerdir.

Her şeyden önce bu üslupta yani “düşünün”, “ibret alın”, “ders alın”, “öğüt alın”, “duymayan, görmeyen körler ve sağırlar olmayın” mealinde gelen birçok ayet vardır. Bunların bağlamına baktığımızda bu ayetlerin hiçbiri, usul-ü fıkıhçıların⁵⁷ zannettiği gibi bir anlama (kıyas) gelmemektedir.

Muhammed Gazali, bu istinbat, yorum ve istidlâlin yanlış olduğunu söylemeye çalışır:

Fıkıhî bakışta, ayetler sadece fıkıhî hüküm istinbatı için ele alınıp incelenmiş, ayetlerin diğer mesajları ihmal edilmiştir. Kur’an’ın, insanlara medeniyetin esaslarını öğreten sosyal sünnet, (*sünnetullah*) denilen kuralları, insan, doğa, ahlak ve felsefe ortamında ele alınmamış, ahkam ayetleri dışında kalan ayetler, önemine rağmen sadece teberrük için okunur olmuş; hatta bazılarınca Kur’an’ın tamamı bir fıkıh kitabı olarak kabul edilmiştir. Öyle ki geçmiş milletlerin yok olmalarını, eski medeniyetlerin yıkılmalarını, Müslümanların ders almaları ve aynı hastalıklara kapılıp yok olmamaları için indirilen ayetler, aslî gayesinden uzaklaştırılarak, kıyas için delil kabul edilmiştir. Mesela Benî Nadr gazvesinden sonra nâzil olan ve onların helak olmalarının nedenlerini açıklayan ayetin sonunda söylenen “*ey akıl sahipleri ibret alınınız*”⁵⁸ ayetini kıyasın delili saymışlardır. Öte yandan medeniyetlerin ilerleme veya gerileme nedenleri üzerinde hiç kafa yorulmamıştır.”⁵⁹

Aynı şekilde fıkıhçıların hukukî bir kaynak olarak icma’ kuralını temellendirirken Nisa suresi 115: “*Kim de kendine doğru yol belli olduktan sonra, Peygambere karşı gelir ve inananların yolundan başka bir yolu izlerse, onu yöneldiği yola döndürürüz ve onu cehenneme atarız. Orası ne kötü bir varılacak yerdir!*” ayetini delil getirmeleri de⁶⁰ -kıyas örneğinde olduğu gibi- ayetin fıkıhçı perspektifle okunmasının çarpıcı diğer bir örneğini oluşturmaktadır. Nitekim bu ayet de aşırı yoruma tabi tutulmuş; gerçekte kast edilen anlam değil, paylaşılan anlam esas alınmıştır.

⁵⁷ Bkz. el-Gazalî, Ebu Hamid, Muhammed, *el-Mustasfa*, Müessesetu’r-Risale, Beyrut, 1997, II, 266; İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali, *el-İhkam*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, trs., II, 405; eş-Şevkanî, Muhammed b. Ali, *İrşadu’l-Fuhul*, Mektebetu Mustafa el-Baz, Mekte, 1997, III, 672.

⁵⁸ 59/Haşr, 2. Ayetin doğru tefsiri için bkz., Ebu’l Fida İsmail, *Muhtasar Tefsiru İbni Kesir*, (ihtisar: Muhammed Ali es-Sabunî) Daru’l-Kur’ani’l-Kerim, Beyrut, III, 470.

⁵⁹ Gazalî, 108.

⁶⁰ Serahsî, Ebubekir Muhammed b. Ahmed, *Usulü’s-Serahsi*, Daru’l-Marife, Beyrut, 1997, I, 307. Bu istidlâlin yanlış olduğuna dair bkz. İbn Hazm, I, 541; bkz., el-Gazalî, I, 328, (İmam Gazalî’ye göre Şafii de bu ayetle icmaa dayanak bulmuştur.) Geniş bilgi için bkz. eş-Şevkani, I, 267 vd.

Her şeyden önce bu ayetin bağlamı, Müslüman müçtehitlerin bir görüşte ittifak etmeleri anlamına gelen icma' ile ilgili değildir. Burada bağlam, tamamen şirk yolları ile hidayet yolunu tercih edenlerin halini ve sonuçlarını anlatmaktan ibarettir. Eğer ayeti böyle anlamazsak; o zaman, icmaa aykırı görüş beyan edenlerin cehennemlik olmaları gerekir. Oysa böyle bir yargı, ne bu ayetin anlamında mevcuttur, ne de meşhur içtihad hadisinin⁶¹ anlam örgüsüne uygun düşmektedir. Çünkü içtihad hadisine göre içtihadında hata edene de sevap verilecektir. Neticede icma da içtihadların toplamı sonucunda oluştuğuna göre, muayyen bir görüşte birleşen müçtehidlerin hepsinin içtihadları hatalı olsa bile; onlar söz konusu bu hadis çerçevesinde değil cehennemlik olmak, sevap bile kazanmaktadırlar. Şayet ayeti böyle anlamayacak olursak bu takdirde karşımıza şöyle bir sonuç çıkacaktır: Aralarında icmaı gerçekleştiren bilginlerin tümünün görüşleri yanlış, icmaya aykırı görüş beyan eden bir veya birkaç âlimin içtihadı da doğru olsa bile; onların, çoğunluğun görüşünü paylaşmamaları nedeniyle müşriklerin akıbetine uğramaları yani cehennemi boylamaları kaçınılmaz olacaktır. Böyle bir düşüncüyü savunmak ise mümkün değildir. Dolayısıyla bu ayetin icma' ile bir alakası bulunmamaktadır.

İcmaa dayanak bulmak için kollektif aklın üstünlüğünden, şura prensibinden veya aklın yolunun birliğinden bahsedilebilir. Ancak bunların yerine mutlak olarak vahiyden delil getirilince bu durumda oldukça zorlama bir yorumla ayet bağlamından koparılmış; ilgisiz bir konuya mesned kılınmış olabilir. Esasen bu, geneli için geçerli olmasa bile, hermenötik anlamda fıkıhçı perspektifin sık sık başvurduğu bir yöntemdir.

Muhammed Gazalî, yönetimden hemen sonra bozulan ilim zihniyetinden en çok etkilenen disiplinin fıkıh olduğunu izah ettikten sonra şöyle der: "Aynı durum Kur'an tefsirine de yansıdı, fıkıhın formel ve sübjektif zihniyeti, tefsirde Kur'an'ın ruhundan ve gayelerinden uzaklaştırıcı bir formda açığa çıktı. Genel olarak Kur'an'ın ele aldığı konular onları anlayacak ve hayata uygulayacak insanlardan mahrum kaldı. Fıkıh üslubu ve yönteminin Kur'an tefsirine uygulanması yaratıcılık ve keşfe engel olmuş, aynı zamanda hastalığa uygun olmayan bir ilaç olarak kültürümüzü bozmuştur."⁶²

Muhammed Gazalî'nin yukarıdaki düşüncelerine genel olarak değil; fakat taklit dönemi fıkıhına ait kılmak kaydıyla katılabiliriz. Çünkü Ebu Hanife, Malik ve Şafî'nin aşağıdaki görüşleri, Gazalî'nin bu genellemeci yaklaşımını çürütücü mahiyettedir. Nitekim Ebu Hanife, Gazalî'nin bugün taşıdığı endişeleri, bir başka ifade ile fıkıh ve tefsirdeki taklitçiliğin ve donukluğun yanlışlığını çok daha erken bir dönemde görebilmiş, keşif ve yaratıcılık

⁶¹ Buhari, Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhari*, Daru'l-Fikr, by., trs., Kitabu'l-l'tisam, 21. (Hakim, içtihad edip isabet ederse iki, yanılırsa bir sevap kazanır.)

⁶² Gazalî, 115.

konusunda talebelerini uyarmıştır. Bu anlamda o, Tabiin nesli için “*hum rical, nahnu rical.*” Yani, “*Bizim onlardan eksik tarafımız yok. Onlar bilgileri kadar, biz de bilgilerimiz kadar Din’de yorum hakkına sahibiz*”⁶³ demişti.

İmam Malik de; hür yorum taraftarı olarak “*Sözü kayıtsız şartsız kabul edilecek tek kişi, Hz. Peygamberdir*”⁶⁴ demiştir. Şafii de, “*Kur’an ve Sünnetten habersiz, Kur’anî temeli olmayan içtihadı uyma zorunluluğu yoktur. Bazen doğru, bazen yanlış yapana (müçtehide) itaat etme zorunluluğu yoktur; kendisine mutlak olarak itaat edilmesi gereken sadece masum Peygamberdir*”⁶⁵ demiştir.

Gelinen noktada tüm iyi niyet ve doğru yöntemlerine ve asırlarca Müslüman toplumun hukukî, siyasî, iktisadî ve sosyal problemlerini büyük bir liyakat ve dürüstlikle (hem teorik hem pratik) çözmelerine rağmen, yine de kimi fakihlerin, branşlarından dolayı Kur’an’a bütünlükçü değil parçacı yaklaşabildiklerini söylemek mümkün gözükmemektedir.

SONUÇ

Fıkıh, her şeyden önce tefsirle ilişkisi bulunan entelektüel bir anlama ve yorumlama çabasıdır. Fıkıh, ilk dönemlerde -diğer islami ilimlerde olduğu gibi- salt Kur’an’ı anlama ve yorumlama faaliyeti iken sonradan muayyen mezheplerin doktrinlerini ve otoritelerini pekiştirme amacına hasredilmiştir. Bu anlamda o, artık keşf ve icad misyonundan uzaklaş(tırıl)mış ve taklit hastalığının pençesine düşmüştür.

Zamanla fıkıh ve usulü, büyük oranda Din’i anlama ve yorumlama metodolojisinin tek yöntemi haline getirilmiştir. Bu durum, tefsir ilmini de bir hayli etkilemiştir.

Bu metodik sapmadan kurtulmanın yolu, ayetlere ilk muhataplarının bakışları ile, yani onların hepsine salt hukuk kuralı olarak değil; fakat metnin hakiki maksadı diğer bir ifadeyle paylaşılan değil kast edilen anlam açısından bakmaktır. Yani, ilk muhatapların yaptığı gibi kendi branş özgeçmişimizden olanca gücümüzle uzak durup onu mümkün olduğu kadar objektif bir okumaya tabi tutmaktır.

Bu anlamda sahih anlamaya yaklaşmanın en sağlıklı yöntemi, Kur’an’ın sunduğu hayat tecrübesi ışığında bütün algı, idrak, düşünce ve entelektüel ideallerimizi onun bir bütün olarak anlaşılmasına ait kılmaktır. Bu da her şeye rağmen hermenötik anlamda kendisini, sadece onu -parçacı değil bir bütün olarak- anlamaya ve açıklamaya hasretmiş “salt tefsirle uğraşan özneler”in varlığını zorunlu kılmaktadır.

⁶³ Hudari Beg, 323.

⁶⁴ Hudari Beg, 323.

⁶⁵ Şafîî, XIII, 23.

Sonuç olarak bu makalemiz, yeni nesillerin önce hayat, tecrübe, düşünce ve ideal bir okuma kitabı olarak Kur'anla; yani onun, tüm yönleriyle (hayatı kuşatıcı ve kapsamlı perspektifiyle) tanışmaları, sonra, fıkıh kitaplarına yönelmeleri gerektiği şeklindeki yeni anlayışa bir katkı sağlarsa amacına ulaşmış olacaktır.

KAYNAKÇA

- Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, Mektebetu'n-Nahdeti'l-Mısıriyye, Kahire, trs.
- Ahmet Yaman, Siyaset-Hukuk İlişkisi Bağlamında Ebu Hanife Dönemi, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2002, C. XV, S. 1-2.
- Al-Cafer, Müslim, *Eseru't-Tatavvuri'l-Fikri fi't-Tefsir fi'l-Asri'l-Abbasi*, Beyrut, 1984.
- Ali Himmet Berki, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, Güney Matbaacılık, Ankara, 1948.
- Adnan Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, Ankara, 1992.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *İstılahatı Fıkhiye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, trs.
- Buhari, Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhari*, Daru'l-Fikr, by., trs.
- Cürcanî, Seyyid Şerif, *Kitabu't-Tarifât*, İstanbul, trs.
- Dasukî, Muhammed, *el-İmam Muhammed ve Eseruhu Fi'l-Fikhi'l-İslami*, Katar, 1987.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "İslam Hukukunda Müçtehidin Nasslar Karşısındaki Durumu İle Modern Hukuklarda Hakimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese" *MÜİFD*, İstanbul, 1986, IV, 23-51.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid, "el-ideolociyetu'l-Vasatiyye", *el-İctihad* Dergisi, Beyrut, 1990, S. IX, 69.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, 1979.
- Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay. İstanbul, 1993.
- Fîruzabadî, Mecduddin, *el-Kamûsu'l-Muhit*, Matbaatu's-Saade, Mısır, trs.
- Gazalî, Ebu Hamid, Muhammed, *el-Mustasfa*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1997.
- , *İhyau Ulumi'd-Din*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1985.
- Gazalî, Muhammed, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*, çev., Emrullah İşler, Sor Yayıncılık, Ankara, 1993.
- Hallaf, Abdulvahhab, *İlmu Usuli'l-Fikh*, çev., Hüseyin Atay, Ankara, 1973.
- Hudari Beg, Muhammed, *Tarihu't-Teşrii'l-İslami*, Beyrut, 1960.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali, *el-İhkam*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trs.
- İbn Kesir, Ebu'l Fida İsmail, *Muhtasar Tefsiru İbni Kesir*, (ihtisar: Muhammed Ali es-Sabunî) Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, Beyrut, 1981.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu'l Arab*, Daru Sadr, Beyrut, 1993.
- İbn Rüşd Muhammed b. Ahmed, *Faslu'l-Makal*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul, 1992.
- İsfehanî, Ragıb, *Mufredatu Elfazi'l-Kuran*, Daru'l-Kalem, Dımaşk, 2002.
- Keyman, Selahattin, *Hukuka Giriş ve Metodoloji*, Ankara, 1981.
- Muhammed Abid el-Cabiri, İslam Hukuk Felsefesinde Metodolojik Yeniden Yapılanmanın Zorunluluğu, çev. Abdullah Şahin, *İslamiyat*, 1998, C. I, S. IV.
- Özaşşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1998.
- Serahsî, Ebubekir Muhammed b. Ahmed, *Usulü's-Serahsi*, Daru'l-Marife, Beyrut, 1997.
- Sürüş, Abdülkerim, "Dini Bilginin Evrimi ve Gerilemesi", (Evolution and Devolution of Religious Knowledge), çev. A. Hadi Adanalı, *İslami Araştırmalar*, Ankara, 1996, C., IX., s. 70.
- Şevkanî, Muhammed b. Ali, *İrşadu'l-Fuhul*, Mektebetu Mustafa el-Baz, Mekke, 1997.

Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev., Ethem Ruhi Fıglalı, Ankara, 1981.

Zerkeşî, Bedruddin Muhammed, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut, 1994.

Zuhaylî, Vehbe, *Usulu'l-Fikhi'l-İslami*, Daru'l-Fikr, Dımaşk, 1986.

