

# dinî-toplumsal problemler karşısında islam hukukçusu -fakih ve müceddit tipolojisi-

**Vejdi BİLGİN**

Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

## Giriş

İslam Hukuku konusunda sosyolojik çalışma yapmak, toplumsal olgu ile hukukî hüküm arasındaki ilişkiyi ortaya koymanın yanında, belki de daha önemli olarak, hukukçunun toplumsal olguya yaklaşımını da içermelidir. Zira hukukî hüküm kendiliğinden belirmez. Şüphesiz sosyolojideki temel tartışma çerçevesinde hukukçunun düşünme tarzını belirleyenin mevcut –siyasî, dinî-hukukî, eğitsel- toplumsal şartlar olduğunu ileri sürmek mümkünse de, günümüz sosyolojisi artık bireyi toplumun veya tarihin önünde edilgen bir varlık olarak görme anlayışını terk etmiştir. Birey içinde yetiştiği, kişiliğini şekillendiren toplumsal yapının değişiminde de bir ölçüde etkili olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında hukukçuların toplumsal problemlere bakış tarzını, bu bakışa göre verilen hukukî hükümleri ve bu hükümlerin toplumsal karşılığını görmek büyük bir önem arz etmektedir. Zira bu hususlar bir hukuk sisteminin geçerliliğini, tıkanmasını ve değişimini anlamak için anahtar konumdadırlar.



Hukukçuyu merkeze aldığımızda, bütün hepsinin aynı tarzda düşündüğünü söylemek büyük bir hata olacaktır. Genelde fıkıh ve toplum ilişkisini ele alan çalışmalarda –aslında çok da hukukçu tipine inilmeden– böyle bir hataya düşülmekte ve kaba genellemelere gidilmektedir. Oysa hukukçunun incelenmesi de belirli bir metodoloji çerçevesinde olmalıdır. İlahiyat bilimlerinde sosyal bilimlerden istifade etmek de daha çok metodoloji kapsamında mümkündür. Yoksa bu disiplinlerin başka toplumlar için yaptığı genellemeleri alıp kendi toplumlarımıza “bilimsel bilgi” şeklinde sunmak doğru değildir. Hukukçunun davranışını anlayabilmek için bize en faydalı görünen yöntem Weber’e aittir. Weber toplumsal olguların, doğası gereği tabiat olaylarından farklı olduğu için, ya tarihsel yöntemle ya da ideal tipler yöntemiyle incelenmesinin daha doğru olduğunu söyler. “İdeal tip”, olması gereken anlamında kullanılmaz. “İdeal tip”, herhangi bir olgunun daha iyi anlaşılabilmesi için başat unsurlarının ön plana çıkarılıp diğer unsurlarının yok sayılarak sanki homojen bir yapıdan oluşuyormuşçasına zihnimize yeniden üretilmesi, kurgulanmasıdır. Buna *arı tip* veya *model tip* de denilebilir. Weber bu yöntemini çeşitli otorite/yönetim türlerini açıklayabilmek için kullanmış, bunun yanında dinî otorite tipleri üzerinde de durmuştur (Weber, 1963: 60-79).

**İlahiyat bilimlerinde sosyal bilimlerden istifade etmek de daha çok metodoloji kapsamında mümkündür. Yoksa bu disiplinlerin başka toplumlar için yaptığı genellemeleri alıp kendi toplumlarımıza “bilimsel bilgi” şeklinde sunmak doğru değildir.**

Bu yazıda sosyolojik anlamda yeniden formüle edilen “fakih” ve “müceddit” tipolojisinden hareketle, İslâm hukukçularının hukukî problemlere bakışlarındaki yaklaşım farklılığı ortaya konulacaktır. Bu iki tipi geleneksel İslâm düşüncesinden almakla birlikte, Weberci yöntemle kısmen farklı bir anlamda, dinî-fikhî kavramlar yerine sosyolojik birer kavram olarak kullanıyoruz. Ayrıca, her ne kadar örnek verilen olaylar Osmanlı toplumuna ait olsa da, okuyucunun bu tipleri rahatlıkla günümüze uyarlayacağından eminiz.

**Fakih ve Müceddit Tipolojisi**

İslâm toplumlarında peygamberden başka, halkın gö-

zünde birer dinî otorite olarak kabul edilen imam, kadı, fakih, müceddit, şeyh tiplerinden bahsetmek mümkündür. Bunlar –bazı durumlarda şeyhleri istisna tutacak olursak- Allah ile kul arasında aracılık yapma konumunda değildirler. Ancak şüphesiz hiç biri peygamber kadar toplumsal değişim içinde aktif rol almazlar. Bu konudaki rolleri bakımından iki dinî otorite bizim için önemlidir: *Fakih* ve *müceddit*. Fakih toplumsal değişime daha fazla açık olan, müceddit ise değişime daha fazla direnç gösteren bir tiptir.

Bilinen anlamda hukukçuya tekabül eden fakihin Osmanlı Devleti’ndeki örnekleri müftülerdir. Müftüler kendi ilmî yeterliliklerine göre, karşılıklarına gelen hukukî olayları sosyal yapı çerçevesinde toplumsal yarar ve uygulanabilirliği gözeterek çözmeye çalışırlar. Müceddidin davranış tarzı ise fakihten önemli ölçüde ayrılır. Esas olarak Ebu Davud’un *es-Sünen*’indeki bir rivayette yer alan müceddit hadisi, müslüman toplumlarda çok önemli bir yer edinen “tecdit” anlayışına yol açmıştır. Tecdit anlayışı ilim adamları ve halk arasında şöhret bulmasına rağmen, bu kavram mahiyeti itibarıyla yeterince ele alınmamış, konuyla ilgili tartışmalar daha çok kimlerin müceddit olarak kabul edilebileceği problemi etrafında şekillenmiştir (Lan-dau-Tasseron: 263).

Klasik düşüncede “tecdid”, dini bid’atlardan arındırarak otantik yapısına döndürmek şeklinde algılanır. Fakat buradaki referans doğal olarak Kur’an ve Sünnet değil, selef-i sâlihinin hayat tarzı ve müçtehitlerin içtihatlarıdır. İslam’ı bu referanslarla kabul eden müceddit “halk dini”ni kendine mücadele edilmesi gereken bir hedef olarak seçer ve mücadelesinde uzlaşmaz bir tavır sergiler. Herhangi bir uygulama dinî hüviyete bürünerek halk arasında ne kadar yaygınlaşırsa yaygınlaşsın, o, bu durumu meşrulaştırıcı bir sebep olarak görmez ve mevcut uygulamadan doğan ikinci problemleri de, meseleyi kökünden reddederek görmezden gelir. Oysa fakihe göre uygulama bir kez hayata geçmiş ve bundan sonra da hukukî problemler gündeme gelmişse bunu çözmek gerekir. Meseleyi kökünden reddetmek mevcut problemi yok saymaktır; bu tavır, mevcut anlaşmazlıkları çözümlenemediği gibi daha da artıracaktır.

Bu konuda fakih ve müceddit tutumlarını ortaya koyan en uygun örnek olarak ölünün ardından Kur’an okuma konusunu verebiliriz. Osmanlı toplumunda

ölünün ardından Kur'an okuma âdeti yaygındı. Özellikle ölünün "yedisi, kırkı veya yılı" tabir edilen zamanlarda Kur'an okutulurdu. Kur'an okuyan kişiler çoğunlukla bunu meslek haline getirmiş kişilerdi ve bunlar *cüzhan* ismiyle bilinirlerdi. Cüzhanın ücreti ölünün ailesi tarafından verilirdi. Kur'an okumaktan başka, yemekler pişirilip ziyafet verilmekteydi. Bu âdetin önüne geçmeye çalışan Birgili Mehmet Efendi Vasiyyet-nâmesinde şöyle der: "Öldüğüm günde veyâ yedisinde veyâ kırkında veyâ yılında taâm bişürüb ziyâfet itmeyeler, rûhum için sadaka ihsan ideler" (Birgili Muhammed, 2000: 126).

Osmanlı toplumunda yaygın olan bir uygulama da cüz okutmak amacıyla nakit veya gayri menkul vakfetmekti. Parasını vakfedenler, anaparanın kâr ve nemâsı ile mevlüt, cüz ve hatim okunmasını şart koşmaktaydılar. Konunun vakıf şartına bağlanması temel amacı, cüzhanın ücretini garanti altına almaktı. Zira cüzhanlar Kur'an'ı ücret mukabilinde okumaktaydılar. Burada karşımıza ücretle Kur'an okuma problemi çıkmaktadır. Anlayabildiğimiz kadarıyla o dönemde yaygın olan bu uygulamaya Birgili Mehmet Efendi dışındaki âlimler genel olarak karşı çıkmamışlardır. Birgili'ye göre, ölünün ruhuna Kur'an okuyan kişiye belli bir para verilmesi bid'attir. Bu konuda vakıf ve vasiyet bâtil olduğu gibi, bu vasiyete uyararak dünyalık elde etmek için Kur'an okuyan kişi de günahkârdır. O'na göre ücretle imamlık, müezzinlik yapmak ve dinî bilgilerin öğretilmesi dahi câiz değildir. Başta nakit para vakıfları konusu olmak üzere pek çok hususta Birgili ile ihtilafı olan Ebussuud da sadece para elde etmek için Kur'an okumanın caiz olmadığı kanaatindeydi. Ancak bu durum, o dönemde o kadar yaygın bir uygulamadır ki, buna bir hukukçu olarak çözüm bulmak gerekmektedir. Ebussuud Efendi'nin fetvalarına bakıldığında cüz okutmanın ve bunun için pazarlık yapmanın ne kadar yaygın olduğu anlaşılır. Örneğin 41 En'am okutmak için 10 altına anlaşılan bir kişi sonra bu parayı vermezlik edemez. Bir başka fetvada hatmin ücreti ve ücretin 45 dirhemden az olması hâlinde caiz olup olmayacağı sorulmaktadır. Ebussuud bunun cevabı olarak, Kur'an okumanın ücreti olmadığını ve alınan paranın hediye niyetiyle kabul edilmesi gerektiğini söyler (Düzdağ, 1998: 281; Lekesiz, 1997: 201-202).

Görüldüğü gibi Birgili Mehmet Efendi ile Ebussuud arasında görmüş olduğumuz davranış farklılığı bir tiyoloji ihtiyacını ortaya koymaktadır. Birgili, dinin

özünü korumak gayesiyle idealist bir şekilde konuya yaklaşırken, Ebussuud sosyal hayattaki problemlerin çözümüne yönelik olarak pragmatist bir tavır göstermektedir. Müceddit kendi ilmi yeterliliğine göre yanlış gördüğü bir hususu kesin olarak düzeltme çabasında iken fakih, şeriatı koruma düşüncesi yanında, fıkhıta yer alan bütün görüşleri veya hileleri/çareleri göz önüne alarak toplumsal talebe cevap verme kaygısını da taşımaktadır. Müceddit bir *ıslahatçıdır* ve ona göre yanlış olan bir şey ne pahasına olursa olsun düzeltilmelidir. Oysa fakih bir *hukukçudur*, dolayısıyla toplumsal yapıyı oluşturan kurumsal ilişkiler ve bunların değişimine paralel bir tutum takınarak toplumsal değişim ve din arasındaki ilişkiyi herhangi bir toplumsal kırılmaya sebep olmadan sağlamaya çalışır.

**iki dinî otorite bizim için önemlidir: Fakih ve müceddit. Fakih toplumsal değişime daha fazla açık olan, müceddit ise değişime daha fazla direnç gösteren bir tiptir.**

#### Toplumsal Kurumlar Arasındaki Ayrım ve Temel Tutumlar

Fakihin toplumsal yapıda meydana gelen değişim konusunda, özellikle kurumlar açısından bir ayrım geldiğini iddia etmek mümkündür. Hukukçu bir yanda toplumsal akışkanlığı sağlamak üzere değişime paralel kolaylaştırıcı hükümler verirken, diğer taraftan da ideal toplum düzenini korumak amacıyla zorlaştırıcı hükümler vermektedir.

Örneğin aile ve bunun çevresinde var olan sosyal ilişkiler İslâm hukukçularının yüzyıllar boyunca ısrarla durdukları ve fesâd-ı zaman gerekçesiyle daha katı denilebilecek uygulamalar getirdikleri bir konudur. Hz. Ömer'in, çok süslü giyinmeleri ve ziynetlerini teşhir etmeleri sebebiyle kadınların mescitlere gitmesini yasaklaması, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) uygulamasına muhalif olarak aynı anda verilen üç talâkı "üç" olarak kabul etmesi bunun ilk örneklerindedir (Erdoğan, 1994: 169-172). Bu örneklere ilave olarak burada, Ebussuud'un nikâh için –Hanefi mezhebinde gerekli olmamasına rağmen– velinin iznini şart koşmasını zikredebiliriz. Ebussuud bu düşüncesine gerekçe olarak fesâd-ı zamanı göstermektedir

(Ebussuud, 1992: 38-39). Özellikle bu konuda toplumda var olan değişimin, bu değişime paralel bir hukukî uygulamanın değil, değişimle ters orantılı hükümler içeren bir hukukun geliştiğini söylemek mümkündür. Hukukçular genel ahlâkın bozulmasını, toplum tasarımlarına bir tehdit olarak gördükleri için daha sert yaptırımlar peşindedir.

Ancak İslâm hukukçusunun toplum tasarımında ekonominin bu derece özüne sadık kalınarak korunamadığını görüyoruz. Bunun nedeni ne olabilir? Birincisi, aile kurumu, ekonomi kurumuna göre daha kolay denetim altında tutulabilir bir kurumdur. Ekonomiye her yönüyle hâkim olmak, onu belli uygulamaların dışına çıkmadan devam ettirmek kolay değildir. Bu yüzden ekonomide İslâm'ın temel prensiplerine muhalif görünen –selem ve istisna akitleri gibi- uygulamalar var olmuştur. İkincisi, insanlar aile gibi bazı kurumlar hakkında yapı itibarıyla daha muhafazakâr iken, ekonomi gibi bazı kurumlarda ise oportünisttirler. Hukukçu bu yüzden aile konusunda gittikçe katılaştıran bir yaklaşıma sahip olmuştur ve toplumun genel beklentilerine uygun hükümler vermiştir. Böylelikle bazı alanlarda temel prensiplerin dışına çıkılırken bazı alanlarda daha katı uygulamalara gidilerek dinin korunduğu, dinin bozulmadığı düşüncesinin var olması sağlanmıştır. Zaten dinin korunması ile toplumsal yarar fakihin zihninde eşdeğer şeylerdir.

**Müceddit kendi ilmî yeterliliğine göre yanlış gördüğü bir hususu kesin olarak düzeltme çabasında iken fakih, şeriatı koruma düşüncesi yanında, fıkhîta yer alan bütün görüşleri veya hileleri/çareleri göz önüne alarak toplumsal talebe cevap verme kaygısını da taşımaktadır.**

Dolayısıyla fakihin bazı kurumlara karşı koruyucu, bazı kurumlara karşı ise değişime uygun bir tutuma sahip olduğunu söylemek mümkündür. **Koruyucu tutum** fakihin dini koruma düşüncesini yansıtır ve onun idealist yönünü temsil eder. **Değişime uygun tutum** ise kolaylaştırıcı tutumdur; fakihin toplumsal yapıyla fikhî hükümler arasındaki uzlaştırımına dayanır ve onun pragmatist yönünü temsil eder. Koruyucu ve değişime uygun tutumlar birbirlerinin zıddı değildir ancak fakihin ayrı sosyal olgulara karşı geliştirdikleri

farklı tutumlardır. Değişime uygun tutum, içerisinde fikhin temel prensiplerinden *kolaylık ve zaruret* prensiplerine dayanmakla birlikte yeni içtihatları içermez. Bu tutum, mezhep içindeki hükümlerden sosyal yapının değişimine uyum sağlayan ve halkın yararına görülen en uygun içtihadı tercihe dayanır. Dolayısıyla buna kolaylaştırıcı tutum demek de mümkündür.

Fakihin bu iki temel tutumunun yanında, bir ara tutumdan da bahsetmek mümkündür. Burada fakih koruyucu bir tutuma sahiptir ancak bu tutumun temelinde tam anlamıyla idealist bir tavır yoktur. Fakih mevcut sosyal olgu karşısında, ülkenin içinde bulunduğu siyasi konjonktüre uygun olarak katı bir hüküm verir. Siyasetin gölgesinde verilen bu hükümlerde fakih, idealist ve pragmatist tutumlar arasında sıkışıp kalmıştır. Bunun örnekleri özellikle 16. yüzyıla damgasını vuran Kızılbaş mücadelesinde görülecektir. Bu üçüncü tutuma, siyasi bağlamda anlaşılacak kaydıyla **konjonktürel tutum** demek mümkündür.

Fakih aile ve boş zamanlar konusundaki koruyucu tutumla müceddide yaklaşır. Bunun haricinde değişime açık bir tutum sergiler. Bunların örneklerini daha ayrıntılı olarak şöyle verebiliriz.

**Koruyucu Tutum: Aile ve Boş Zamanlar**

Fakihlerin koruyucu tutum içerisinde olmalarının başlıca iki sebebinden bahsedilebilir. Birincisi hukuk anlayışları, ikincisi ise ahlâk anlayışlarıdır. Koruyucu tutumun başlıca problemleri ise aile ve boş zamanlarda kendini göstermektedir.

Klasik dönem İslâm hukukunda içtihat kapısının kapalı olduğu şeklindeki hâkim anlayıştan dolayı fakih, karşısına gelen herhangi bir meselede öncelikle önceki içtihatları bakar. Ayrıca mezhebe bağlılık da esas olduğundan herhangi bir hukuki problemin çözümü mutlaka mezhep içerisinde aranır, telif yapılmaz. Bu anlayış zor kullanma yoluyla evlilik ve boşanmalar ile kocanın kayıp olması durumunda ciddi problemlere neden olmuştur. İslâm Hukuku'nda cumhûra göre bir kişi rızası olmadığı hâlde nikâh akdine mecbur edilirse, bu akit fâsit olur. Ancak Hanefilere göre rıza, nikâhın sıhhatinin şartlarından değildir. Evlilik veya boşanma zorla veya şaka ile geçerlidir. Osmanlı hukukçuları da bu hükmü benimsemişler ve uygulamada geçerli kabul etmişlerdir. Ancak Osmanlı hukukçularının bu konu üzerinde ısrarcı olmaları kız

kaçırma olayları veya bazı mahallî idârecilerle zor-baların genç kızları cebren evlendirme, evli kadınları zorla alıp başkasıyla nikâhlama olaylarına imkân hazırlamış gibidir. Sultanlar tarafından çıkarılan *Adâletnâmelerde* de sık sık yer alan bu toplumsal problem karşısında hukukçular, diğer mezheplerin görüşlerini kabul ederek meseleyi kökünden çözmeye yerine, zor olan, ama neticede mezhepten ayrılmayan çözümü seçmişlerdir. Buna göre zorla birini nikâhlayan kişiye karısı zorla boşatılıyor, sonra ceza veriliyordu. (Aydın, 1985: 99; Akdağ, 1995: 284; Akgündüz, 1992: 297).

Osmanlı toplumunda yaygın olarak görülen bir problem de, kocaları savaşta veya seyahatte kaybolan kadınların durumuydu. Bu kadınlar Hanefî Mezhebi'ne göre, eşlerinin öldüğüne dair herhangi bir haber gelmezse 90 veya 120 yıl ya da yaşitlarının ölümüne kadar kocalarından ayrılamazlardı (Zemilli Ali, 1996: 69-70). Bu, şüphesiz hiç ayrılmamak anlamına geliyordu. Fetva mecmualarında ve sicillerde sık sık buna vurgu yapılması konunun önemli bir problem olduğunu göstermektedir. Kadın burada hem fizyolojik, hem psikolojik, hem de sosyo-ekonomik yönden mağdur olmaktadır. Bu durumda gerek toplum, gerekse hukukçular çeşitli şekillerde bu önemli toplumsal problemi aşma yoluna gitmişlerdi. Bunun birinci yolu erkeğin ölümü ile ilgili bir haberin gelmesi idi. Böyle bir haber şahitler vasıtasıyla geldiğinde hâkim kadını ayırıyordu. Bu konudaki ikinci yol ise ayrılmak için bir Şâfiî hâkime başvurmak ya da Hanefî hâkimin Şâfiî naipler tayin etmesiydi. Bu mezhebe göre koca kayıp iken belli bir sürenin geçmesi ve kadının geçim sıkıntısında olması durumunda hâkim kadını boşayabiliyordu (İbn Kemal: 35b; Aydın, 1995: 117). Ancak Şâfiî kadınlar aracılığıyla yapılan bu uygulama 1537 tarihli bir fermanla yasaklanmıştır. Burada bir başka çözüm de erkeklerin sefere çıkmadan evvel eşlerini şartlı olarak boşamaları veya boşama konusunda yetkili bir vekil bırakmalarındı.

Anlaşıldığı kadarıyla devlet ve toplum, problemini mezhep dışına çıkmadan dolaylı yollardan çözmeye yoluna gitmiştir. Konunun doğrudan çözümü ise yüzyıllar sonra *telfik* fikrinin iyice gelişmesiyle birlikte 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi'ne kalacaktır. Bu kararnamede, Şâfiî ve Malikî mezheplerinin görüşleri esas alınmış ve zorla yapılan nikâh ve boşamanın geçerli olmadığı, kayıp olan kocanın,

hayatından ümit kesildiği andan itibaren dört yıl sonra karısından ayrılacağı kabul edilmiştir (Çeker, 1999).

İslam hukukçularının ahlâkî gerekçelerle koruyucu tutumlarının zirveye çıktığı en önemli sosyal kurum boş zamanlardır. Hadis-i şerifte ata binme, okçuluk ve aile ile vakit geçirme dışındaki meşgalelerin olumsuz olarak nitelenmesi İslâm hukukçularının temel yaklaşımını oluşturur (el-Merginanî, 1986: 161). Hukukçu nezdinde mü'min âdeta bütün vaktini ilim, ibadet, zikir, sohbet, iş ve yukarıda zikredilen meşgalelerle geçirmelidir. Şüphesiz bu durum dinî saiklerle içselleştirildiği için bir kesimi pek rahatsız etmemektedir. Ama geniş halk yığınlarını düşündüğümüzde, herkesin aynı durumda olduğunu söylemek zordur. İnsanlar daha eğlenceli ve daha farklı araçlara ve mekânlara sahip eğlenceler de aramaktadırlar. Bunlar arasında kâğıt, taş ve kukla oyunları, müzik, düğünler, gayrimüslimlerin şenlikleri, güvercin besleme vb. sayılabilir. Ancak Osmanlı Devleti'nde bayram günlerinde, özellikle kalender meşrep dervişlerce yapılan çalgılı kutlamalar hoş görülmezdi. Bayram günleri salıncak kurulup eğlenmek de "kefere panayırı"na benzetilirdi. Ebussuud Efendi, gayrimüslimlerin Cuma namazı kılmayan bir beldede, kendi hâllerinde kimseye zarar vermeden de olsa, eğlence düzenlemelerinin caiz olmadığını ve müslüman idarecilerin mutlaka bu eğlencelere mani olması gerektiğini söyler (Ebussuud, *Fetâvâ*, 247a.).

**Müceddit bir ıslahatçıdır ve ona göre yanlış olan bir şey ne pahasına olursa olsun düzeltilmelidir. Oysa fakih bir hukukçudur, dolayısıyla toplumsal yapıyı oluşturan kurumsal ilişkiler ve bunların değişimine paralel bir tutum takınarak toplumsal değişme ve din arasındaki ilişkiyi herhangi bir toplumsal kırılmaya sebep olmadan sağlamaya çalışır.**

Bayramlardan başka düğünlerin de ulema tarafından üzerinde durulan bir konu olduğu görülür. Özellikle varlıklı kimselerin düğünlerinde çalgı çalınır, kadınlar ve erkekler ayrı olmak üzere eğlence tertip edilirdi. Bu durum pek çok fetvanın konusu olmuştur. Örneğin İbn Kemal düğünlerde çalgı çalmakla orada bulunmayı birbirinden ayırır. Buna göre düğünde

davul ve zurna çalmak haramdır, ancak böyle bir düğünde “Mübarek olsun,” diye tebrikte bulunmak ve yemek yemek haram değildir (İbn Kemal: 56a, 56b, 59b.). Düğünlerde çalgı ve eğlendirme işini yapanlar genellikle çingeneler idi. Bunlar sazları ve çengileri ile düğünlere katılırlar ve çingene kadınları davetli erkeklerle yakın olurdu. Onun için düğünler kötü şöret bulmuş ve böyle çalgılı düğünlere katılan kimse-lerin şahâdetlerinin geçerliliği sorgulanmıştı. Birgili Mehmet Efendi “Vasiyyet-nâme”sinde erkeklerin, kadınları ve çocuklarını düğüne, hamama ve gayrimüslimleri ziyaret ve tebriğe göndermemelerini tavsiye etmekteydi (Birgili Muhammed, 2000: 121).

**Fakihin bazı kurumlara karşı koruyucu, bazı kurumlara karşı ise değişime uygun bir tutuma sahip olduğunu söylemek mümkündür. Koruyucu tutum fakihin dini koruma düşüncesini yansıtır ve onun idealist yönünü temsil eder. Değişime uygun tutum ise kolaylaştırıcı tutumdur; fakihin toplumsal yapıyla fikhî hükümler arasındaki uzlaştırımına dayanır ve onun pragmatist yönünü temsil eder.**

İslâm Hukuku’nda satranç ve tavlanın hükmü üzerinde özellikle durulmuş ve bunların çoğunluk nazârında haram olduğu belirtilmiştir. Her iki oyunun kumar niyetiyle oynanmaması dahi sonucu değiştirmez. Zira yapılan işte Allah’ın adı zikredilmemektedir; dolayısıyla faydasız bir iştir. Osmanlı toplumunda da tavla ve satranç yaygındı. Bu iki oyunun tablaları ve taşları devletçe resmen belirlenen fiyatlar çerçevesinde satılıyordu. Bu kültürel ortama rağmen satrancın 16. yüzyıl fakihleri arasında da ihtilafı olduğunu görüyoruz. Örneğin Çivizâde’ye göre satranç kumardır ve oynayan cezalandırılır (Özer, 2000: 136). İbn Kemal kumar niyeti olmadıkça satranç oynamanın caiz olduğunu söyler. İbn Kemal’e sorulan bir soru halk arasında satranç konusundaki bazı yaklaşımların katılığı hususunda bize bilgi vermektedir. Bu fetvada, “Bir kimse satranç oynasa annesiyle 70 kere zina etmiş gibi günahı vardır,” sözünün gerçek olup olmadığı sorulur. İbn Kemal cevap olarak, başka oyunlar için bu sözün gerçek olduğunu ancak satrancın mübah olduğunu söyler (İbn Kemal: 55b.).

Oyunların toplum içindeki yaygınlığına baktığımızda, sosyal hayatta yer alan bütün boş zamanların

salt faydalı işlerle doldurulmasının toplumdaki bütün katmanlar için mümkün olmadığı görülmektedir. İnsanlar ister istemez daha kolay ve kendilerine daha eğlenceli gelen, aynı zamanda bir kültür ürünü olan bu araçlara başvuracaklardır. Ulemanın bütün olumsuz tavırlarına rağmen kahvehane ve bozahanelerin kapanmaması, düğünlerin geleneksel biçimleriyle devam etmesi, tavla ve satrancın hiç kaybolmaması hatta Müslüman toplumların satrancın Avrupa’ya geçişinde aracı olmaları bununla açıklanabilir.

### **Konjonktürel Tutum: Siyaset**

Fakihin konjonktürel tutumu siyaset ile ilgili olan konulardadır. Bu konuların bir kısmının doğrudan dinî olması da bu durumu değiştirmez. Örneğin Osmanlılar İran’la savaş yaparken fetvalar mevcut siyaseti gözetmek zorunda kalmıştır. Ama bunun yanında tarikatlardaki sema, devran ve hukuktaki resmî mezhep politikası gibi konularda da fakihler siyaseti göz önüne almışlardır.

Osmanlı Devleti kendinden önce gelen pek çok devlete benzer şekilde, ancak daha ileri olarak bir fikhî mezhebin hükümlerini adli işlerde uygulama siyaseti gözetmiş ve bunda da büyük ölçüde başarılı olmuştur. Bilebildiğimiz kadarıyla, bir ülkede tek bir hukukun olması gerektiğini söyleyen ve çok hukukluluğun zararlarını ifade eden ilk kişi Abdullah b. Mukaffa’dır (Abdullah b. Mukaffa, 1989: 316-317). Bu düşünce çerçevesinde ilk Abbasi halifeleri İmam Mâlik’ten İslâm’ın hâkim olduğu her yerde geçerli olacak bir hukuk kitabı yazmasını istemişler; ancak İmam Mâlik kaleme aldığı *Muvatta’* isimli eserinin bir kanun kitabı olarak kabul edilmesini içtihat hürriyetine aykırı bularak reddetmiştir (Ebû Zehra, 1983: 302). Çünkü kanunlaştırma, içtihat faaliyetini durduracak ve fikhin gelişmesini engelleyecekti. Osmanlı Devleti de, diğer Müslüman devletler gibi 16. yüzyılın ortalarına kadar resmî mezhep politikası gütmemiştir. Özellikle Anadolu’da, o muhitin halkına göre Hanefî veya Şâfiî kadılar ve bunların yine diğer bir mezhepten naipleri bulunuyordu. İstanbul ve Bursa gibi büyük şehirlerde halk Hanefî olmasına rağmen Şâfiî kadılar veya Şâfiî naipler vardı. Bunlar kendi mezheplerinden olan kişilerin davalarına bakıyor, bazen kocası kayıp olan kadınların durumunda olduğu gibi, kendi mahkemelerine gelen başka mezheplere mensup insanların davalarına da çözüm arıyorlardı. Ancak 1537 tarihli bir

hükümde mahkemelerde Şâfiî mezhebi ile hüküm verilmesi yasaklanmıştır (Akgündüz, 1993: 368).

Ebussuud veya diğer fakihlerin de ülkede tek bir mezhep uygulanmasına yönelik fetva vermesi (Ebussuud, *Fetâvâ*, 158b) şüphesiz İslâm Hukuku'nun, yukarıda İmam Mâlik'in tavrında görüldüğü gibi, temel mantalitesine aykırı görünmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla bunun, devlet başkanının yetkisi dahilinde bir konu olduğu ve onun verdiği emirlere uyulması gerektiği düşünülmüştür. Buradan Ebussuud'un, ülkede kazâî birliğin sağlanmasına yönelik düşüncelerinin olduğunu çıkarmak da mümkündür. Özellikle aile hukuku alanında diğer mezheplerin farklı hükümlerinden faydalanabilmek için mahkemelere başvurulması, dolayısıyla uygulanacak hukukun tespitinin fertlere bırakılmasının ülkedeki hukukî istikrar açısından önemli bir tehdit olarak algılandığı düşünülebilir. Resmî mezhep uygulamasının bir başka önemli yönü ise İslâm Hukuku'nun kanunlaştırılması yönünde ilk adımın atılmış olmasıdır (Mahmasânî, 1985: 321, 328).

16. yüzyılda Osmanlı Devleti ve toplumunu önemli ölçüde etkileyen ve bu yüzyılın ilk çeyreğine damgasını vuran önemli bir konu da *Kızılbaş* mücadelesidir. Anadolu'da, bir sayı vermek mümkün olmamakla birlikte toplumu etkileyecek derecede Kızılbaş nüfus vardı. Şah İsmail İran, Azerbaycan ve Irak'ı aldıktan sonra Anadolu'daki Alevilerle olan irtibatını artırmıştı. Şahın maktul olan babası da bir şeyhti. Safevî tarikatı her ne kadar Erdebil'de kurulmuş ise de müritlerinin büyük çoğunluğu Anadolu'da, özellikle Orta ve Güney Anadolu'daydı. Şah'ın bizzat kendisinin de karizmatik yapısıyla bu kitle üzerinde oldukça etkili olduğu anlaşılmaktadır. "Hatayi" mahlasıyla güçlü şiirler yazan Şah, hece vezniyle halkın zevkine uygun manzumeler de kaleme almış ve bu manzumelerinde Şia akidesini aşılama amaçlamıştır. Nitekim bu şiirler Anadolu Türkleri arasında büyük bir hürmet ve ilgiyle karşılanıyordu. II. Bayezid'in son yıllarında Şahkulu'nun Antalya ve Isparta civarında önemli kargaşaya sebebiyet vermesi, Nur Ali Halife'nin Tokat'ı zaptedip Şah İsmail adına hutbe okutması tahta geçen Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran'da (1514) Şah İsmail'le savaş yapmasına neden olmuş, ancak buradaki mağlubiyete rağmen Anadolu'daki Kızılbaş faaliyeti uzun süre devam etmiştir (Hoca Saâdettin, 1999: 43-47, 84, 169; Uzunçarşılı, 1988).

Osmanlı Devleti'ni siyâsi ve sosyal yönden son derece meşgul eden bu problem doğal olarak fetvalara yansımıştır. Yavuz Sultan Selim Anadolu'daki Safevî yanlısı Kızılbaşlara ve sonra Safevilere karşı bir hareket yürütebilmek için dönemin âlimlerinden fetva almak cihetine gitmiştir. Bu fetva Müfti Hamza Efendi tarafından muhtemelen 1511-1512 yıllarına tesadüf eden bir zamanda verilmiştir. Fetvada Şah İsmail ve taraftarlarının İslam dinini hafife aldıkları, Kur'an'ı yaktıkları, haramları helal saydıkları, mescitleri yıktıkları, Hz. Aişe, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'e sövdükleri gibi genel geçer gerekçelerle "kâfir" oldukları belirtildikten sonra bunlarla cihadın farz olduğu, mallarının, kadın ve çocuklarının ganimet olarak alınabileceği ifade edilmektedir. Onlara yardımcı olanların da "küfür" kapsamında olduğu açıkça söylenerek özellikle Anadolu'daki Safevî yanlısı Kızılbaşlara gözdağı verilmektedir. Yüzyıl boyunca aralıklarla savaşlar devam edince İbn Kemal, Ebussud Efendi ve Kadızâde Ahmed Şemseddin gibi

**Fakihin konjonktürel tutumu siyaset ile ilgili olan konulardadır. Bu konuların bir kısmının doğrudan dinî olması da bu durumu değiştirmez. Örneğin Osmanlılar İran'la savaş yaparken fetvalar mevcut siyaseti gözetmek zorunda kalmıştır.**

şeyhülislam da benzer fetvalar vermiş (Tekindağ, 1967; Düzdağ, 1998: 177; Kırzioğlu, 1976: 280-281), bu çerçevede Safevî esirleri köle veya cariye yapılmıştır. İranlı esirlerin köle olarak alınıp satılmaları 1736 yılına kadar devam etmiş, o yıl yapılan anlaşma gereğince esirlerden Müslüman olanların köle olarak alınıp satılması yasaklanmıştır (Sak: 260).

Rafizilik merkeze alınarak verilen bütün bu fetvaların –ki bazıları bir fetvaya göre oldukça uzun sayılır– salt hukukî bir konuyu açıklığa kavuşturmayı amaçlayan bir metin olmadığını söylemek mümkündür. Zira bu fetvalar aynı zamanda, Anadolu'da yaygın etkisi gözlenen Şiî propagandasına karşı tehdit ve gözdağı metinleridir. Bu açıdan bunların sosyal ve siyâsi unsurları en had safhada iç içe geçmiş fetvalar olduğunu söyleyebiliriz.

**Değişime Uygun Tutum: Ekonomi**

Modern kitaplarda İslam'ın bir ekonomik sistemin-

den dem vurulsa da, geleneksel hukukumuzda ÷lke-  
deki mevcut politik ve ekonomik politikayı destekle-  
yici bir yaklaşımın hâkim olduğu gör÷lür. Osmanlı  
Devleti'nde bu tutum açık bir şekilde resmî fiyat tes-  
piti (narh) ve arazi mülkiyeti konularında ortaya  
çıkır.

İslâm'ın ortaya çıktığı Arap yarımadasında canlı bir  
ticaret söz konusuydu ve fiyatlar herhangi bir siyasî  
otorite tarafından denetlenmiyordu. Ancak zaman  
içinde eşya fiyatlarının aşırı kâr yüzünden yükselmesi  
ve halkın bundan zarar görmesi söz konusu olunca  
yönetici tarafından narh koymanın cevazı kabul edil-  
miştir. Osmanlı Devleti, belirli dönemlerde değil, ak-  
sine sistemli ve sürekli olarak narh uygulamış, narhı  
genellikle muhtesip ve esnaf temsilcileriyle istişare  
ederek kadılar koymuştur. Kadıların bu görevi Ebus-  
suud'un fetvasında da açıkça yer alır (Kazıcı, 1987:  
87-88; Ebussuud, *Fetâvâ*, 147b ).

**Osmanlı Devleti kendinden önce gelen pek  
çok devlete benzer şekilde, ancak daha ileri  
olarak bir fikhî mezhebin hükümlerini adli  
işlerde uygulama siyâseti gözetmiş ve  
bunda da büyük ölçüde başarılı olmuştur.  
Bilebildiğimiz kadarıyla, bir ÷lkede tek bir  
hukukun olması gerektiğini söyleyen ve çok  
hukukluluğun zararlarını ifade eden ilk kişi  
Abdullah b. Mukaffa'dır**

Hız. Peygamber ve halifelerinin uygulamaları ile müş-  
tehitlerin içtihatları çerçevesinde gelişen İslâm Arazi  
Hukuku'na göre, savaş veya barış yoluyla elde edilen  
araziler anlaşma şartlarına veya halifenin takdirine  
göre Müslümanların, gayrimüslimlerin veya vakıfların  
mülkiyetinde olabilir. Bunun yanında savaşmadan  
terk edilen araziler ele geçirildiğinde vakıf veya haraç  
arazisi olur (el-Mâverdî, 1976: 152-154). Osmanlı  
Devleti *mirî toprak rejimi* denen bir sistemle bütün  
toprakları *haracî* arazi olarak kabul etmiş, bazı istis-  
nalar dışında özel mülkiyet hakkı tanımamıştır. Bu  
rejimde, toprağın mülkiyet ve kontrol hakkı devlete  
aitti. Reyanın toprak üzerindeki tasarrufu ise prensip  
olarak daimî ve irsî bir kiracılık şeklindeydi. Osmanlı  
idâresi bu rejimin devam etmesini arzu ediyordu. Zira  
bu sistemde toprağın satımı, hibesi, haczi ve mirasta  
paylaşımı olmadığından çiftlikler parçalanmıyor, do-  
layısıyla alınacak vergi de bölünmemiş oluyordu.

Böylelikle devlet, kiracısını belirli ürünler yetiştir-  
mesi ve uzun süre tarlayı boş bırakmaması konu-  
sunda zorlamış oluyordu. Yine bu sistem sayesinde  
devlet toprağın, kendilerinden vergi toplamanın aynı  
şekilde kolay olmadığı nüfuzlu şahısların, askerlerin  
veya vakıfların eline geçmesine mani oluyordu (Bar-  
kan, 1980: 127-128, 298, 308).

16. yüzyılda arazi meselesi ile ilgili İbn-i Kemal ve  
Ebussuud Efendiler fetva verirlerken önceden beri  
uygulanagelmekte olan mirî rejime ve Hanefî Mez-  
hebi'ne uygun görüş belirtmişlerdir (Ebussuud, *Fet-  
tâvâ*, 31a-31b; Akgündüz, 1992: 78-84). Acaba bu tür  
fetvalar üzerinde siyâsî bir baskı var mıdır? Böyle bir  
zorlama olduğuna dair elimizde bir vesika olmamakla  
birlikte ulemanın var olan uygulamayı devam ettir-  
meyi maslahata daha uygun buldukları söylenebilir.  
Zira aksi bir durum, yani bütün ÷lkenin mülk toprak  
hâline getirilmesi hem idârî, hem mâlî, hem de sosyal  
yönden büyük bir belirsizlik demektir ve muhtemelen  
de büyük karışıklıklara yol açacaktı. Dolayısıyla fet-  
valar var olan fiilî durumu maslahata uygun görmüş-  
tür.

Fakih ve müceddidin ekonomik problemlere bakışı  
konusunda dikkat çekici bir tartışma konusu ise faizli  
muamele ve para vakıflarıdır.

Osmanlı toplumunda paranın işletilme yollarından bi-  
risi de *muâmele* ismi verilen uygulamadır. Bu yolla,  
hem elinde sermayesi bulunan kişi parasını değerlendir-  
iyor, hem de sermayeye ihtiyaç duyan kişi bir nevi  
düşük faizli kredi temin ediyordu. Ancak muâmele  
esas itibarıyla bu ikinci faydaya, yani kredi teminine  
yönelikti. O dönemde İslâm ahlâkında "karz-ı hasen"  
olarak isimlendirilen faizsiz borç uygulaması da yay-  
gın olarak görülüyordu. Ancak, anlaşıldığı kadarıyla,  
pek çok kişi bu türlü borç vermek istemiyor, parasını  
kendi işinde kullanmayı tercih ediyordu. Bu durumda  
iş kurmak veyahut işlerini yoluna koymak için paraya  
ihtiyacı olan kimseler zor durumda kalıyorlardı.  
Özellikle 16. yüzyılda Atlantik iktisat bölgesinde  
meydana gelen gelişmelerin etkisiyle Türkiye'de pa-  
ranın tedavül hızı ve hacmi bir hayli artmış ve her  
alanda nakit paraya olan ihtiyaç daha fazla hissedilir  
olmuştu (Barkan, 1993: 36; Sahillioğlu, 1978: 23,  
17.dipnot). Gerekli kredi nereden bulunacaktı? Ülke  
ekonomisi için son derece olumsuz olan bu durum  
karşısında, hukukçular ister istemez çok eskiden beri  
yürürlükte olan bu uygulamayı kabul etmişler, ancak



yine de İslâm Hukuku'nun zâhir yapısından sapmayı göze alamamışlardı.

Muâmele şu şekilde yapıyordu: Nakit paraya ihtiyacı olan kişi % 10 muâmele ile 1.000 akçe borç alıyor, daha sonra borç veren kişi kaftanını veya bir kumaş parçasını 100 akçeye borçlusuna satıyor, böylelikle borç 1.100 akçeye çıkmış oluyordu. Borç alan kişi bu kaftanı bir üçüncü kişiye hibe ediyor, üçüncü şahıs da ilk sahibine hibe ediyor, bu şekilde alacaklı % 10 kazanç sağlamış oluyordu. Burada üstü örtük bir faiz var mıdır? Birgili Mehmed Efendi, bu uygulamanın yaygınlığına aldırılmayarak bir hile olduğunu, dolayısıyla câiz olmadığını söyler. Ancak Ebussuud, bunun haram olmadığı konusunda çok emindir ve bu ribhın (kârın) haram olduğuna inanmanın kâfir olacağına dair fetva vermiştir (Birgili Muhammed, 2000: 120; Ebussuud, *Fetâvâ*, 141b).

Paranın işletilmesiyle ilişkili diğer bir konu nakit para vakıflarında gördüğümüz menkul bir malın vakfedilmesi problemidir. Mevcut bilgilere baktığımızda 16. yüzyıla girildiğinde nakit para vakıflarının var olduğunu ancak bu yüzyılın ilk yarısında dönemin hukukçuları arasında hararetli tartışmaların yaşandığını görmekteyiz. 1538 yılında Kazasker Çivizâde Kanuni Sultan Süleyman'ı da ikna ederek nakit para vakıflarının yasaklandığına dair bir hüküm çıkartmayı başarmıştır. Ancak bu durum halk üzerinde sıkıntılara sebep olmuş ve padişaha şikâyetler arz edilmiştir. Zira nakit para vakıfları pek çok alanda faydalı oluyordu. Bazı camii, mescit ve medreseler ile oradaki görevlilerin masrafları, ayrıca bazı yerleşim birimlerinin suyunun tedariki de, nakit para vakıfları sayesinde karşılanıyordu. Bu vakıflar sayesinde mahalle halkının "avarız" isimli vergisi ödeniyor, esnaf cemiyetleri veya Yeniçeri ortalarının aralarında yardımlaşma sağlanıyordu. En önemlisi de nakit para ihtiyacı meşru ve makul yoldan giderilmiş oluyordu. Zira normal borç bulamayan kişi, para vakıfları kaldırıldığı zaman sayıları gittikçe artan tefecilere gitmek zorunda kalıyordu (Barkan, 1993: 35; Akdağ, 1999: 178; Özcan, 1999).

1548 tarihinde, şeyhülislâm Ebussuud Efendi'nin fetvasıyla para vakıfları tekrar çalışmaya başlamıştır. Ebussuud'a göre, para vakıfları İmam Züfer'e göre mutlak olarak, İmam Muhammed'e göre ise örfen caizdir. Osmanlı toplumunda da para vakfetmek birkaç yüzyıldır uygulanarak teâmül hâline geldiğinden ce-

vazı konusunda şüphe yoktur, (Akgündüz, 1988: 152-155; Ebussuud, *Fetâvâ*, 109b; Özcan, 1998; Özcan, 1999). Ebussuud'un bir *fakih* olarak ortaya koyduğu bu yaklaşıma *müceddidane* bir tutumla karşı gelindiğini görürüz. Birgili Mehmet Efendi Ebussuud'un para vakfı konusunda yanıldığını, bunun halkı yanlış yola sevk edeceğini, kadıların da Ebussuud'a aldanıp bu hükme uymamaları gerektiğini söyler (Lekesiz, 1997: 189-190). Ebussuud Efendi ile Birgili Mehmet Efendi'nin bu tartışmasına değinen Kâtip Çelebi, Birgili'nin aslında dinî ilimlerde büyük bir âlim, akli ilimlerden de mantığa hâkim birisi olduğunu, ancak insanların örf ve âdetlerini tanımak için tarih okumamış olduğunu söyler. O sebeple, ilmî yönden büyük ve uzun tartışmalara sebep olmasına rağmen Birgili'nin görüşleri, örf ve âdete aykırı olduğu için halk tarafından yaygın kabul görmemiştir (Kâtip Çelebi, 1980: 108-109).

**İslâm Hukuku üzerinde konuşurken temel delillerin (Kitap ve Sünnet) yanında hukukçunun zihniyet dünyası ve toplumsal yapıyla olan ilişkisini de göz önüne almak gerekir. İslâm hukuk sosyolojisi âlimlerin dinî-toplumsal problemler karşısındaki tutumları ve bu tutumların altında yatan toplum tasarımı üzerine odaklanırsa daha hızlı gelişme gösterebilir.**

#### Sonuç

Çok geniş bir hukuki külliyata sahip olan fıkıh toplumsal problemlere doğrudan veya dolaylı olarak çözüm bulma noktasında büyük bir potansiyele sahiptir. Özellikle günümüz İslam düşüncesindeki mezheplerarası yaklaşım, bunun yanında mezhebî içtihadın ötesine gidip "delillere" doğrudan başvurulması modern problemlere çözüm arama noktasında geçmişe göre bir avantaj sağlamaktadır. Ancak hüküm koyma hukukun kendisi kadar hukukçu ve hukukçunun muhatap olduğu toplumla da ilgilidir. Esas olarak hukuku oluşturan büyük ölçüde hukukçunun kendisidir. Bu yüzden İslâm Hukuku üzerinde konuşurken temel delillerin (Kitap ve Sünnet) yanında hukukçunun zihniyet dünyası ve toplumsal yapıyla olan ilişkisini de göz önüne almak gerekir. İslâm hukuk sosyolojisi âlimlerin dinî-toplumsal problemler karşısındaki tutumları ve bu tutumların altında yatan top-

lum tasarımı üzerine odaklanırsa daha hızlı gelişme gösterebilir. ■

#### kaynakça:

- Abdullah b. Mukaffa (1989). "Risâletü İbni'l-Mukaffa' fi's-Sahâbe," *Âsâru İbni'l-Mukaffa*, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İmiyye.
- Akdağ, Mustafa (1995), *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası "Celali İsyanları"*, İstanbul, Cem Yayınevi.
- Akdağ, Mustafa (1999). *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, Ankara, Barış Yayınları, Cilt: 2.
- Akgündüz, Ahmed (1988). *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tabikatında Vakıf Müessesesi*, Ankara, TTK Yayınları.
- Akgündüz, Ahmed (1992). *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri*, İstanbul, FEY Vakfı, Cilt: 4.
- Akgündüz, Ahmed (1993). *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri*, İstanbul, FEY Vakfı, Cilt: 6.
- Aydın, M. Âkif (1985). *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul, İFAV Yayınları.
- Barkan, Ömer Lütfi (1993). "Edirne Askeri Kassamına Ait Tereke Defterleri (1545-1659)," *Belgeler*, Cilt: 3. Yıl: 1966. Sayı: 5-6. 2. bs. Ankara.
- Barkan, Ömer Lütfi (1980). *Türkiye'de Toprak Meselesi*, İstanbul, Gözlem Yayınları.
- Birgili Muhammed Efendi (2000). *Vasiyyet-nâme*, Haz. Musa Duman, İstanbul, R Yayınları.
- Çeker, Orhan (Haz.) (1999). *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*, Konya.
- Düzdağ, M. Ertuğrul (1998). *Şeyhülislâm Ebussu'üd Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanuni Devrinde Osmanlı Hayatı*, İstanbul, Şule Yayınları.
- Ebu Zehra, Muhammed (1983). *İslâm'da Fikhî Mezhepler Tarihi*, çev. Abdülkadir Şener, İstanbul, Hisar Yayınları.
- Ebussuud (1992). "Ma'ruzât", *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, Haz. Ahmet Akgündüz, İstanbul, FEY Vakfı, Cilt, 4. ss. 33-59.
- Ebussuud. *Fetâvâ*, Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi, Genel. No: 1995.
- Erdoğan, Mehmet (1994). *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul, İFAV Yayınları.
- Hoca Saâdetin (1999). *Tacü'l-Tevarih*, Haz. İsmet Parmaksızoğlu, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, Cilt: 4.
- İbn Kemal. *Kemal Paşazâde Fetvaları*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, No.3369.
- Kâtip Çelebi (1980). *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ahakk (En Doğruyu Seçmek İçin Hak Terazisi)*, Haz. O. Şaik Gökyay, İstanbul, Tercüman 1001 Temel Eser.
- Kazıcı, Ziya (1987). *Osmanlılarda İhtisâb Müessesesi (Ekonomik, Dinî ve Sosyal Hayat)*, İstanbul, Kültür Basın Yayın Birliği.

Kırzioğlu, M. Fahrettin (1976). *Osmanlılar'ın Kafkas-Elle-ri'ni Fethi (1451-1590)*, Ankara, Atatürk Üniversitesi Yayınları.

Landau-Tasserou, Ella. "Periyodik Reform: Müceddid Hadisi Hakkında Bir İnceleme." çev. İ. Hakkı Ünal. *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: 6, Sayı: 4, ss. 261-278.

Lekesiz, M. Hulusi (1997). *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri*, Doktora Tezi, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Mahmasânî, Subhi (1985). "İslâm Hukukunun Tedvini." çev. İbrahim Kafi Dönmez, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:3, ss. 313-328.

el-Mâverdi (1976). *el-Ahkâmu's-Sultâniyye: İslâm'da Hilâfet ve Devlet Hukuku*, çev. Ali Şafak, İstanbul, Bedir Yayınları.

el-Merginanî (1986). *el-Hidaye*, çev. Ahmed Mevlânî, İstanbul, Kahraman Yayınları, Cilt: 4.

Özcan, Tahsin (1998). "Para Vakıflarıyla İlgili Önemli Bir Belge", *İLAM Araştırma Dergisi*, Cilt: 3, Sayı:2, Temmuz-Aralık 1998.

Özcan, Tahsin (1999). "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Para Vakıflarıyla İlgili Mektupları," *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı:3, ss. 125-155.

Özer, Abdullah Özer (2000). *İslâm Hukuk Literatüründe Ta'zir Risaleleri ve Şeyhülislâm Muhyiddin Mehmed b. İlyas Çivizâde'nin Risale Mûteallika bi'l-Teâzir Adlı Eseri*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Sahillioğlu, Halil (1978). "Osmanlı Para Tarihinde Dünya Para ve Maden Hareketinin Yeri (1300-1750)," *ODTÜ Gelişme Dergisi*, 1978 Özel Sayısı, ss. 1-38.

Sak, İzzet. "İranlı Kölelerin Satışının Yasaklanması İle İlgili Fermanlar", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 1.

Tekindağ, M. C. Şehabeddin (1967). "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi," *İÜ Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, Cilt. XVII, Sayı:22, Mart 1967.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1988). *Osmanlı Tarihi*. Ankara: TTK Yayınları, Cilt: 2.

Weber, Max (1963). *The Sociology of Religion*. çev. Ephraim Fischhoff, Boston: Beacon Press.

Zemilli Ali Efendi (1996). *el-Muhtarat minel Fetava (Seçme Fetvalar)*. çev. ve sad. M. Ali Sarı, İbrahim Ural. İstanbul, FEY Vakfı.