



Turkish Studies

Volume 13/3, Winter 2018, p. 79-90

DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.13083>

ISSN: 1308-2140, ANKARA-TURKEY

Research Article / Araştırma Makalesi

Article Info/Makale Bilgisi

✍ Received/Geliş: Şubat 2018

✓ Accepted/Kabul: Mart 2018

This article was checked by iThenticate.

İSLAM HUKUKUNDA MAKÂSİD/GÂÎ İLKE BAĞLAMINDA DOĞABİLECEK ZARARLI SONUÇLARIN DİKKATE ALINMASI ESASI*

Nasi ASLAN**

ÖZET

Yüce Allah yaratılışı belli bir hikmete mebni gerçekleştirdiği gibi koyduğu hükümlerde de belli bir gayeyi hedeflemiştir. Bu çerçevede Kur'an ve Sünnet'te yer alan hükümlerde kulların hem ahirete hem de bu dünyaya dönük maslahatları gözetilmiştir. Şâriin maksûdu olan gâyelere bir şekilde vakıf olunduktan sonra naslar da bu gayelere mütenasip bir şekilde yorumlanabilir.

İslam Hukukçularına göre Şâriin vaz ettiği hükümlerin arkasında gözettiği bir kısım yüce mânâ ve hikmetler söz konusudur ki bunlar, "hükümün konuluş amacı" (makâsıd-ı şâri) veya "bu hükümle sağlanmak istenen maslahat" (mesâlih-i ibâd) anlamındadır. Mefsedetin giderilmesi de bu maslahat kapsamında değerlendirilir ki bu da doğabilecek zararlı sonuçların dikkate alınması ilkesiyle örtüşmektedir. Doğabilecek zararlı sonuçların dikkate alınması ilkesi, kötülüğe götüren yolların kapatılması ve harama götüren vasıtaların yasaklanması anlamındaki "sedd-i zerâi" ilkesi ile benzeşse de ondan daha geniştir.

Dinî literatürde makâsıd-ı şeria olarak bilinen dinin korumayı hedeflediği "canın korunması, malın korunması, neslin/nesebin korunması, dinin korunması ve aklın korunması" şeklinde formüle edilen bu beş esas bir yönüyle Şâri'nin genel amacını teşkil ederken bir yönüyle de insanların umumi maslahatlarını göstermektedir. Mesela malın korunması için hırsızın, ırz ve neslin korunması için zina eden kimsenin cezalandırılması konusunda dinde bir takım hükümler konmuştur. Bu hükümler Şâriin temel amaçlarına uygun olduğu gibi insanların yararına

* Bu çalışma, Ç.Ü. Araştırma Fonu Saymanlığınca (SBA-2017-7938) desteklenmiştir.

Ayrıca bu çalışma, Usos- 2017 Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi'nde bireysel olarak sunulmuş olan "İslam Hukukunda Makasid/Gâi İlke Bağlamında Doğabilecek Zararlı Sonuçların Dikkate Alınması İlkesi" başlıklı bildiriden üretilmiştir.

**  Prof. Dr. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, El-mek: nasiaslan@cu.edu.tr

da uygundur. İşte bu esaslar hukuk alanında doğabilecek olumsuz sonuçların giderilmesinde önemli ölçütler olarak kabul edilir.

Anahtar Kelimeler: Hikmet, Gâi Yorum, Makâsıd, Maslahat, Mefsedet.

THE PRINCIPLE OF CONSIDERING PROBABLE DETRIMENTAL OUTCOMES IN TELEOLOGICAL CONTEXT IN ISLAMIC LAW

ABSTRACT

Just as he realizes the creation on a basis of certain wisdom, Allah, the Almighty regards a certain purpose in his law-making (judgment) . In this framework, in the provisions of Qur'an and Sunnah, the good of servants both in life and in the afterlife is taken into account. Once the purposes aimed by the Legislator has been understood, the Nass can be interpreted in accordance with these purposes.

According to Islamic legists, at the background of the provisions put by the Legislator, there are some supreme wisdom and meanings that he regards. This means either the deep purpose of the provision or as the commonwealth of servants (mesalih-i ibad). eliminating the harm is as well assessed within this principle, which suits the principle of considering the probable detrimental outcomes that may come into being. This principle of considering the probable detrimental outcomes is similar to the principle "sadd-i zerâi which means blocking the ways leading to misdeed and banning the vehicles leading to forbidden things, but the former has a larger scale.

Known as makasidu's sheria (basic aims of Sheria) in religious literature, the five fundamentals which are formulated as 'protecting life, property, religion, mind and generation constitutes on the one hand, the Legislator's general aims and on the other hand these five fundamentals show servants' general good. For example there are some provisions that are put in religion to punish thieves in order to protect property and to punish adulterers to protect chastity and generation. These provisions are compatible with both the Legislator's general aims and the commonwealth of people. So, these bases are accepted as important criterions to eliminate negative results in law.

STRUCTURED ABSTRACT

On thinking the Nasses are limited and the cases are countless, connecting a straight tie between the nass and the cases that Muslims encounter is only possible by considering the general aims the Legislator regards and by eliminating the probable negative results.

Teleological (based on original aim) principle, in other words "considering the probable negative results being a valid and aimed basis" is a principle that is supported by many evidences in Qur'an and Sunnah. Thus, a set of incidents between Moses and Hızır are mentioned in the

sure Kehf, 79, 80, 82. verses in which Moses objects to Hızır's deeds seeming apparantly wrong and Hızır explains that he acts according to the wisdom eliminating probable negative outcomes and this story is a typical example that forms the philosophical basis of teleological principle. As specific instances, the following verse can be given as reference for the principle : *All who believe! Fasting is prescribed to you as it was prescribed to those before you, that ye may (learn) self-restraint,- (baqara:183) In the Law of retaliation there is (saving of) Life to you, All men of understanding; that you may restrain yourselves from committing crimes.(Baqara:179) Revile not ye those whom they call upon besides Allah, lest they out of spite revile Allah in their ignorance... (En'am: 108)*

And the hadith “ *every deed is based on one's intention*” forms the basis of reference from Sunnah which shows that results are taken into consideration when expressing a provision.

When we deeply analyze the above –summarized “considering the probable outcomes” principle's basic references from Qur'an and Sunnah, we see that these references are also for the Legislator's purpose and for making that purpose real. The pedestal of “ eliminating the bad precedes providing the good” is a concrete form of “considering the probable outcomes” principle in fûru- al fîqh (in detailed matters of Islamic Law).

We are of the opinion that “considering the probable outcomes” principle is a neccessity of wisdom, one of the significant parameters of Islamic doctrine. So, a wisdom- centered jurisprudence should be evaluated within this scope. Thus, the prophet's declaring the ban for getting married with the wife's aunt as long as the husband is married with her and the ban for cutting the tief's hand during war time and many other similar cases are examples in which “considering the probable outcomes” principle are applied. And also in first term scholars' jurisprudence, one can see that this wisdom is regarded for instance, it is seen that Abu Hanife has applied analogy based on the same wisdom in his disapproval of selling slaves to an enemy country.

Let's make this issue a bit clearer through examples. The Prophet did not judge the way of killing the munafiqs with the concern of a greater danger, even though they were realized acting as munafiqs and mischief makers. If not, this situation would have led to an impression and disinformation as if the Prophet had made his kith and kin killed and hence dislike against Islam. As such, when the crimes of death penaly that some munafiqs had committed were found and persisted to be punished, the Prophet said such like: “*I am with concern so that people will keep on saying ‘ is killing his inner circle.’*” Again, He banned that debtee accepts a gift from debtor with the worriment of which it will open the door to the religiously illicit interest. This approach is based on the consideration of potential adverse consequences.

The Prophet judged a prohibition that a woman be combined with as her aunts – the sisters of both her father and mother, under the same wedlock (in the same house), and emphasized the adverse effects of such an act by saying such like: “*That's why you will rupture the family ties.*”

Similarly, the Prophet said to Mughira ibn Shuba when he told that he would like to get married with a woman, such like: “*Look at her since this is the appropriate way that is giving birth to affection and habituation between both of you.*” In this case, the Messenger of Allah, peace be upon

him, gives permission that a man may look at a woman whom he has intended to marry, and points out that this will be a means to an affair like providing a platform to let the spouses get along with, have a liking for and keep in with each other. Accordingly, this situation is also providential that it provides the affair for humanbeings.

We can give an example that is more clarifying for our subject: the Prophet uttered: *“There is no (punishment of) cutting hand during a war. (Any punishment for thieves will not be executed)”* Sahabi and Tabiun (following them) clarified the intent behind the rule in this hadith with any threats that are likely to occur, such as the possibility of the asylum of a thief to the enemy. Following this, they applied this rule by way of an amplifying analogy involving other punishments such as fornication punishment, wining punishment, etc determined by Shariah. For example, Abu Hanifah stated “I disapprove a selling of any serfs, man or woman, that are displaced by an enemy state and captured by Muslims into a state that is enemy of Muslims since this condition will strengthen them.” And pointed those disadvantageous outcomes caused by this selling. It can be inferred that abu Hanifah here reached a judgment on the ground of the will implicit in that hadith of the Prophet *“There is no (punishment of) cutting off hand during a war. (Any punishment for thieves will not be executed)”*. Consequently, all these cases indicated us that a wisdom-oriented analogy driven by the potential adverse consequences was practically applied at earlier times and thus it is possible.

We can conclude that Sahabis also adopted this principle of considering the adverse effects that may occur following the Prophet.

As a result, Once the purposes aimed by the Legislator has been understood, the Nass is possible to be interpreted in accordance with these supreme purposes. Here in many practices by Hz Omar, we can see this. This teleological interpretation that regards “considering the probable outcomes” has played a leading role in Hz omar’s decision on Iraqi territory. It is because of a long term wisdom which considers both people’s commonwealth and future generations that he has not shared this territory among his warrior, instead, he has given back this territory to its former owners in return for tax. If he had applied the available practice, the owner of the territory would have been in slavery status and their territory would have been shared as war booty, so their children would have grown up as enemy generations for Islam and Muslims. Hence Hz Omar wants to prevent this.

Similiarly, there is again this wisdom in his forbidding muslim’s marriages with Christian and Jewish women to eliminate probable outcomes againts Muslim women.

Additionally, today as well, the principle of “considering the probable detrimental outcomes” is an important criterion and in this context, behaviors and deeds that lead peple to hatred, spite and hostility are accepted as reason for punisment in public law.

Keywords: Wisdom, Teleological Interpretation, Fundemental Aims, Commonwealth, Misdeed

Giriş

Nasların sınırlı olayların sınırsız olduğu düşünüldüğünde Müslümanların karşılaştığı yeni meselelerde vahiyle ortaya çıkan bu yeni olaylar arasında sağlıklı bir bağın kurulabilmesi Şâriin gözettiği bu gayelerin dikkate alınması ve doğabilecek olumsuz sonuçların önüne geçilmesi ile mümkündür.

Gâî ilke yani “sonuçların dikkate alınmasının şer’an mûteber ve kastedilmiş bir esas olması” Kur’an ve Sünnette çok sayıda delilin desteklediği bir ilkedir. Nitekim Kehf sûresi 18/79, 80, 82. Ayetlerinde zikredilen Hz. Mûsa ile bilge kişi (Hızır a.s) arasında cereyan eden bir dizi olayda zâhire bakarak Hz. Musa’nın ona itiraz etmesi ve onun da bunu doğabilecek sonuçları içeren bir hikmete binâen yaptığını açıklaması, meselenin Kur’an’daki felsefî temelini oluşturan tipik bir örneğidir. Tikel bağlamda ise şu âyetler de buna referans olarak zikredilebilir. “*Oruç sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı umulur ki böylece korunmuş olursunuz.*” (Bakara 2/183), “*Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır. Umulur ki suç işlemekten sakınırsınız.*” (Bakara 2/179), “*(Onların) Allah’tan başka yalvarıp- yakardıklarına (taptıklarına) sövmeyin; sonra onlar da haddi aşarak bilmeksizin Allah’a söverler.*” (En’am 6/108) ve “*Ameller niyetlere göredir.*” hadisi de hükmün beyanı esnasında sonuçların dikkate alındığına dair referansın Sünnetteki esasını oluşturur. Ayrıca bu hadisin, ibadet ve hukukun diğer alanlarında hükmün tayininde güdülen gayeye göre sonuç bağlanabileceğine dair önemli bir kriter olduğu ittifakla kabul edilir. Diğer taraftan Hz. Peygamberin “*İyi haslet sahiplerinin haddi gerektirenler suçları dışındaki hatalarını bağışlayın.*” (Ebû Dâvûd, Hudud, 4; Beyhakî, 2003: VIII, 579) Buyurması da doğabilecek sonuçların dikkate alınması açısından önemlidir. Zira bu hadiste yargılama hukuku alanında mesnetsiz iddialarla mürüvvet sahibi kimselerin itham edilerek refûze edilmelerinin önüne geçilmesinin amaçlandığı düşünülebilir.

Yukarıda özetlediğimiz -doğabilecek zararlı sonuçların dikkate alınması ilkesinin- Kur’an ve Sünnetteki temel referansları iyice incelendiğinde bunların aynı zamanda Şâri’in maksadına matuf ve o gayeyi gerçekleştirmeye yönelik olduğuna da işaret edilmektedir. “Def-i mefâsid celb-i menâfiden evladır.” (Kötülüklerin giderilmesi, bir faydanın elde edilmesinden önce gelir” kaidesi de doğabilecek olumsuz sonuçların dikkate alınması ilkesinin fûrûda tecessüm etmiş şeklidir. Araştırmamızda konu bu minvalde örnekler üzerinden geniş bir şekilde işlenmektedir. Ancak buna geçmeden önce gâî ilkenin anlamı üzerinde durulmasında fayda görüyoruz.

Gâî ilkenin Anlamı:

Gâî ilkeyi şöyle tarif edebiliriz: Gâî ilke küllî bir mesele olup, bu da vaz olunan şer’î hükümler arasından Şâri’in uygulanması hususunda iradesinin yöneldiği çeşitli şer’î delillerden çıkarılan genel bir kavramdır.¹

Bu tarifin örneklerle açıklanması ve tahliline geçmeden önce, konunun teorik boyutunun anlaşılması açısından Şâtıbî’nin de temas ettiği ilkelere seçtiğimiz birkaç gâî ilkeyi örnek vermek istiyoruz.

1-Şâri, teklifte zorluk ve güçlüğü murad etmez (Şâtıbî, 2006: II, 121).

¹ Tarifle ilgili olarak bkz. Cürcânî, Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed, *et-Ta’rifât*, thk. Âdil Enver Hızır, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 2007, s. 17; Tâcüddîn es-Sübkî, Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecîd - Ali Muhammed Mu’avvaz, I-II, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1991, I, 11. Makâsıd’ın manası konusunda bkz. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl*, Kahire 2011, I, 287; Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, nşr. Abdürrezzâk Affî, el-Mektebü’l-İslâmî, Dimaşk-Beyrut 1406, III, 271; Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ, *el-Muvâfakât fî usûli’ş-şer’iati*, Dâru’l-Hadîs, Kâhire 2006, II, 37.

2-Şâri'in külfet ve meşakkat içeren bir teklifte bulunması durumunda, gerçekte kasd olunan meşakkatin bizzat kendisi değil, bilakis orada sonuçta mükellefe dönecek belli maslahatların kasd edilmesidir (Şâtîbî, 2006: II, 123-124).

3-Şayet meşakkat, mükellef için dînî veya dünyevî bir mefsedet doğuracak tarzda ve alışlagelmişin dışında bir durum ise, burada Şâri'in maksadı genel anlamda meşakkatin kaldırılmasıdır (Şâtîbî, 2006: II, 156).

İşte bunlar, İslam Hukukunda zorluğun kaldırılmasına dair gâî ilkelerdir. Bu ilkelerin tamamı zikredilenlerle sınırlı olmayıp bunlar sadece örnek kabilindendir.²

Doğabilecek Sonuçların Dikkate Alınması İlkesinin Pratikteki Örnekleri

Doğabilecek zararlı sonuçların dikkate alınması ilkesinin Kur'an ve Sünnetteki temel referanslarına yukarıda temas etmiştik. Burada konuyu iki örnekle biraz daha açmak istiyoruz. Kur'ân-ı Kerim'de şöyle buyrulur *"Allah'tan başka tapanlara (ve onların tapıtları ilahlarına) sövmeyin; onlar da taşkınlık ederek ve ne söylediklerini bilmeden Allah'a söverler."* (Enâm 6/108). Bu ayette görüldüğü üzere Yüce Allah müşriklerin tanrılarına sövmeyi yasaklamıştır, çünkü mü'minlerin onların hakir, zelil ve aciz olan tanrılarına sövmeleri onların da yüce ve şanı büyük olan Allah'a sövmeleri sonucuna yol açabilir. Bu durum Allah'a dil uzatmaya götürebilecek bir bahane ve malzemenin mü'minler tarafından müşriklere verilmemesini ön görmektedir. Yani, daha büyük bir kötülüğün doğmasına neden olabilecek bir şeyin bilinmesi halinde caiz bir fiilin yapılmaması gerektiğini göstermektedir.

Hiz. Peygamber, nifak ve bozgunculukları anlaşıldığı ve ölüm cezasını hak ettikleri halde, daha büyük bir zararın doğabileceğini dikkate alarak münafıkların öldürülmesi yoluna gitmemiştir. Çünkü bu durum, Hiz. Peygamberin yakın çevresindeki adamları öldürtüyor gibi bir imaj ve yanlış haberin yayılmasına; bu da insanların İslam'dan soğumasına yol açacaktı. Nitekim bazı münafıkların ölüm cezasını gerektirecek fiilleri ortaya çıkıp kendisinden bunların cezalandırılması talep edilince Hiz. Peygamber şöyle demişti: *"İnsanların 'Muhammed yakın çevresindekileri öldürtüyor' diye dedikodu etmelerinden endişe ediyorum"* Yine Hiz. Peygamber dinen yasaklanmış olan ribya yol açacağı endişesiyle alacaklının borçludan hediye almasını yasaklamıştır. Bu da doğabilecek zararlı sonuçların dikkate alınmasıyla alakalıdır (Şa'ban, 1996: 205-206).

Hiz. Peygamber, bir kadının aynı nikâh altında halası ve teyzesi ile cem edilmesini (bir arada bulundurulmasını) yasaklarken: *"Çünkü siz bunu yaparsanız aile bağlarını koparmış olursunuz."* (Buhârî, 1993: Nikâh 27; Müslim, 2010: Nikâh 37-38) buyurarak bu fiilin doğuracağı olumsuz sonuçlara vurgu yapmıştır.

Aynı şekilde Hiz. Peygamber, bir kadınla evlenmek istediğini söyleyen Muğire b. Şu'be'ye şöyle demiştir: *"Ona bak zira aranızda sevgi ve ülfetin oluşabilmesi için uygun olanı budur."* (Tirmizî, 2011: Nikâh 5) Rasullullah (a.s) burada erkeğin evleneceği kadına bakmasına izin verirken bunun eşler arasında sevginin oluşması ve uyuşup anlaşmalarına zemin hazırlaması gibi bir maslahata vesile olacağına işaret etmiştir. Nitekim bu da kullarla ilgili maslahatı sağlaması açısından hikmet kapsamındadır.

Konumuz açısından şu örnek daha da açıklayıcı niteliktedir: Hiz. Peygamber, *"Savaş esnasında el kesilmez (hırsızlık suçu işleyene ceza uygulanmaz)"* (Ebû Dâvûd, 1997: Hudûd 18) buyurmuştur. Sahabe ve tabiûn bu hadisteki yasağın hikmetini cezanın uygulanması durumunda bunun ortaya çıkaracağı zarar ile açıklamış olup bu da suçlunun düşmana sığınma gibi zararlı bir

² Geniş bilgi için bkz. Keylânî, Abdurrahman İbrahim Zeyd, *İslam Hukuk Felsefesinin Esasları, Mahiyeti ve Teşrideki Yeri*, (çev. Nasi Aslan) Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. I, sy. II, 2001, s. 121-176.

sonucu doğurmasıdır. Sonra onlar bu yasağı aynı hikmetten hareketle kıyas yaparak el kesme dışındaki –zina cezası, şarap içme cezası gibi şer’an tayin edilmiş- diğer cezaları da içine alacak şekilde genişleterek uygulamışlardır. Nitekim Ebû Hanife de aynı hikmeti esas alan bir kıyasla “kadın olsun erkek olsun düşman ülkesinden çıkarılmış ve müslümanların eline geçmiş esirlerin, müslümanların düşmanı olan ülkeye satılmasını doğru bulmam. Çünkü bu durum düşmanların güçlenmesine yol açar” diyerek bu satışın doğuracağı zararlı sonuçlara işaret etmiştir (Şa’ban, 1996: 152). Ebû Hanife burada, Hz. Peygamberin, “*Savaş esnasında el kesilmez (hırsızlık suçu işleyene ceza uygulanmaz)*” hadisindeki mündemiç hikmeti temel alarak bu hükme kıyasla ulaşmıştır denilebilir. Neticede bu örnekler bize doğabilecek zararlı sonuçları dikkate alan hikmet eksenli bir kıyasın mümkün ve ilk dönemlerde bunun fiilen gerçekleştiğini göstermektedir.

Hz. Peygamberden sonra da sahabenin de doğabilecek zararlı sonuçların dikkate alınması ilkesini gözettiğini söyleyebiliriz.

Bilindiği üzere Hz. Ebubekir, vefatına yakın Hz. Ömer’i kendine halef olarak gösterdi, oysa Hz. Peygamber kendinden sonra kimin halife olacağını belirlememiştir. Hz. Ebubekir’i söz konusu bu tasarrufa sevk eden şey, Müslümanların halife seçiminde ihtilafa düşerek parçalanma gibi bir tehlikeye düşme endişesi idi.

İddeti dolmamış bir kadını kendisine nikahlayıp onunla zifafa bulunan bir adamın davası Hz. Ömer’e getirilmişti. Hz. Ömer, başkalarını böyle bir işten caydırmak için kadının o adamla evlenmesini ebedi olarak yasakladı (Şelebî, 1981: 63).

Hz. Ömer’in fethedilen Irak topraklarını savaş gazileri arasında dağıtmayıp eski sahiplerinde tutmasında da doğabilecek zararlı sonuçları dikkate almıştır. Hz. Peygamber döneminde ganimetlerin dağıtımı ile ilgili uygulamaya zahiren ters düşüyor gibi görünmesine ve bazı sahabîlerin muhalefetine rağmen Hz. Ömer, bu tasarrufta bulunmuştur. Bu uygulamada onun temel hareket noktası ümmetin maslahatı, varlığını sürdürmesi ve korumasıdır. Çünkü daha önce ganimetlerin dağıtılmasında olduğu gibi sevad arazisinin dağıtılması durumunda zannedildiği üzere beklenen faydanın gerçekleşmeyeceği aksine bu durumun zarara dönüşeceği, hatta ümmete büyük bir kötülük isabet edeceği düşüncesidir (Şelebî, 1981: 48-49).

Sahabe arasında günlerce (bazı rivayetlerde iki üç gün) (Şelebî, 1981: 50) devam eden tartışmalara neden olan bu meselede (Serahsî, 1989: X, 15-16; İbn Rüşd, 1984: II, 401; Bardakoğlu, 1987: 9-10) Hz. Ömer “Ben hüccet buldum” diyerek Haşr sûresinin 6-10. Ayetlerini okuduğunu, buna göre fey’in ayetlerde geçenlerin hepsi için ortak bir hak olduğunu, dolayısıyla gelecek nesilleri de düşünerek bunu taksim edemeyeceğini belirtir ve görüşünde ısrar eder (Fayda, 1989: 10). Nitekim ilgili ayette “*Bunların arkasından gelenler şöyle derler: Rabbimiz! Bizi ve bizden önce gelip geçmiş imanlı kardeşlerimizi bağışla; kalplerimizde, iman edenlere karşı hiçbir kin bırakma! Rabbimiz! Şüphesiz ki sen çok şefkatli, çok merhametlisin!*” (Haşr 59/10) buyurularak daha sonra gelecek nesillerin de bu ganimetlerde hakkı olduğuna işaret edilmektedir. Ancak kurulan bu ilginin çok güçlü olmadığını da söyleyebiliriz. Çünkü ayetlerin bütünlüğü ve insicamından bu mananın çıkması biraz güç gözüküyor. Bunun yerine onun doğrudan maslahatı gözettiği ciheti daha isabetli görünmektedir. Çünkü o, birçok yerde bunun kendisinin re’yi olduğunu dillendirmektedir.

Aslında fey’in taksiminde hak sahiplerini açıklayan “*Allah’ın, (fethedilen) ülkeler halkından Peygamberine verdiği ganimetler, Allah, Peygamber, yakınları, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir. Böylece o mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir devlet olmasın...*” (Haşr 59/7) meâlindeki ayet de Hz. Ömer’in bu uygulamasının isabetli olduğuna delâlet eder. Çünkü âyette söz konusu taksim gerekçelendirilirken bu elde edilen fey’ (ganimetler)in cahiliyede olduğu gibi fakir ve güçsüzlerin yoksun bırakıldığı, zenginler, güçlüler ve idareciler arasında paylaştırılan ve onlar arasında dolaşan bir servete dönüşmemesine vurguda bulunulmuştur.

Böylece servetin belirli bir kesimin elinde toplanarak diğerlerinin bundan mahrum kalmaması hedeflenmiştir (İbn Âşûr, 2000: XXVIII, 76; Şa'ban, 1996: 159-160).

Hiz. Ömer'in Kur'an'da cevazı konusunda sarîh hüküm bulunduğunda Müslüman erkeklerin, ehl-i kitap kadınlarla evlenmelerin yasaklaması da doğabilecek zararlı sonuçların dikkate alınması ilkesinin en özgün örneğini oluşturur. Nitekim konuyla ilgili Maide 5/5. ayette “*Bugün size hoş, temiz ve güzel olan tüm yiyecekler helal kılınmıştır. Bunun yanında Yahudiler ve Hristiyanların kestikleri hayvanlar, pişirdikleri yemekler de size helaldir. Aynı şekilde sizin yiyecekleriniz de onlara helaldir. Öte yandan namus ve iffet ölçüsüne bağlı kalmak, zinaya yaklaşmamak ve dost hayatı yaşamamak şartıyla, hür ve iffetli mü'min kadınlarla evlenmenizin helal oluşu gibi, sizden önce vahye muhatap kılınmış olanlar [Yahudiler ve Hristiyanlar] arasındaki hür ve iffetli kadınlarla da aynı şartları gözetmek ve kendilerine mehirlerini vermek şartıyla evlenmeniz de helaldir.*” buyrularak Müslüman erkeklerin ehl-i kitap'tan olan kadınlarla evlenmeleri helal kılınmıştır.

Sahabe ve tabiin ulemasının büyük çoğunluğu ehl-i kitap kadınlarla evlenmenin dinen sakıncası olmadığında fikir birliği etmişler ve bu görüşlerini zikri geçen ayete dayandırmışlardır. Ayrıca bu ayetin Bakara 2/221. ayetteki “*Müşriklerin kadınlarıyla evlenmeyin.*” Hükümünü tahsis ettiğini düşünmüşlerdir. İbn Abbas, Malik b. Enes, Süfyan es-Sevrî, Evzaî gibi bazı âlimlere göre Allah, bu ayetle tüm müşrik kadınlarla evlenmeyi haram kılmış, fakat daha sonra Maide 5/5. ayetle kitabi kadınları bu hükmün dışında tuttuğunu beyan etmiştir (İbn Kesîr, 2000: II, 296; Kurtubî, 2006: III, 454-455). Neticede âlimlerin ekseriyetine göre Maide 5/5. ayet, kitabi kadınlarla evlenmenin helal oluş hükmünü belirlemiş, Bakara 2/226. ayet ise Mecusiler ve diğer Arap müşriklerle evlenmenin haram oluş hükmünü vaz etmiştir (İbn Kesîr, 2000: II, 296-298).

Sahabeden İbn Ömer Ehl-i kitap kadınlarıyla evlenme konusunda farklı düşünmüştür. Kendisine bu konu hakkında soru sorulunca, “*Allah, Müslümanlara müşrik kadınlarla evlenmeyi haram kıldı. Ben “Evlendiğim kadının rabbi İsa b. Meryem'dir.” demesinden daha büyük bir şirk bilmiyorum.*” diyerek ehl-i kitab'ın da aslında müşrik olduğunu belirtmiştir (Cessâs, 1992: III, 324; İbn Kesîr, 2000: V, 83; Râzî, 1981: XV, 83). Bununla birlikte sahabeden Hiz. Osman, Talha, Cabir b. Abdullah, Mücahid, Dahhak, Tavus ve Şa'bi gibi meşhur zatların yer aldığı âlimler kitabi kadınlarla evlenmenin helal olduğunu söylemişlerdir. Durum böyle olunca da İbn Ömer'in farklı yöndeki görüşü çoğunluğun kanaatine zıt düştüğü için delil olarak kabul görmemiştir (Kurtubî, 2006: III, 455-456).

Cessâs ehl-i kitap cariyelerle evliliği ele alırken Maide 5/5. ayeti zikredip bununla ilgili Leys ve Mücâhid'in görüşlerini naklederek bu cevazın mutlak olmadığını onların “iffetli olmaları şartıyla” takyid edildiğini belirtir (Cessâs, 1992: II, 15-19). Günümüzdeki bazı çağdaş araştırmacılar ise, İbn Ömer, İbn Abbas ve Ata'dan nakledilen rivayetleri dikkate alarak, onların bu evlilik türünü yasak olarak değil mekruh olarak değerlendirdiklerini ve bu şekilde yorumlanmasının daha doğru olacağını belirtirler (Dalgin, 2005: 59).

Hiz. Ömer, hilafeti döneminde Müslüman erkeklerin ehl-i kitap kadınlarla evlenmesini yasaklamış, ancak bununla birlikte bu evliliği haram da saymamıştır (Abdürrezzak, 1983: VII, 177). Nitekim rivayete göre Hiz. Ömer, hilafeti döneminde Medâin valisi olan ve Yahudi bir kadınla evlenen Huzeyfe el-Yeman'a bir mektup göndererek Yahudi karısını boşamasını ister. Bunun üzerine Huzeyfe emri yerine getirmeden önce halifeye bir mektup yazarak bu evliliğin haram olup olmadığını sorar. Hiz. Ömer, “Hayır, bu evlilik haram değil helaldir; ancak yabancı (gayrimüslim) kadınlar tatlı dilli olup cilveleriyle aldatıcıdır. Evlenmeyi kabul etmeniz halinde onlar sizin karılarınıza baskın çıkarlar.” şeklinde bir cevap yazmıştır (Taberî, 2001: III, 716). Şelebî'nin Cassâs'tan bulunduğu nakilde Hiz. Ömer “*Haram değil fakat onlardan zina eden kadınlarla karşılaşmanızdan endişe ediyorum*” ifadesi yer alır (Şelebî, 1981: 43). Bu cevabi mektup Hiz. Ömer'in kitabi kadınlarla evlenmeyi haram görmediğinin delilidir. Demek ki onun kitabi kadınlarla evliliğin bitirilmesini

isteme sebebi bunun haram olması değil, bilakis ümmetin maslahatı açısından daha uygun olmasıdır (Dalgın, 2005: 67).

Şelebî konuyla ilgili İmam Muhammed'in Kitabı'l-Asâr'dan şu nakilde bulunur. Huzeyfe, Medâin'de Yahudi bir kadınla evlendi. Hz. Ömer ona kadını boşaması için bir mektup yazdı. Huzeyfe de cevabi mektup yazarak "Ey müminlerin emiri bu haram mıdır? Diye sordu. Hz. Ömer karşı cevapta: "Gönderdiğim mektubu elinden bırakmadan onu boşamanı emrediyorum, çünkü ben Müslümanların seni örnek alarak güzelliklerinden dolayı ehl-i kitap hanımları tercih etmelerinden ve bunun da Müslüman hanımların aleyhine bir fitneye neden olmasından korkuyorum" demiştir. İmam Muhammed "Biz de bu görüşteyiz ve buna haram demeyiz, ancak evlilikte Müslüman kadınların tercih edilmesini uygun görürüz ki Ebû Hanîfe de bu görüştedir." demiştir. İşte bu rivayette doğabilecek zararlı sonuçlar nedeniyle mubah olan bir şeyin yasaklandığı görülür. Bu da zina eden kitabî kadınlarla evlilik sonucu nesebin karışması ve neslin bozulması neticesine götürmesidir (Şelebî, 1981: 43-44).

Konuya dair diğer rivayetlerde Hz. Ömer'in, Müslüman erkeklerin iffetsiz kadınlarla evlenmesi ve mü'min kadınlara yönelik evlenme isteğinin azalma tehlikesi gibi daha başka ahlakî endişelerinden de söz edilmiştir (Biltaci, 1970: 301-305). Neticede Hz. Ömer başarılı fetihlerin akabinde Müslümanlara cazip gelen ve giderek yaygınlaşmaya başlayan bu tür evlilikleri engellemeye çalışmış ve bu konudaki kararında, gayrimüslimlere cephe almaktan ziyade Müslümanlar için söz konusu olan bir zararı bertaraf etme iradesi belirleyici olmuştur (Fayda, 1989: 177).

Konumuzu ilgilendiren kısma gelecek olursak, Hz. Ömer gerek Müslümanlara gelebilecek muhtemel bir zararın bertaraf edilmesi, gerekse önemli bir faydanın celbedilmesi düşüncesiyle, ilgili ayetteki hükmü her ne kadar geçersiz sayarsa da söz konusu evliliği en azından geçici süre ihtiyaten askıya almıştır (Şelebî, 1981: 44-45). Nitekim hükmün uygulanabilmesine sebep olan illet geçerli de olsa fayda-zarar dengesi bu hükmün uygulanabilirliğini askıya alabilir. Dolayısıyla olumsuz sonuçlar yaratma veya istismara yol açma durumunda hükümlerin yeniden yorumlanması gerekebilir. Hz. Ömer'in söz konusu içtihat ve uygulaması da bundan ibarettir. Ona göre kitabî kadınlarla evlilik bir azimet değil, ruhsattır; dolayısıyla faydasından çok zararı söz konusu olduğunda veya ruhsata illet teşkil eden durum ortadan kalktığında ilgili hüküm de kalkar. Nitekim tabiî fakihlerinden Ata'nın konuyla ilgili değerlendirmesi de bu yöndedir. Ata şöyle demiştir: "Allah Teâla, o zamanlar Müslüman kadınların sayısı az olduğu için, Yahudi ve Hristiyan kadınlarla evlenmeye izin vermişti. Şimdi ise Müslüman kadınların sayıları fazlaca arttığı için ötekilere ihtiyaç kalmamıştır (Râzî, 1981: XI, 150).

Günümüz açısından bakıldığında Hz. Ömer'in uygulaması ve yukarıda atıfta bulunduğumuz Ata'nın ulaştığı hüküm halen geçerlidir. Çünkü Ehl-i Kitap kadınlarıyla evlenmenin fayda değil zarar getirici bir sonuca sevk etmesi pek muhtemeldir. Ayrıca meşruiyet açısından esas itibarıyla bu nikâh Şâri'nin maksudu bir nikâh olmayıp özel bir maslahat için meşru kılınmıştır.³ Bu uygulamanın cari olması Müslümanlar için olumsuz sonuçlara sebep olacağından söz konusu yasağın devamı daha isabetli olacaktır.

Hz. Osman, ölüm hastalığı sırasında mirastan mahrum bırakmak maksadıyla karısını üç talakla boşayan kişiye bu kadının mirasçı olabileceğine hükmetmiştir. Bu hükümden maksat, başkalarını bu kötü davranıştan sakındırmak ve olumsuz sonuçların önüne geçmektir (Şelebî, 1981: 63). Yine Hz. Osman sefere çıktığında farz namazları kısaltmaz, tam kılardı. Kendisine Rasulullah namazı tam kılmaz mıydı diye soranlara "Evet" diye cevap verirdi ve şöyle dedi: "Ben insanların

³ Bu maslahatın uzun süren savaş sebebiyle eşlerinden ayrılmak zorunda kalan sahabeye özgü olduğu belirtilir. Bkz. Şelebî, *Ta'lîlül-l-ahkâm*, s. 45.

imamı konumunda bulunuyorum bunların arasında bedevî cahil insanlar da var namazı kasredip iki rekât kılman halinde onlar namazın bu şekilde iki rekat olarak farz kılındığını sanırlar” Hz. Osman, bu tavrıyla yanlış anlaşılabilir olumsuz bir neticenin doğmasının önüne geçmeye çalışmıştır (Şelebî, 1981: 63).

Doğabilecek zararlı sonuçların dikkate alınması âlimlerin içtihatlarında da görülür. Nitekim “*Kıyas, ancak kılıçla öldürmelerde uygulanır.*” (İbn Mâce, 1999: Diyât 25). Hadisin yorumunda ortaya çıkan tartışma bu ilkenin itibara alınması merkezinde cereyan eder.

Serahsî, bu hadislerle istidlâlin nasıl yapıldığını açıklamakta ve “kıyas ancak kılıçla öldürmelerde gerekir” hadisiyle ilgili olarak şunları söylemektedir: “Bu, Ebû Hanîfe’nin görüşüne delil olur, kıyas ancak silahla öldürmelerde gerekir, hatta bir kimse büyük bir taşla veya büyük bir odunla öldürülse Ebû Hanîfe’ye göre buna kıyas lazım gelmez. Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve Şâfiî’ye göre ise buna kıyas lazım gelir.” (Serahsî, 1989: XXVI, 122).⁴

Bu görüş, makâsıda dayalı bazı kaidelerle mutlak anlamda çatışmaya sevk edilebilecek niteliktedir. Şöyle ki: Hüküm verirken mânâ ve özün dikkate alınması ve fiillerin neticelerinin göz önünde bulundurulması şeriatın kabul ettiği küllî esaslardandır. Şâtıbî bunu şu şekilde ifade etmektedir: “Neticelerin dikkate alınması şer’an maksûd ve muteberdir.” (Şâtıbî, 2006: VI, 194). Yani Şeriatla müteber olan sonuçların dikkate alınmasıdır.

İnsan canına yönelebilecek mefsedetleri kaldırmak suretiyle, canın korunmasının gerekliliği de aynı şekilde dinin kabul ettiği küllî esaslardandır. Ağır bir madde ile adam öldürmede-arada düşmanlık bulunsa bile-amd bulunmadığına ve bunun kıyas gerektirmeyeceğine dair görüş sakıncalı sonuçlara sevk eder ve adam öldürmeye götüren kapıyı da sonuna kadar açmış olur. Şu sebeple ki; bir kimse ağır bir madde ile birini öldürdüğünde kendisine kıyas cezasının uygulanamayacağını bildiğinden diyet vermeyi tercih edecek ve adam öldürme hususunda cesareti artacaktır. Burada insan hayatının heder olmasına kapı açma söz konusudur ki, din, canın korunmasını, gözettiği maksadların en büyüklerinden saymakta hatta onu, düzenin kendisiyle kaim olduğu zarûriyyâta dâhil etmektedir.

İmam Cüveynî, ağır bir cisimle vurarak adam öldürene kıyas uygulanamayacağına dair görüşün hakim kılınması durumunda, kaçınılmaz belli sakıncalı sonuçların ortaya çıkacağını açıklama bağlamında bu noktaya işaret etmekte ve şöyle demektedir: “Biz biliyoruz ki, ağır cisimle vurarak öldürmede şayet kıyas terk edilecek olursa kargaşa doğar ve bu durum her isteyeninin istediğini öldürmesine sebep olur. Çünkü kişi, kısıstan kurtulmak için kisası gerektiren kesici aletle öldürmeden vazgeçer. Zira kıyas gerektiren kesici aletlerle adam öldürmedeki mevcut ceza riski, ağır cisimle vurarak öldürmedeki mevcut ceza riskinden daha fazladır. Bu itibarla ağır cisimle vurarak öldürmek, ceza yönüyle kıyas gerektiren kesici aletle öldürmelerden daha kolay ve hafiftir. Kullanın maslahatlarının gözetildiği bütün şeriatlarda, ağır cisimle vurarak adam öldürmede kisasın gerekmediği anlayışı caiz görülemez.”⁵

⁴ Zeylaî bu iki hadisin zayıf olduğunu belirtmektedir, Zeylaî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf, *Nasbu’r-râye li-ehâdisi’l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme, Müessesetü’r-Reyyân, Beyrut 1997, IV, 341.

⁵ Bunu Râzî de İmam Cüveynî’den nakletmektedir. Bkz. Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn, *el-Mahsûl fi ‘ilmi usûli’l-fikh*, thk. Şu’ayb el-Arnâvut, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 2008, V, 162. *el-Burhân*’da yer alan İmam Cüveynî’ye ait ibareler bu anlamı taşımakta ancak açık ve net değil. Şu ifadelerde olduğu gibi, “Genel anlamda kan akıtılması kisasla korunmuştur. Ağır cisimle vurarak öldürmeye kisasın gerekmediğine dair görüş ise konuyla ilgili bu şer’î hükmü tahrip etmektedir.” Bkz. Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebu’l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullâh, *el-Burhân fi usûli’l-fikh*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1997, II, 1151. Onun şu sözü de aynı şekilde bunu teyit etmektedir: “Ağır cisimle vurarak katletmede, kıyas uygulanmayışı, şeriatın kısısta yeğlediği hikmete terstir, aynı şekilde dokunulmazlıklarda gözetilen hikmete de aykırı düşer. Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, II, 1209.

İmam Cüveynî'nin bu açıklamalarında görüleceği üzere, onun genel küllî esaslar olarak dayandığı şeyler gerçekte gâi esaslardır. Çünkü onun “bu durum her isteyenin istediği kişiyi öldürmesine sevkeder, zira bu, kesici aletle öldürmeden ağır bir cisimle öldürme şeklini tercih etmeye dönüşür.” sözü, insan hayatını yok olmaya maruz bırakabilecek kötü neticelerin vuku bulacağını açıklamaktadır. Hâlbuki şariat insan hayatını korumaya çalışır.

Mâlikîlere gelince, onlar bu konuda daha kapsamlı düşünmekte ve ihtiyat esasından hareketle, imkân nispetince kötülüğe giden yolların kapatılması, canın mefsedet ve tehlikelerden korunması gibi ilkelerle amel etmektedirler. Onlar ağır bir cisimle adam öldürmeyi amden öldürme olarak kabul ederler, onlara göre ağır cisimle vurmak genelde öldürsün veya öldürmesin bu durumu değiştirmez, ancak burada kasıddan söz edilmek için de bu fiilin hasmâne bir şekilde işlenmiş olması gerekir. Görüleceği üzere onlar bu tür fiillerin doğuracağı neticelerini dikkate almaktadırlar.

Sonuç

Doğabilecek sonuçların dikkate alınmasının İslamî öğretinin önemli parametrelerinden olan hikmetin bir gereği olduğu kanaatindeyiz. Bu itibarla hikmet merkezli bir içtihadın da bu kapsamda değerlendirilmesi gerekir. Nitekim Hz. Peygamberin bildirdiği, bir kadının aynı evlilik içinde halası ve teyzesiyle cem edilme yasağı ve savaş esnasında hırsızlık suçu işleyene el kesme cezasının uygulanması yasağı gibi birçok durumda doğabilecek sonuçlar dikkate alınmıştır. İlk dönem âlimlerin içtihatlarında da bu hikmetin gözetildiği görülür. Mesela Ebû Hanife'nin esirlerin, düşman ülkeye satılmasını doğru bulmamasında aynı hikmeti esas alarak kıyas yaptığı görülür.

Neticede Şâriin maksûdu olan gâyeler bilindikten sonra nasların da bu maksada uygun bir şekilde gâi manalarının da dikkate alınarak yorumlanması mümkündür. İşte Hz. Ömer'in birçok uygulamasında bunu görmek mümkündür.

Hz. Ömer'in Irak topraklarıyla ilgili tasarrufunda, doğabilecek sonuçları dikkate alan bu gâi yorum, başat rol oynamıştır. Zira o, bu araziye savaş gazileri arasında dağıtmayıp vergi karşılığında eski sahiplerinde bırakması, kamu yararını gözetmesinin yanında gelecek nesilleri düşünen uzun vadeli bir hikmete mebnidir. Çünkü Hz. Ömer cari uygulamayı gerçekleştirse idi bu toprakların sahipleri köle statüsünde, toprakları da ganimet olarak dağıtılacaktı. Bu da onların çocuklarının İslam'a ve Müslümanlara düşman nesiller olarak yetişmesine neden olacaktı ki Hz. Ömer bu durumun önüne geçmek istedi.

Onun, aynı şekilde ehl-i kitap kadınlarla evliliği yasaklamasında da Müslüman kadınlar aleyhine doğabilecek zararlı sonuçların bertaraf edilmesi söz konusudur.

Hâsılı günümüzde de doğabilecek zararlı sonuçların dikkate alınması ilkesi önemli bir ölçüt olup nitekim halkı kin, nefret ve düşmanlığa sevk eden tutum ve davranışlar, meri ceza hukukunda cezalandırma sebebi olarak kabul edilmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzak, Hemmâm (1983), *el-Musannef*, Mektebü'l-İslâmî, Beyrut.
- Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed (1406), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Abdürrezzâk Afîfî, el-Mektebü'l-İslâmî, Dimaşk-Beyrut.
- Bardakoğlu, A. (1987), *İslam Hukukunda Metodolojik İhtilaflar ve Sonuçları* (Ders Notları) Kayseri.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin (2003), *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- Biltaci, Muhammed (1970), *Menhecü Ömer İbni'l-Hattâb fî't-Teşrî*, Dâru's-Selâm, Kâhire.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil (1993), *Sahihu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr-Yemâme, Beyrut.

- Cessâs, İbn Ali er-Râzî (1992), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, Beyrut.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (2007), *et-Ta'rîfât*, thk. Âdil Enver Hızır, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullâh (1997), *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- Dalgın, N. (2005), *İslam Hukukuna Göre Müslüman Gayr-i Müslim Evliliği*, Etüt Yayınları, Samsun.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, es-Sicistani (1997), *Sünenü Ebî Davud*, nşr. İzzet Ubeyd ed-De'as, Muhammed Ali es-Seyyid, Dâru' İbni Hazm, Beyrut.
- Fayda, M. (1989), *Hiz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (2011), *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Kahire.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir (2000), *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, Müessesetü Târîhi'l-'Arabî, Beyrut.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer (2000), *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Müessesetü Kurtubâ, Kahire.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (1999), *Sünenü İbni Mâce*, Dâru's-Selâm, Riyâd.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî (1984), *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*, Kahraman Yayınları, İstanbul.
- Keylânî, Abdurrahman İbrahim Zeyd (2001), *İslam Hukuk Felsefesinin Esasları, Mahiyeti ve Teşriideki Yeri*, (çev. Nasi Aslan) Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. I, sy. II.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (2006), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccac (2010), *Sahîh-i Müslim*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbakî, Müessesetü'l-Muhtar, Kahire.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb (2001), *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin (2008), *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*, thk. Şu'ayb el-Arnâvut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut.
- Râzî, Fahreddin (1981), *Mefâtihi'l-Ğayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ebû Sehl Ahmed (1989), *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut.
- Şa'ban, Zekiyyüddin (1996), *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, (çev. İ. Kâfi Dönmez) TDV Yayınları Ankara.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ (2006), *el-Muvâfakât fî usûli's-şer'îati*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire.
- Şelebî, Muhammed Mustafâ (1981), *Ta'lîlû'l-ahkâm*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut.
- Taberî, İbn Cerîr (2001), *Câmiu'l-Beyân an-Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye, Kâhire.
- Tâcüddîn es-Sübkî, Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali (1991), *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvaz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (2011), *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Ammar Tayyar ve dğr., Müessesetü'r-Risâle, Dimaşk.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf (1997), *Nasbu'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut.