

ERKEN DÖNEM FIKİH EKOLLERİ ve AŞIRI YORUM PROBLEMİ THE EARLY SCHOOLS OF FİQH AND EXCESSİVE COMMENT PROBLEM

Yrd. Doç. Dr. Gıyasettin Arslan
Fırat Ü. İlahiyat. F.
giyasettinarslan@hotmail.com

Bu makalede Kur'an okumaları içerisinde önemli bir yere sahip olan fikhî okumaların aşırı yoruma müsait olup olmadığı araştırılmış, erken dönem fikhî ile taklit dönemi fikhî arasındaki farka ayrıca vurgu yapılmış, erken dönem fikhî okumalarında da aşırı yorum biçimlerinin bulunabileceğine dikkat çekilmiş ve bunlara çarpıcı örnekler verilmiştir. Örneklemede hiçbir fikhî ekolün tezleri apriori olarak doğru kabul edilmemiş; bilakis, ekolik yaklaşımlar tarafsız olarak değerlendirilmiştir.

The jurisprudence 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 but later it turned in to excessive interpretation. You will experience striking examples of this excessive interpretations in this article.

In the period of imitation, the understanding of the sect doctrine has been taken essentially rather than Quran's fiqh. That is why the imitation period of the fiqh is out of this study.

Key Words: 1- Jurisprudence reading, 2-Islamic law 3-Excessive interpretation.

Giriş

İnsan okuyan, anlayan ve yorum yapabilen tek varlıktır. O, bu yönüyle bütün varlıklardan üstündür; ancak onun anlama ve yorumlamaları çoğu kez öznel olmaktadır. Çünkü o, çoğu zaman nesne ve olaylara taraflı, kendine özgü, objektif ve bütüncül olmayan bir tarzla bakabilmektedir. Bu öznellik, daha çok siyaset, tarih ve din gibi sosyal bilimlerde görülür.

Dinde öznellik, genellikle Kur'an yorumunda açığa çıkar. Şüphesiz hadis de aynı konumdadır; ancak bu çalışmada Kur'an eksenli yorumculuk esas alınacaktır. Bilindiği gibi bütün disiplinler ve ekoller Kur'anı kendi bakış açılarıyla okumakta ve yorumlamaktadırlar. Bu disiplinlerin başında da yorum yönü ağır basan fıkıh disiplini gelmektedir.

Burada fıkıhın din ilimleri içindeki önemli yerine, fazilet ve şerefine,¹ onun çeşitli tanımlarına ya da tarihi seyrine girecek değiliz. Ancak, fıkıhın ekolleşme döneminde diğer bir ifadeyle erken dönemlerinde aşırı yorum olarak nitelenebilecek fikhî görüş ve içtihatların bulunup bulunmadığını araştırmak istiyoruz.

Bilindiği gibi fıkıh, tefsirle çok yakın ilişkisi olan bir ilimdir.² Çünkü fıkıh, bir şeyin bilgisine sahip olma,³ keskin bir kavrayışla kavrama,⁴ görünenden hareketle görünmeyen bilgisine varma,⁵ bir şeyi illet ve hikmetiyle anlama,⁶ kelimadan hareketle konuşanın ne demek istediğini kavrama⁷ anlamına gelmektedir. Böyle olunca anlama, kavrama ve söz sahibinin muradını bilme gibi özellikleri, onu metodolojik açıdan neredeyse tefsirle aynı sanat dairesinin içine sokmaktadır.

Fıkıhın ıstılahta bir çok tanımı yapılmışsa da biz onun aşırı yorum boyutunun imkanını ortaya koyması açısından aşağıdaki tanımını tercih ettik:

“Fıkıh, dinden olduğu zorunlu olarak bilinmeyen, fakat bizzat istidlalle elde edilen ameli, şer’i hükümlerin bilinmesinden ibarettir.”⁸

Bu tanımda onun yoruma ne kadar müsait bir alan olduğu açıkça görülmektedir. Esasen “Hüküm ayetlerinden istinbat yapmak” nasların tefsiri demektir.⁹ “Fıkıh tefsiri” tabirini kullanan Goldziher’e göre de, fıkıh, bir nevi tefsirdir. Ona göre fıkıh usulü de, kısmen tefsir usulü sayılır.¹⁰ Öte yandan tefsir metodolojisine en çok yardımcı olan ilim de fıkıh usulüdür.¹¹

Fıkıh, gerek Kur’anda, gerekse hadislerde “sözü anlamak” manasına kullanıldığı halde zamanla sadece Ahkâm ayet ve hadislerinin anlaşılmasında kullanılan bir tabir haline gelmiş; daha sonra ise salt hukuk anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Erken dönemlerde Kur’an ve Hadis metinlerini anlamak, muradı ilâhîyi yakalamak hem fıkıhın¹² hem tefsirin amacı iken zamanla fıkıh, dar bir yola girmiş; sadece hukuk alanı ile yetinmiş, diğer bir ifadeyle kendisini Ahkâm ayetlerine indirgemıştır. Bu anlamda artık Kur’an’ın geneli ile değil; fakat hukûkî yönüyle ilgilenir olmuştur. Bu da tabiatıyla ona yeni bir kimlik ve yeni bir form kazandırmıştır. Artık fıkıh, ağırlıklı olarak anlama ve yorumlama faaliyeti değil; fakat İslami ilimler alanında hukûkî yargı ve çıkarımsamaların ağır bastığı yepyeni bir ekolün adı olmuştur.

¹ el-Acem, Refik, *Usulü’s-Serahsi*, (Mukaddime), Daru’l-Marife, Beyrut, 1997, 8.

² Fıkıh-Tefsir ilişkisi hakkında geniş bilgi için bkz. Apaydın, Yunus, (Gazzalî, *el-Mustasfa* Tercümesi)’ne Önsöz, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1994, I, XIII-XVII. Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV., Yay., Ankara, 1997, 1-17.

³ İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu’l Arab*, Daru Sadr, Beyrut, 1993, XIII, 522.

⁴ Firuzabadi, Mecduddin, *el-Kamusu’l-Muhit*, Matbaatu’s-Saade, Mısır, trsz., IV, 289.

⁵ İsfahani, Ragıp, *Mufredat*, tah. Safvan Adnan Davudi, Daru’l-Kalem, 2002, 642.

⁶ Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, 1979, III, 1994.

⁷ Cürcani, Seyyid Şerif, *Kitabu’t-Tarifat*, İstanbul, trsz. 168.

⁸ Bkz. Hallaf, Abdulvahhab, *İlmü Usulü’l-Fikh*, çev Hüseyin Atay, Ankara, 1973, 50.

⁹ eş-Şafî, Muhammed b İdris, *el-Ümm*, Daru Kuteybe, Beyrut, 1996, VII, 145.

¹⁰ Goldziher, Ignaz, *Zahiriler*, çev., Tunç, Cihat, Ankara, 1982, 53. Fıkıh usulünün tefsir boyutu için bkz. Paçacı, Mehmet, Anlama Usulüne Dair, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Ankara, 1995, VIII, S. 2, s. 85-96.

sir fi’l-Asri’l-Abbasi, Beyrut, 1984, 61.

¹² Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay., İstanbul, 1993, 142.

Fıkıhın yanı sıra kalam, tasavvuf ve lügavî/edebi ekoller de kendi perspektifleriyle Kur'anı okumaya çalışmışlardır.¹³ Bu ekollerin her biri, İslam düşünce tarihini ve tefsir anlayışını etkilemiştir. Bunlardan tefsire en çok tesir edenler fıkıh ekolleridir.

Kur'anda, hukuk ve fıkıh ile ilgili yaklaşık beş yüze yakın ayet bulunmaktadır. Kur'an'ın Ahkâm ayetleri çoğu kere küllî kurallar vazetmekte bazen de detaylara yer vermektedir. Hz. Peygamber de bu ayetleri pratiğinde uygulamak suretiyle Kur'an'ın ilk Ahkâm müfessiri olmuştur. Ahkâm ayetlerinin yanı sıra o, kendi kişisel görüşleriyle de Müslüman toplumun çeşitli sorunlarına çare aramıştır.¹⁴

Böyle olunca Hz. Peygamber zamanındaki Kur'an okumalarında aşırı yorumların ortaya çıkması söz konusu olamazdı.

Sahabe ise, Kur'anı, Arapçayı ve Hz. Peygamberin uygulamalarını çok iyi bildikleri için fıkıhta da en ileri idiler. Bu dönemin en belirgin özelliği nazari ictihada başvurmamaları idi. Onların bu aşamada teşrî faaliyetleri tatbikîdir. Hadise meydana gelince hükmü araştırılır bulunurdu. Vukuundan önce hadise ve meselelerin hükmüyle meşgul olunmazdı.¹⁵

Sahabe müctehitleri, bazı fikhî meselelerde ihtilaf etmiş olmakla beraber halk, gruplara ayrılıp bunlardan birine bağlanıp diğerini görmezden gelmediği için bu devirde henüz mezhepler doğmamıştı.¹⁶

Böyle olunca nassların fikrî ve/ya mezhebi (ekolik) doğrultuda yorumlandığı diğer bir ifadeyle aşırı yorumlara müsait hale getirildiği söylenemez.

Tabiun döneminde yazılmış ve bize kadar gelen bir fıkıh kitabı yoktur. Fakat Abbasi dönemine gelindiğinde bir taraftan hukûkî meseleler çoğalmış, diğer taraftan halifeler kendi uygulamalarının meşruiyetini ortaya koymaları açısından bir çok konuda alimlere danışıyorlardı. İmam Ebu Yusuf ve meşhur eseri *e/-Harac* buna güzel bir örnektir.¹⁷ Şüphesiz bu durum, fıkıhın renklenip zenginleştiği anlamına gelmektedir.

Birinci Abbasi devrinin en önemli özelliği bu devirde fikir ve ilmi ictihatlarla sağlanan hürriyetlerdir. Bu devrede, ilmi kudreti olanın önünde ictihadın kapıları ardına kadar açıktır. İlmi kudreti ictihad için kafi gelmeyenler için de istediği müctehitten faydalanma, sorma ve ona tabi olma hürriyeti vardır. Bu dönemde her merkezde bir çok alim ve müctehit vardı; soruları cevaplandırıyor davaları hallediyorlardı. Ancak bunlara izafe edilen mezhepler yoktu. Fakat kısa bir süre

¹³ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev., Mehmet Emin Maşalı, Kitabiyat, Ankara, 2001, 314 vd. Ateş, Süleyman, *İşari Tefsir Okulu*, Ankara Üniversitesi Basım Evi, 1974, 9.v

¹⁴ Karaman Hayrettin, *İslam Hukuk Tarihi*, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1975, 43.

¹⁵ Karaman, 47.

¹⁶ Karaman, 51.

¹⁷ Karaman, 56-59.

sonra çeşitli nedenlerden dolayı, fıkıh ve usulleri, farklı fıkıh ekolleri ve mezhepleri doğdu. Ancak bu ekoller günümüzdeki gibi halka inmemiş, sadece müctehitlerin ilmi anlayışları düzeyinde kalmıştı. O devirde alimler kendilerini muayyen bir mezhebe bağlamaya mecbur görmüyorlar; bağlananlar da, başkalarından istifade edebiliyorlardı.¹⁸

Bu dönemde fıkhıta yavaş yavaş rey ve hadis taraftarları şeklinde bir ekolleşme belirmektedir. Bunlardan burada bahsetmemiz mümkün değildir. Ancak bu fıkıh ekollerinden elimizde bulunan en eski fıkıh kitapları da söz konusu ekollere mensup İmam Malik (el-Muvatta'), İmam Muhammed (el-Âsâr), İmam Ebu Yusuf (el-Harâc) ve İmam Şafî'ye (el-Umm) aittir.¹⁹ Biz de bu eserleri referans alarak erken dönem fikhî okumaların aşırı yorum boyutunu incelemeye çalışacağız.

Taklit dönemi fıkhında ise, orijinal yorum, içtihat ve özgün düşünme özelliği bulunmadığından erken dönem fıkhına gitmek ve oradan örnekler bulmak bir zorunluluk olmaktadır. Esasen taklit dönemi fıkhında direkt olarak ayet metinleri üzerinde kafa yorulmamış; fakat mezhep otoritelerinin içtihatları ve yorumları üzerine şerhler yapılmıştır. Diğer bir ifadeyle taklit dönemi fıkhında, yorumun yorumu bile yapılmamış; fakat otorite yorumlarının savunması yapılmıştır. Bunun en çarpıcı örneği Hanefî ekolün savunucusu İmam Cessas ile Şafîî fıkhının üstünlüğünü iddia eden Kiya el-Herrasi'dir.²⁰

"Cessas, diğer mezheplerin ve fakihlerin görüşlerine yer verirken sırf onları tenkit edip, küçük düşürmek; böylece kendi mezhebinin üstünlüğünü ortaya koymak gayesini gütmektedir. Bu, karşıdakilerin görüşleri ve delilleri ne kadar kuvvetli olursa olsun hiç değişmemekte; bu bakımdan zaman zaman güç durumlarda kaldığı ve delillerde zorlamalar yaptığı görülmektedir. Bundan dolayı onun kendi mezhebinden başka bir mezhebin herhangi bir görüşünü doğru bulup benimsediğine hiç rastlanılmamaktadır."²¹

Kanaatimizce bu karakter sadece İmam Cessas'a has bir durum olmayıp, taklit dönemine ve bütün ekollerine egemen olan karakteristik bir özelliktir. Bu duruma Fahreddin er-Razi şöyle tanıklık etmektedir:

"Kimi mukallid fakihler gördüm, kendilerine bazı konularda görüşlerine ters düşen bir çok ayet okuduğumda bu ayetleri kabul etmediler, iltifat etmediler ve şaşkın şaşkın baktılar. Onların bu hayretleri şundandı: Seleflerinden bu ayetlerin zahirlerinin hilafına olarak gelen rivayetler varken bu ayetlerle nasıl amel edebilirlerdi."²²

İmam Gazzalî'yi bunalıma iten nedenlerin başında da taklitçi fıkıh ve ekollerinin, fıkhı dünyalık menfaatlere ve sultanların arzu ve iradelerine göre

¹⁸ Karaman, 62.

¹⁹ Karaman, 65.

²⁰ Zehebi, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, Daru'l-Erkam, Beyrut, trsz, II, 309-312.

²¹ Güngör, Mevlüt, *Cassas ve Ahkâmü'l-Kur'ânı*, Elif Matbaası, Ankara, 1989, 149.

²² Albayrak, Halis, *Kuranın Bütünlüğü Üzerine*, Şule Yay, İstanbul, 1993, 60; (Razi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVI, 37'den naklen)

yorumlamaları gelmektedir. Nasr Hamid Ebu Zeyd'e göre Gazzalî, Şiayi bu noktada eleştirir; ancak kendisi de aynı hataya düşer. Çünkü o, zamanının halifesi el-Mustazhir Billah'ın gerçek halife olduğuna dair eserinde bir başlık açar.²³

Bir çok alim ve usulcüye göre de taklit dönemi fıkı ekolik, indirgemeci ve önyargılıdır:

"Hemen bütün itikadi ve siyasi hatta fikhî fırka mensupları savundukları fikirlerini Kur'anla temellendirmek, onun desteğini kazanmak istemişler; dolayısıyla onda kendileri için bir takım dayanak noktaları bulma gayreti içerisine girmişlerdir. Bu da onları, bazı prensipleri önceden değişmez doğrular olarak kabul edip, kelamın sevk edildiği mana ortamına uygun düşüp düşmediğini kaale almaksızın Kur'an lafızlarını o doğrultuda yorumlamaya sevk etmiştir."²⁴

Zemahşeri, (*lev kunna nesmau ev na'kilu = şayet kulak verseydik veya aklımızı kullansaydık*)²⁵ ayetindeki (*nesmau*) ifadesini, "keşke biz hadisçilerin mezhebinden olsaydık", (*na'kilu*) ibaresini ise, "keşke biz ehl-i re'yan mezhebinden olsaydık" şeklinde tefsir edenlere haklı olarak sitem etmekte ve sanki bu ayet adı geçen iki mezhebin oluşmasından sonra nazil oldu; sanki diğer müctehitler cehennemlik sadece kendileri kurtuluşa ermişlerdir²⁶ diyerek yapılan bu türedi ve aşırı yorumlar karşısında hayretini ifade etmektedir.

Bütün bunlar, metni kendi fikrine uydurma/boyun eğdirme (tatviu'l-mana) denilen kasıtlı ve tahrif edici yorumlardır. Tatviu'l-mana türü fikhî yaklaşımları başka bir çalışmada ele almak istiyoruz. Burada ele alacağımız içtihat aşırı fıkıhında ise bu anlamda (metni kendi fikrine uydurma) henüz bir sapma görülmemekle beraber, çok fazla olmasa da, bazı aşırı yorumlara rastlamak da mümkündür.

Erken Dönem Fıkıhında Ekstrem Yorum Örnekleri

1. İmam Ebu Yusuf, "Kitabu'l-Harac" isimli eserinde "Beylik arazinin hükmü hakkında" başlığıyla bir bölüm açar.²⁷ O, burada Hz. Ömer'in Kısra ülkesi, Irak vb. arazilerden aldığı vergi, haraç vb. uygulamaları anlattıktan sonra Hicaz arazisinin durumunu anlatmaya başlar:

"Hicaz, Mekke, Medine, Yemen ve diğer Arap topraklarına gelince; onlar hakkında Hz. Peygamberin koyduğu esasa ne bir şey ilave edilir, ne de noksanlaştırılır. Çünkü bu araziler, Rasulullah'ın emriyle konmuştur. Halifenin onları değiştirmeye hakkı yoktur. Bize kadar ulaşan rivayetlere göre Rasulullah, Araplara ait arazileri fethetti ve onları öşüre bağladı. Hiçbir kısmına haraç tatbik etmedi.

²³ Nasr Hamid, 318.

²⁴ Geniş bilgi için bkz., İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsir*, Dârü's-Şam li't-Turas, Beyrut, 1988,105 vd.; Albayrak, 60.

²⁵ Mülk, 10.

²⁶ Zemahşeri, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf*, Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1997, IV, 583.

²⁷ Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim, *Kitabu'l-Harac*, Daru'l-Marife, Beyrut, trsz., 57; *Kitabu'l-Harac Tercemesi*; çev., Ali Özek, İstanbul, 1973, 103.

Bu araziler hakkında bizim Hanefi alimlerinin görüşü de bu şekildedir. Görülmez mi ki Mekke ve Harem-i Şerif için haraç yoktur. İşte bu sebeple Arap topraklarının tamamı için aynı hükmü icra ettiler. Bahreyn ve Taif için de hüküm aynıdır.

Malum olduğu üzere Araplar putperest idiler. Onlar hakkında İslam'ın hükmü ya ölüm veya Müslüman olmaktı. Bu itibarla Araplardan cizye kabul olunmaz. Halbuki diğer milletler için hüküm bunun hilafıdır. Onlardan Müslüman olmayanlar öldürülmez; cizye vergisine bağlanırlar. Arap toprakları için hüküm böyle değildir. Yani cizye ve haraç vergisi alınmaz. Sadece öşür alınır. Rasulullah sadece Yemen'de Ehl-i Kitaptan olan bir kabile için Kur'an'daki "...*çinizden kim onları dost edinirse o da onlardandır...*"²⁸ ayetine dayanarak şahıslarına cizye (baş vergisi) koydu. Onlardan akıl-baliğ olan her erkek ve kadına 1 dinar baş vergisi koydu. Fakat araziye haraç tatbik etmedi. Nehir ve dere suyu ile sulananlara tam öşür (1/10), dolap ve saire ile sulananlara, sulama masrafı sebebiyle yarım öşür(1/20) vergi koydu."²⁹

Şimdi İmam Ebu Yusuf'un istidlal ettiği Maide suresi 51. ayetteki³⁰ ifadenin aynısı hemen altı ayet sonra yani 57. ayette de tekrar edilmiştir. Esasen Maide suresi, ilk ayetlerinden itibaren Ehli Kitabı anlatmaktadır; Maide suresi 51. ayeti de bunların devamı niteliğindedir. Bu surenin (1-87. Ayetlerin) neredeyse tamamı Ehli Kitabı anlatmaktadır. Bunların hiç birinde Ehl-i Kitaptan cizye alınıp alınmayacağına dair (sarih veya işârî) bir hüküm yoktur; öşür, haraç ve bunların miktarlarını gösteren en ufak bir işaret de yoktur.

Bununla beraber Hz. Peygamberin, Hz. Ömer'in, Hz. Ali'nin, Ömer b. Abdülaziz'in uygulamalarına da hiç bir itirazımız olamaz. Ancak 51. ayete,³¹ yukarıdaki pasaj içerisinde öşür kapsamında söz konusu anlamları yüklemek veya onu bu yargıya delil ve dayanak kılmak kanaatimizce aşırı yoruma girmektedir. Çünkü ayette müşrik Arapları bundan (cizyeden) istisna kılan en ufak bir ipucu yoktur. Diğer bir ifadeyle söz konusu ayette müşrik Araplarla zimmet akdi yapılamayacağına dair ne bir sarahat ne de bir delalet mevcuttur.

Halbuki Ehl-i Kitap ve cizye Ahkâmına dayanak olan ayet, Tevbe suresi'nin 29. ayetidir: "*Kendilerine kitap verilenlerden Allah'a ve Ahiret gününe iman etmeyen, Allah'ın ve Rasulünün haram kıldığını haram saymayan ve hak din İslamı din edinmeyen kimselerle, küçülerek (boyun eğerek) kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşın.*" Ayrıca onun meşruiyetinde icma olmuştur.³² Cizyenin şer'i dayanağı hakkında çeşitli hadisler de bulunmaktadır.³³

²⁸ Maide, 51.

²⁹ Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Harac*, 59; *Kitabu'l-Harac Tercemesi*, 105.

³⁰ "*Çinizden kim onları dost edinirse o da onlardandır...*"

³¹ Ayetin tefsiri için bkz., İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail, *Muhtasar Tefsiru İbni Kesir*, I, 526; Bursevî, İsmail Hakkı, *Tefsiru Ruhî'l-Beyan*, Dersaadet, 1330, II, 407; el-Merağî, Ahmed Mustafa, *Tefsiru'l-Merâğî*, Beyrut, 1974, VI,134-137; Elmalılı, III, 1711-1712; Kutup, Seyyid, *fi Zilâli'l-Kur'an*, Daru's-Şurûk, Beyrut, 1988, II, 908-909.

³² Cessas, Ebu Bekir er-Razi, *Ahkâmü'l-Kuran*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, III, 117-121, Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, Nesil Yay., İstanbul, 1987, III, 274.

³³ Tirmizî, Ebu İsa, *Sünen, Buyu*, 6, (Kütübü Sitte) Çağrı Yay., İstanbul,, 1981; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 274; ez-Zuhayli, *el-Fikhu'l İslâmî ve Edilletuhu*, Daru'l-Fikr, Dımaşk, 1989, VI, 446.

Maide suresi 51. ve 52. ayette, Ehl-i Kitabın "*veliyu'l-emr*" tutulması veya yordaklık yapılması yasaklanmıştır. Yoksa onlara iyilik yapmak veya insani ilişkiler kurmak³⁴ yasaklanıyor değildir.³⁵ Öte yandan bu ayetin mütemmimi olan 52. ayete baktığımız zaman İmam Ebu Yusuf'un istidlalini haklı çıkaracak en ufak bir sarih mana ve/ya (işârî) gösterge göremiyoruz; bilakis tam tersi bir durum söz konusudur. Çünkü bu ayet, Medine'de İbn Ubeyy vb. münafıkların hal ve hareketlerinden bahsetmektedir.³⁶

O zaman Mü'minler güçlü değildi. Çünkü onlar henüz iktidar erkine sahip değillerdi. Bu yüzden münafıkların dünyalık menfaat ve çıkarları için Yahudi ve Hıristiyanlara yordaklık yaptıklarını, onların dostluk ve himayelerine sığınmak istediklerinden bahsetmektedir. Oysa cizye alma durumuna gelen müminlerin böyle bir dostluk ve himayeye sığınmalarına gerek olmayacağı gayet tabiidir. Dolayısıyla Maide suresi 51. ayetin cizye Ahkâmı ile uzaktan yakından bir alakasının olmadığı açıkça görülmektedir.

Tevbe suresi 29. ayetin tefsirinde cizyenin mahiyet ve hikmeti ile ilgili olarak Elmalılı M. Hamdi Yazır, şu yorumu yapmaktadır:

(Cizye) "Uzatılan elden yani edilen in'amdandan dolayıdır, çünkü mağlup olmak kuvvet ve istiklalden düşmek pek büyük bir zillet ve musibet olmakla beraber böyle bir hal-i zillette cizye vererek katl-u esaretten kurtulup, hakk-ı hayat ve hürriyete nail olmak ve hakk-ı diyanetle icray-ı Ahkâm eden adil bir hükümetin taht-ı himayesine girmek de şükran ile karşılanması lazım (gelen) büyük bir nimettir... Görülüyor ki, bu ayette cizye kabulü Ehl-i Kitap hakkında varid olmuştur..."³⁷

Elmalılı, Ehl-i Kitap olmayanlar hakkında da şu yorumu yapar:

"Diğer müşriklere gelince baladaki ayetlerde onlar için yalnız İslam zikredilmiş, cizye ile müsaade gösterilmemiştir. Burada da cizyenin Ehli Kitaba kasrını ifade eder bir kayıt yoktur; bunun için mesele cay-i ictihad olmuştur. (Cizye) İmamı Azam Ebu Hanife indinde mutlak Ehl-i Kitaptan ve Arab olmayan müşriklerden alınır. Fakat Arab müşriklerden alınmaz, onlara ancak İslam teklif edilir. Ebu Yusuf indinde ise, kitabî olsun, müşrik olsun Arabiden alınmaz, lakin Aceminin kitabisinden de müşrikinden de alınır. Şafiî indinde Arabi olsun, Acemi olsun Ehl-i Kitaptan alınır; gerek Arabi, gerek Acemi Ehl-i evsandan (putperest-müşrik) alınmaz. Malik ve Evzai ise, küffarın hepsinden alınır demişlerdir."³⁸

Gelinen noktada yukarıdaki fıkıh ekollerinden hangisinin görüşünün daha doğru olduğu veya genel kabul gördüğü bizi ilgilendirmemektedir; çünkü o hukuk/fıkıh alanının bir problemidir; fakat tefsir açısından bizi ilgilendiren husus, cizyenin dayanağının Tevbe suresi 29. ayeti olduğudur; yani, Maide suresi 51. ayetin cizye Ahkâmına muhtemil olmadığıdır. Ayrıca ayette Ehl-i Kitap ve müşrik ayrımının

³⁴ Mümtehine 8.

³⁵ Elmalılı, III, 1712.

³⁶ Taberi, Muhammed b. Cerîr, *Camiu'l-Beyân*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1995 IV, 373.

³⁷ Elmalılı, IV, 2509. Ayrıca bkz. Taberi, VI, 140-141.

³⁸ Elmalılı, IV, 2509.

da yapılmamış olmasıdır. Kanaatimizce İmam Ebu Yusuf'un (Maide, 51.) ayeti siyakında yaptığı bu yorum; yani müşrik Araplardan cizye alınmaması şeklindeki çıkarımsaması, ayetin dokusuna³⁹ uymayan tekellüfi bir mütalaadır.

2. "Allah, doğru yola gidenlerin hidayetini artırır. Sürekli kalan iyi işler, Rabbinin nezdinde hem mükafat bakımından daha hayırlı, hem de akıbetçe daha iyidir."⁴⁰ Said b. Müseyyeb ayetteki "bakiyatu's-salihat" (baki kalan iyi işler) kısmını "la ilahe illallah" "elhamdulillah" "subhanellah" "Allahu ekber" gibi zikirlerdir şeklinde tefsir eder. **İmam Malik** de⁴¹ bu tefsiri aynen naklettiğine göre o da bu yorumu benimsemiş olmaktadır. Halbuki bu ayette anlatılan "baki kalan iyi ameller" sadece bu zikirler değildir.⁴²

Kanaatimizce doğru tefsir, İbn Abbas'ın yaptığıdır; çünkü o, bu zikirlerle beraber bütün "salih ameller"i de bu kavramın içinde yorumlar.⁴³ Dolayısıyla bütün "bâkiyat"ı bu zikir çeşitleriyle sınırlamak doğru olmaz. Diğer bir ifadeyle, her tür zikir bâkiyattandır; ancak bütün bâkiyat sadece bu zikirlerden ibarettir diyemeyiz. Çünkü, Allah'ın tahsis etmediği âmm bir ifadeyi, dahilî ve haricî herhangi bir karine veya delil yokken indî mülâhazalarla tahsis etmek doğru değildir. Ayrıca bu yorum tarzı, erken dönem fihhının da, bazen objektif ve bütüncül olmayan bir okuma sergileyebildiği anlamına gelmektedir.

3- "Yanlışlıkla olması dışında bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olamaz. Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin, mümin bir köle azat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir. Meğer ki ölünün ailesi o diyeti başışlamış ola. (Bu takdirde diyet vermez). Eğer öldürülen mümin olduğu halde, size düşman olan bir toplumdansa ise mümin bir köle azat etmek lâzımdır. Eğer kendileriyle aranızda antlaşma bulunan bir toplumdansa ise ailesine teslim edilecek bir diyet ve bir mümin köleyi azat etmek gerekir..."⁴⁴ Bu ayetin yorumu bağlamında Medinelilere (İmam Malik) göre zimmilerin diyeti, hür müslümanın diyetinin yarısıdır.

İmam Muhammed bin Hasan eş-Şeybânî, ayetin böyle yorumlanmasına karşı çıkarak; "... ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir..." kısmının da göz önünde bulundurulması gerektiğini hatırlattıktan sonra; "bu ayette diyetin mahiyet ve miktarı belirtilmemiştir; bu yüzden zimminin diyetini, müslümanın diyetinin yarısı olarak izah etmek, aşırı bir yorumdur; çünkü ayette böyle bir kayıt yoktur; ayrıca "ehl-i misak" tabiri ile de gayr-ı müslimler anlatılmaktadır"⁴⁵ diyerek ayeti farklı bir şekilde tefsir etmeye çalışır.

Daha sonra Şeybânî, bu (fikhî) tefsirinde Ebu Hanife'nin yorumuna yer verir:

³⁹ Ayetin anlamı için Bkz. İbn Kesir, I, 526-527. Ayrıca ayetin nüzul sebebi de cizye, haraç ve öşür Ahkâmıyla alakalı değildir. Bkz. Taberi, IV, 372-375; İbn Kesir, I, 526-527; Elmalılı, III, 1712.

⁴⁰ Meryem, 76.

⁴¹ Malik b. Enes, *Muvatta'u'l İmam Malik*, Kahire, 1987, 315, *İbni Kesir*, II, 421-422.

⁴² Bkz., İbni Kesir, II, 421.

⁴³ Bkz., İbni Kesir, II, 422; Meraği, XVI, 79.

⁴⁴ Nisa, 92.

⁴⁵ Şeybânî, Muhammed, *el-Hucce*, Alemlü'l-Kutub, Beyrut, 1965, IV, 350; Şeybânî, *el Camiu's-Sağir*, Alemlü'l-Kutub, Beyrut, 1986, 494.

"Ebu Hanife dedi ki, Yahudi, Hıristiyan ve Mecusinin diyeti, hür Müslümanın diyetinin aynısıdır." Medinelilere (İmam Malik) göre Yahudi ve Hıristiyanların diyeti, hür Müslümanın diyetinin yarıdır. Mecusinin diyeti ise, sekiz yüz dirhemdir."⁴⁶

Hadis ve sahabe yorumları ile görüşünü destekleyen Şeybânî'ye göre ayette "...ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir..." ifadesi geçmektedir.⁴⁷ Yani ayette zimmiler için farklı bir kayıt yoktur. Şeybânî daha sonra Medinelileri kast ederek şöyle devam eder: "Onların içinde hadisi ve fıkı en iyi bilen Zühri (Şihab) iken neden onun bu görüşünü bırakıp Muaviye'nin görüşünü alırlar?⁴⁸ Görüldüğü gibi Şeybânî Medinelilerin (İmam Malik) yorumunu aşırı bulur.

Kanaatimizce Şeybânî'nin bu fikhî yorumu, icthadi açıdan daha isabetli, tefsir ilmi açısından daha tutarlı, Kur'an'ın literal ve teleolojik maksatlarına daha uygundur.

4. Medineliler; "kullun lehu ma yahillu li'l- hurr" yani "kölenin de hür kimse gibi cariyeye edinebileceğini" söyleyince⁴⁹ **Şeybânî**, "*Ve onlar ki, iffetlerini korurlar- Ancak eşleri ve ellerinin sahip olduğu (cariyeleri) hariç. (Bunlarla ilişkilerden dolayı) kınanmış değillerdir*"⁵⁰ ayetlerini, kölelerin, milk-i yemini (köle edinme) olamayacağına delil getirdikten sonra şöyle der:

Yine Cenab-ı Hakk buyurdu ki; "*Allah, hiçbir şeye gücü yetmeyen, başkasının malı olmuş bir köle ile, katımızdan kendisine verdiğimiz güzel rızıktan gizli ve açık olarak harcayan (hür) bir kimseyi misal verir. Bunlar hiç eşit olurlar mı? Doğrusu hamd Allah'a mahsustur. Fakat onların çoğu (bunu) bilmezler*"⁵¹ ayetini hatırlatır.⁵²

Görüldüğü gibi Şeybânî, burada kölenin hür kimse gibi cariyeye edinmesini yasaklamak için oldukça zorlanmakta ve tekellüflü bir yorum yapmaktadır. Çünkü bu ayetlerin hiç birinde hukukî bir kural koyma amacı gözetilmemiştir. Burada (Müminun, 5-6) kurtuluşa erecek salih kişilerin özellikleri sıralanmaktadır; yani, demek istenmektedir ki, şunları şunları yapanlar kurtulacaklardır; yoksa, ayetlerde kölenin cariyeye edinemeyeceğine dair hiçbir hukukî açıklık olmadığı gibi işaret bir karine dahi yoktur. Ayette sadece temsilî bir anlatım vardır ve burada Allah'a tapanlarla O'ndan başkasına tapanların durumu temsilî bir dille anlatılmaktadır.

İbn Abbas, Katade ve İmam Taberî'ye göre, bu ayetteki "köle" kavramı kafiri, "rızkı bol olmuş kişi" de mümini ifade etmektedir. İmam Mücahid'e göre ise buradaki meselde Allah ile put, temsilî olarak mukayese edilmiştir. Allah ile put hiç eşit olur mu?⁵³ Muvahhid ile müşrik bir olur mu? Böyle olunca bu ayette Şeybânî'nin, "köle, cariyeye edinemez" şeklindeki fikhî/hukukî yargısına dayanak

⁴⁶ Şeybânî, *el-Hucce*, IV, 322-323; diğer müctehitlerin yorumu için bkz., *el-Hucce*, 322 vd.

⁴⁷ Şeybânî, *el-Hucce*, IV, 351.

⁴⁸ Şeybânî, *el-Hucce*, IV, 351.

⁴⁹ Şeybânî, *el-Hucce*, III, 361.

⁵⁰ Muminun, 5-6.

⁵¹ Nahl, 75.

⁵² Şeybânî, *el-Hucce*, III, 362-364.

⁵³ İbn Kesir, II, 339; Elmalılı, V, 3111.

olacak en ufak bir işaret dahi bulunmamaktadır. Dolayısıyla Şeybânî'nin bu fikhî/ tefsiri, kanaatimizce aşırı yorumu benzemektedir.

5. İmam Muhammed Şeybânî, nikah yapılamayacak (haram) olan kadınları açıklayan Nisa suresi 23. ayeti bağlamında kendi fikhî yorumuna yani, bir kadınla zina eden kişinin, onun kızıyla evlenemeyeceği şeklindeki görüşünü⁵⁴ doğrulamak ve desteklemek için "*Bir kadının ve kızının fercine bakan mel'undur*"⁵⁵ şeklindeki Tevrat ayetini rivayet eder. Buna ilaveten eş-Şeybânî, İmam Mücahid'den de şunu nakleder: "*Bir kimse, bir kadının fercine baksa o kadının anası ve kızıyla ebediyen nikah yapamaz.*"⁵⁶

Şimdi, söz konusu Tevrat ayetinin sıhhat derecesini bilmiyoruz; kaldı ki, sahih olsa bile onunla amel edilip edilemeyeceği İslam bilginleri arasında tartışmalı bir konudur. İkincisi, Nisa suresi 23. ayetinde Şeybânî'nin yorumunu destekleyecek en ufak bir sarahat ve işaret de bulunmamaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla bu konuda ayet ve Sünnetle istidlal yapmakta zorlanan Şeybânî, genel olarak pek başvurmadığı bir yöntem yani şer'u men kablena/Ehl-i Kitap kültürüne başvurmaktadır. İslamî referanslardan ise ancak Tabiun neslinden bir müfessirin yorumuyla istidlal ve istifsar edebilmektedir. Tabiun tefsiri ise İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin dediği gibi bağlayıcı değildir.

Gelinen noktada bizi ilgilendiren husus, Tevrat ayetinin sahih olup olmadığı veya İmam Mücahid'in yorumunda isabet olup olmadığı değildir; fakat, bizim ilgili olduğumuz husus, eş-Şeybânî'nin söz konusu yargısına dayanak olabilecek bir delil veya hükmün –sarih ve/ya delali- Kur'anda (Nisa suresi 23' te) yer alıp almadığıdır. Eş-Şeybânî'nin ictihadının isabetli olduğunu kabul etmek için tefsir ilmi açısından mümkün ve muhtemel olan bütün ihtimalleri göz önünde bulundurmamıza rağmen yine de böyle bir hukûkî sonuca gidilebileceğine dair en ufak bir işaret dahi bulamadık. Dolayısıyla bu yorumun da tekellüfi bir yorum olduğunu söylemek mümkündür.

6. İmam Muhammed b. İdris **eş-Şafîî**, "*And olsun ki sizi biraz korku, açlık, mallardan, canlardan ve ürünlerden biraz azaltma ile imtihan eder deneriz. Sen sabırlı davrananları müjdele.*"⁵⁷ ayetinin tefsirinde "korku"yu düşman korkusu, "açlık"ı ramazan açlığı, "mallardan azaltma"yı zekat⁵⁸ ile açıklamaktadır ki bu durum, tamamen onun fikhî bakış açısıyla ayete yaklaşmasından kaynaklanmaktadır. Daha da ilginç olanı, aynı daraltıcı yorumun Şafîî'den binlerce yıl sonra yaşayan Elmalılı Hamdî Yazır'ın tefsirinde⁵⁹ de yer almasıdır.

Bize göre ayetin ruhuna uygun olan yorum, İbn Kesir tefsirinde yer

⁵⁴ Şeybânî, *el-Hucce*, III, 380. Bilindiği gibi İmam Şafîî'ye göre zina ile hurmet-i musahere meydana gelmez.

⁵⁵ Şeybânî, *el-Hucce*, III, 375.

⁵⁶ Şeybânî, *el-Hucce*, III, 382; zina ile hurmet-i musahare doğar, bkz *el-Hucce*, III, 380. Başka bir örnek (Lokman, 15) için bkz. eş-Şeybânî, *el Camiu's-Sağir*, 318.

⁵⁷ Bakara, 155.

⁵⁸ Şafîî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Daru İhyai'l-Ulum, Beyrut, 1990, 49.

⁵⁹ Elmalılı, I, 548.

almaktadır. Gerçekten İbn Kesir, ayetteki umumi ifadeler olan korku, açlık ve malların azaltılmasını ayette vazedilen anlamdaki gibi yani umumi anlamda korku, açlık ve mal eksikliği olarak tefsir etmiştir.⁶⁰

Gerçekte, buradaki açlık ve korku, psikolojik, sosyolojik, siyasi ve ekonomik anlamda bir korku ile izah edilebilir. Örneğin ekonomik ambargo sonucu oluşan açlık ve korku, "Ramazan" açlığı ve korkusundan daha korkunçtur. Bununla beraber ayet, amm bir üslup ile nazil olmuştur; bu anlamda korkunun, açlığın ve fakirliğin, bin bir versiyonu vardır. Allah'ın bunlardan hangisi ile fertleri ve toplumları sınavacağı da belli değilken daraltıcı bir yorumla onları sübjektif kanaatlerle/ yorumlarla sınırlandırma pek isabetli bir tefsir olmasa gerektir. Nitekim biz bu ayeti günümüz ortamında modern hayatın ekonomik ve sosyal verileriyle açıklayabiliriz. Örneğin ithalatçı ve ihracatçının belini büken gümrük vergi oranlarının artırılması veya kota uygulanması da o işle meşgul olanların en büyük korkusu olabilir.

7- İmam Şafî, "İnsan, kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır!"⁶¹ ayetini "istihsan"ın asılsız ve yanlış bir yöntem olduğuna yorar. Ona göre "Kitap ve Sünnete ilaveten Allah, kıyası da emretmiştir. Ancak bu ayetteki (*suden*) kelimesi istihsan yapmamıza engeldir. Bu kelime, zimnen istihsan yapılamayacağını gösterir. Çünkü istihsanda bir başıboşluk, bir keyfi durum söz konusudur" dedikten sonra "suden" kelimesini şöyle tefsir eder:

"Görebildiğim kadar Kur'an ilmini iyi bilen alimlerin hiç biri "suden" kelimesinin tefsirinde farklı bir görüş ortaya koymamıştır. "Suden" kendisine karışılmayan, yani emir ve yasaklanma ile ilgili bir hükme tabi olmayan kişi demektir.⁶² Kitap veya Sünnette emredilmemiş bir şeyle hüküm ve fetva vermek kişiyi doğrudan doğruya "suden" kelimesinin anlamsal kapsam alanı içine sokmaktadır. Halbuki Allah, onu "suden" bırakmak istememiştir. 'Dilediğim şekilde söylerim ve Kur'an da böyle diyor' diyen kişi, "suden" konumuna düşmüştür."⁶³

Kısaca Şafî bu tutumuyla, Iraklıların bir istinbat yöntemi olarak kullandıkları ve çoğu kez de problem çözme amacıyla geliştirdikleri istihsan kuralının keyfiliğini vurgulamaya çalışır. Onun niyeti sağlam olsa bile Kur'andan bulmaya çalıştığı dayanağın konuyla ilgisi tartışmalıdır. Çünkü ayetin bağlamı ve anlamı, Şafî'nin onunla paylaştığı anlamdan farklıdır. Esasen istihsan yapanların niyeti ve amacı da asla dinde keyfi hükümler koymak veya hevai tefsir yapmak değildir. Bu anlamda Hanefi ekolün özellikle Muhammed eş-Şeybânî'nin istihsana sarılma gerekçesi ve gayesine⁶⁴ baktığımızda bu durumu rahatlıkla görebiliriz. Nitekim eş-Şeybânî, "zihar" ayeti çerçevesinde "zihar" keffaretinde fikhî görüşlerini sıraladıktan sonra Ahkâmın kolaylaştırılması⁶⁵ gayesiyle şöyle der: "İstihsan yapıyorum ve bu konuda

⁶⁰ İbn Kesir, I, 143.

⁶¹ Kıyame, 36.

⁶² Şafî, *el-Ümm*, XV, 119-125.

⁶³ Şafî, *el- Ümm*, XV, 119.

⁶⁴ Serahsi, Ebu Bekr Muhammed bin Ahmed, *Usûlü's-Serahsi*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1997, II, 193-195; bkz. Abdülkadir, Şener, *Kıyas İstihsan İstislah*, DİB., Yay., Ankara, 1974, 117-126.

⁶⁵ Şeybânî, *el-Asl*, Alemlu'l-Kutub, Beyrut, 1990, III, 107-108.

kıyası terk ediyorum.⁶⁶ Yine eş-Şeybânî, "ne hacca, ne de umreye niyet etmeyen kişi ihisar olduğunda (hacçı engellendiğinde) kurban keser, istihsanen umre yapar"⁶⁷ der. Buna göre Şeybânî'nin istihsanı, Müslümanların dini ve dünyevi ihtiyaç ve problemlerinin kolaylaştırılması ve çözümünde kullandığı anlaşılmaktadır.

Bilindiği gibi, siyasi, hukûkî ve iktisadi binlerce problem vardır. Bununla birlikte Kur'an nassları ise oldukça sınırlıdır; bu nassların çoğu da detay konulara ve ayrıntılara değinmez. Bu da zorunlu olarak hadis, sahabe icmaı, kıyas, mesalih ve istihsan gibi, Kur'an dışında hal çareleri bulup toplumun çeşitli problemlerini çözmeyi gerektirir. Bu, aynı zamanda hukukun ve dinin çözümsüzlüğe rıza göstermediği anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle esas olan, yargıç ve müctehidlerin toplumsal meseleleri çözüme kavuşturma niyet ve çabasına sahip olmalarıdır. Bilimsel sorumluluk da bunu gerektirir. Bu anlamda çözümsüzlüğün normal karşılanamayacağı söylemi günümüz hukukçuları tarafından da seslendirilmektedir:

"Toplum hayatında ortaya çıkabilecek bütün olayları önceden farz edip, hiçbir olayı dışarıda bırakmayacak şekilde kanunlar hazırlanması erişilemeyecek bir gayedir... Takip edilecek yol ne olursa olsun hukûkî ihtilafın çözümsüz kalmaması hukukun varlığının bir gereğidir. Fransız medeni kanununu, hakimin, önüne getirilen hukûkî ihtilafı çözmek mecburiyetinde olduğunu açıkça ifade etmiş ve bundan kaçınması halinde ceza kanunundaki hükümlerle cezai müeyyideye çarptırılması öngörülmüştür. Bu durumlarda olay, nassın hükmü kapsamına yorum ve diğer metotlarla (kanun boşluklarının doldurulması) sokulmaktadır."⁶⁸

Dolayısıyla İmam eş-Şeybânî'nin dini/hukûkî problemlere çözüm üretmek ve işleri kolaylaştırmak için başvurduğu istihsan yönteminin, İmam eş-Şafii'yi kızdıracak kadar bir başboşluk veya keyfi bir tutum olmadığını söylemeliyiz. Günümüz modern hukuku da Şeybânî'yi teyit etmektedir. Buna göre İmam Şafii'nin "suden" kavramını "istihsan"ı red düzleminde yorumlaması kanaatimizce uzak bir yorumdur.

Sonuç

Dini ve hukûkî problemler çözümsüzlüğe terk edilmemelidir. Ancak her problemin çözümünde Kur'ana gönderme yapılması da aşırı yoruma yol açabilir. Bu durum sadece fıkıh ekolleri için değil; aynı zamanda çeşitli tefsir ekolleri için de geçerlidir; örneğin Kur'anı salt ilmi tefsire⁶⁹ tabi tutanların çok daha aşırı yorumlar yaptıkları bugün çok daha iyi bilinmektedir.

⁶⁶ Şeybânî, *el-Asl*, II, 190.

⁶⁷ Şeybânî, *el-Asl*, II, 396.

⁶⁸ Dönmez, İbrahim Kafi, "İslam Hukukunda Müctehidin Nasslar Karşısındaki Durumu İle Modern Hukuklarda Hakimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese" *MÜİFD*, İstanbul, 1986, 26-27.

⁶⁹ Bkz., Kırca, Celal, *Kur'anı Kerim ve Modern İlimler*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1981, 120-124.

Aşırı yorumların bir nedeni de, sosyal, siyasal ve hukûkî problemlerin çokluğu, fakat bunlara doğrudan çözüm sunan nass sayısının azlığıdır. Böyle olunca her problemin çözümünü ayetlere havale etmek görüldüğü gibi bazen anlamlandırma ve yorumlamada sıkıntı yaratmaktadır. Öte yandan fetva ve içtihatların meşruiyeti de söz konusu olduğundan her meselenin çözümünün ilk elde Kur'ana dayandırılması son derece önemsenmiştir. İşte fakihlerin, Kur'anı her alana müdahil kılmalarının diğer bir ifadeyle her mesele hakkında konuşmalarının bir sebebi de bu olsa gerektir.

Bu da, fakihlerde, herhangi bir fikhî fetva, içtihat veya yorumun sıhhati için her şeyden önce ona Kur'andan delil bulma gibi bir alışkanlık yapmıştır. Evet dinin temel kaynağı Kur'andır; ancak onda her problemin açık veya işârî çözümü bulunmamaktadır. Dolayısıyla her meselenin çözümünü mutlaka Kur'anda bulma niyet, gayret ve çabaları kimi müctehitleri bazen aşırı yorumlara sevk edebilmiştir.

Halbuki Kur'anda çözümü bulunmayan meseleler için yapılacak akli faaliyetlere, Hz. Peygamber izin vermiştir. Bu izin, aynı zamanda Kur'an'ın her tür sosyal, ekonomik ve hukûkî sorunun çözümünü içermediğinin de göstergesidir. Dolayısıyla her yargıyı Kur'ana söyletmenin mantığı yoktur. Nitekim Hz. Peygamber, kendi Sünnetini ve akılsal çabaları da birer çözüm yöntemi ve referansı olarak göstermiştir.

Gelinen noktada denilebilir ki, otantik fıkıh döneminde bile bazen Kur'an yorumlarında çeşitli zorlamalar yapılmış, Kur'an'ın asıl anlamları, gözden kaçabilmiştir. Bu, kesinlikle bazı müctehitlerin ilmi yetersizliklerinden kaynaklanan bir durum değildir. Kanaatimize göre bu zorla(n)malarında müctehitlerin, Kur'an dışı çözümlere sıcak bakmamalarının payı büyüktür.

Öte yandan ekolleri farklı olsa da fıkıhın (hukuk) kendi tabiatından kaynaklanan indirgemeci ve tek düzey öznel bakışı, onu aşırı yoruma müsait hale getirebilmektedir. Bu anlamda aşırı yorum örneklerini, her renkten fıkıh ekollerinde benzer şekillerde bulmak mümkündür. Esasen, her ayeti bir kanun metni ya da hukûkî bir belge olarak algılamak ve o manada anlamaya çalışmak, fıkıhçı okumayı alışkanlık haline getirenlerin ortak kaderidir.