

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399


cilt / volume: 5 • sayı/issue: 2 •(Aralık/December 2022): 231-248

**İslam Hukuku Perspektifiyle Tabii Hukuk
Yaklaşımının Analizi**

*An Analysis of Natural Law from the Perspective of Islamic
Law*

Ayhan AK

Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
Samsun/Türkiye

✉ ayhan.ak@omu.edu.tr  orcid.org/0000-0003-1268-4684

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 30.09.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 02.12.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2022

Atıf/Cite as: Ak, Ayhan. "İslam Hukuku Perspektifiyle Tabii Hukuk Yaklaşımının Analizi".
Kocatepe İslami İlimler Dergisi 5/2 (Aralık 2022): 231-248.
<https://doi.org/10.52637/kiid.1182397>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> •
kiid@aku.edu.tr



© Ayhan AK | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

İslam Hukuku Perspektifiyle Tabii Hukuk Yaklaşımının Analizi

Öz

Bu makalede öncelikle, tabii hukuk akımı bağlamında ortaya konan, devlet tarafından vazedilen hukukun ötesinde ulaşılmak istenen hukukun var olduğu, bütün pozitif hukuk sistemlerine nazaran daha mükemmel ve daha yüksek bir hukuk olması sebebiyle bütün insanlar ve milletler için genel geçer kabul edildiği, geçerliliğini kendi cevherinde bulan birtakım yüksek kuralların toplamından oluştuğu, pozitif hukuk için tükenmez bir kaynak ve kontrol mekanizması olduğu, tabii hukuk anlayışının, hukuk sahasındaki ilerlemelerin öncüsü olduğu şeklindeki temel düşünceler verilmiştir. Sonrasında Heraklit'ten başlamak üzere ahlâk, adalet ve erdeme dair yaklaşımlarıyla tabii hukukun ilk savunucularından biri olan Sokrat, idari emirlerin ilahî emirleri aşacak kuvvette olmadığını belirten Sofokles, duyular dünyası ve ideler dünyası ayrımını hukuka aktararak tabii hukuku savunan Eflatun, tabii hukuku pozitif hukukun yorumlanmasında bir rehber olarak gören Aristo, tabii hukukun bütün insanları kapsadığını, hukukun insan iradesinden değil insan ve eşyanın doğasından kaynaklandığını söyleyen Cicero, tabii hukukun ilk temel ilkesinin ahde vefa olduğunu söyleyen Grotius, tabii hukuk düşüncesinde tanrıya daha fazla yer vermiş olan Pufendorf ile on sekiz ve on dokuzuncu asır tabii hukuk düşünürleri ele alınarak tabii hukukun tarihi seyri aktarılmıştır. Bunun ardından tabii hukuk yaklaşımında savunulan temel düşünceler İslam hukuku perspektifiyle beş başlık halinde analiz edilmiştir. Birinci başlıkta insan tabiatı (doğası), eşyanın tabiatı, ilahi irade ve insan aklı şeklindeki farklı yaklaşımlar ekseninde, içtihat faaliyetini insan ruhuna odaklama ve insan ruhundaki adalet idesini arayış olarak nitelendirmenin fıkıh usulünün özüne ilişkin muhalif bir tavır takınmak anlamına geldiği, aklın hukukun mutlak delili olmadığı, aklın faaliyetinin müstakil olarak hüküm koymak şeklinde değil naslarda mündemiç manaları keşif ve izhar şeklinde olduğu, hukukun kaynağının ilahî akılla değil ilahî irade ile izah edileceği vurgulanarak hukukun kaynağı konusu ele alınmıştır. İkinci başlıkta bir hükümde ümmetin icmâsı söz konusu ise o hükmün ideal olduğu, o hususta daha ideal olanın arayışına girilmeyeceği, hiçbir içtihadî hükmün, İslam'ın mutlak, tartışmasız hükmü olarak kabul edilmediği belirtilerek olan hukuk-olması gereken hukuk ayrımı konu edinilmiştir. Üçüncü başlıkta hüsün-kubuh meselesinin ulemanın kadim ihtilaf alanlarından biri olduğu, aklın hasen olanı bilmesi ve bu hususta bağlayıcı bilgi üretmesinin, aklı müstakil hukuk kaynağı olarak nitelendirmeyi mümkün kılacağı, İslam hukukunda Eş'arî yaklaşım bakımından tabii hukukta savunulan haliyle, geçerliliğini kendi cevherinde bulan bir hukuk kuralından söz etmenin mümkün olmayacağı, Maturîdi yaklaşım bakımından "geçerliliğini kendi cevherinde bulan" hukuk kurallarından değil, "geçerliliği kendi cevheriyle teyit edilen" hukuk kurallarından söz edilebileceği, iyi ve kötünün fiil ve eşyada öz olarak var olduğunu, aklın iyi ve kötüyü bileceğini ve bunun bağlayıcı bilgi olduğunu söyleyen Mutezile'nin yaklaşımıyla tabii hukukta savunulan yaklaşımın örtüştüğü, Sünni teoloji ve İslam hukuku bakımından ilahî iradenin herhangi bir ilke veya kuralla sınırlandırılmasının mümkün olmadığı ifade edilerek geçerliliğini kendi cevherinde bulan yüksek hukuk kuralları değerlendirilmiştir. Dördüncü başlıkta gerek kuralların oluşturulması gerekse uygulanması sürecinde etkili bir kısım faktörlerin adaletle hukuk arasında kaçınılmaz farklılaşma alanları oluşturduğu, teorik düzlemde içtihatlardan birini diğerine üstün görmek mümkün olmadığı gibi bu içtihatlardan herhangi biriyle elde edilen adalet düzeyini diğeriyle elde edilenden daha ileride görmenin de mümkün olmadığı, bütün hukukîlik ölçütlerinin ilahî iradeye, dolayısıyla da Kitâb'a ve sünnete uygunluk ölçütüne tâbi olduğu, İlahî iradenin üstünde, onu denetleyen, sınırlayan bir adalet ölçütünden söz edilemeyeceği vurgulanarak hukuk-adalet ilişkisi üzerinde durulmuştur. Beşinci başlıkta ise İslam hukuku açısından içtihat anlayışı ve serbestisinin ilerlemenin öncüsü olduğu belirtilerek tabii hukukun hukukî değer ölçütü ve ilerlemenin öncüsü olarak görülmesi tahlil edilmiştir. Ulaşılan sonuçların sunumuyla makale tamamlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, Tabii hukuk, İdeal hukuk, Hukukun kaynağı, Adalet

An Analysis of Natural Law from the Perspective of Islamic Law

Abstract

In this article, first of all, the basic ideas put forward in the context of the natural law movement are given: that there is a legal order that is desired to be achieved alongside or above the law created by the state, that it is accepted as generally valid for all people and nations because it is a more perfect and higher law as opposed to all positive legal systems, that it consists of the sum of some high rules that find its validity in its own essence, that it is an inexhaustible source and control mechanism for positive law, and that the understanding of natural law is the pioneer of advances in the field of law. Then, starting with Heraclitus, Socrates, who was one of the pioneers of natural law with his defense of the concepts of morality, virtue and justice; Sophocles, who stated that the administrative commands were never powerful enough to override divine commands; Plato, who defended natural law by reflecting the distinction between the world of ideas and the world of senses, which is the basis of his philosophy, to the field of law; Aristotle, who saw natural law as a guide in the interpretation of positive law, Cicero, who stated that natural law covers all human beings, that law arises not from human will but from the nature of human beings and things, Grotius, who stated that the first basic principle of natural law is loyalty to the covenant, Pufendorf, who gave more place to god in natural law thought, and natural law thinkers of the eighteenth and nineteenth centuries, the historical course of natural law has been conveyed. After that, the basic ideas defended in the natural law approach are analyzed under five headings from the perspective of Islamic law. In the first heading, in the axis of different approaches to the source of law as human nature, the nature of things, the divine will, and the human intellect, it was argued that focusing on the activity of *ijtihad* on the human soul and characterizing it as a search for the ideal of justice in the human soul means taking an oppositional stance regarding the essence of the method of *fiqh*, It was dealt with by emphasizing that the intellect is not the absolute proof of law, that the activity of the intellect is not in the form of making judgments independently but in the form of discovering and revealing what exists in the *nass*, and that the source of law is explained by the divine will, not the divine intellect. In the second heading, the distinction between the law as it is and the law as it should be is discussed by stating that if there is the *ijma* of the *ummah* on a ruling, that ruling is ideal, that one should not search for a more ideal one, and that no *ijtihadi* ruling is accepted as the absolute, undisputed ruling of Islam. In the third heading, it is stated that the issue of *al-husn* and *al-qubh* is one of the ancient areas of dispute among the *ulema*, that the intellect's knowing what is *hasen* and producing binding knowledge in this regard will make it possible to characterize the intellect as an independent source of law, that it will not be possible to speak of a rule of law that finds its validity in its own substance as advocated in natural law in terms of the Ash'ari approach in Islamic law, and that it is not possible to speak of rules of law that find their validity in their own substance, in terms of the Maturidi approach, the approach of Mutazila, which states that good and evil exist essentially in acts and things, that the intellect can know good and evil and that this is binding knowledge, and the approach defended in natural law overlap, and that it is not possible to limit the divine will with any principle or rule in terms of Sunni theology and Islamic law, and the high legal rules that find their validity in their own substance are evaluated. In the fourth heading, it is stated that some factors that are effective in the process of both the formulation and implementation of rules create inevitable areas of differentiation between justice and law, and that it is not possible to see one jurisprudence as superior to the other on a theoretical level, nor is it possible to see the level of justice achieved by any of these jurisprudences as more advanced than that achieved by the other. The fifth chapter analyzes the view of natural law as the criterion of legal value and the pioneer of progress by stating that the *ijtihad* understanding and freedom of jurisprudence is the pioneer of progress in terms of Islamic law. The study was completed with the presentation of the results obtained.

Keywords: Islamic law, Natural law, Ideal law, Source of law, Justice.

GİRİŞ

Tabii hukuk akımı, hukukun kaynağına ilişkin tahlillerde öncelikli olarak ele alınması gereken tarihî derinliğe sahip bir yaklaşım biçimidir. Düşünce tarihinin başlangıcından günümüze belli farklılıklarla varlığını sürdüren tabii hukuk anlayışının iddialarının İslam hukuku ile karşılaştırmalı olarak ele alınması, köklü bir tarihe sahip olan bir hukuk sistemi ile bir felsefi sistemin mukayesesi bakımından özel önem arz etmektedir.¹

Bu kapsamda öncelikle tabii hukuk yaklaşımında savunulan temel düşünceler verilecek, ardından tabii hukukun tarihî süreci öz olarak sunulacak ve sonrasında tabii hukukta savunulan temel düşünceler İslam hukuku perspektifiyle analiz edilecektir.

1. TABİİ HUKUK ANLAYIŞINDA İLERİ SÜRÜLEN TEMEL DÜŞÜNCELER

Tabii hukuk anlayışında ileri sürülen temel görüş, mevcut mer'î hukukun ötesinde elde edilmek istenen bir hukukun varlığıdır. Adalet anlayışına muvafık biçimde sosyal ihtiyaçları karşılayacağı kabul edilen eşyanın doğasında içkin hukuka² tabii hukuk, doğal hukuk,³ tabiat hukuku⁴ veya ideal hukuk⁵ denir. Bu yönüyle tabii hukuk, adalete içerik arayışının temel görünümüdür.⁶ Bütün pozitif hukuk sistemlerine nazaran daha mükemmel ve daha yüksek bir hukuk olması sebebiyle bütün insanlar ve milletler için genel geçer olarak değerlendirilen doğal hukuk, uygulanmakta olan hukuk için bitmeyen kaynak ve kontrol mekanizması niteliğinde⁷ olmakla birlikte, insan aklının nüfuz edebileceği değişmez birtakım esaslarının varlığına rağmen, temelde zamana ve kişilere göre değişken bir yapı arz eder.⁸

Tabii hukukun, var olması arzu edilen hukuk anlamına gelmesine karşılık, pozitif hukuk mevcut durumda var olan hukuk anlamına gelir.⁹ Pozitif hukuk zorlamaya dayalı kurallardan ibaretken tabii hukuk, geçerliliğini kendi cevherinde bulan birtakım yüksek kuralların toplamıdır.¹⁰ Bu yaklaşıma göre doğal hukuk fiilî ve fizik ötesi bir zarurettir. Yetki sahipleri kanunları belirlerken, doğal hukuktan yararlanmalı, tabii hukuk prensiplerine göre hareket etmelidirler.¹¹ Uygulanmakta olan hukukun gücü, doğal hukuk prensiplerine muvafakatle değerlendirilir. Bu haliyle doğal hukuk yaklaşımının, hukuk alanındaki gelişme ve ilerlemelere büyük oranda öncülük ettiği söylenebilir.¹² Bu bağlamda özgürlük, barış, eşitlik ve güvenliğin tabii hukukun öncü ilkelerinden bazıları olduğu ifade edilebilir.¹³

Doğal hukuk, pozitif hukukun yanında ya da ona aykırı bir şekilde, insanı doğrudan bir hareketi yapmakla yükümlü kılan hükümler olarak da anlaşılmaktadır. Pozitif hukukun gücüne ihtiyaç duymadan geçerlilik iddiasında bulunan, ilahî iradeye, herhangi bir hak

¹ Her ne kadar İslam hukuku ile tabii hukukun mukayesesine dair bir makale çalışması yapılmışsa da Ali Bardakoğlu tarafından yapılan bu çalışmada meseleler istihsân ve istislah sınırlamasıyla ele alınmış, İslam hukukunun bütününe ilişkin bir karşılaştırma sunulmamıştır. Ayrıca çalışmamızla bu makale arasında gerek içerik ve gerekse sonuçlar bakımından esaslı yaklaşım farklılıkları bulunmaktadır. İlgili makale için bk. Ali Bardakoğlu, "Tabii Hukuk Düşüncesi Açısından İslam Hukukçularının İstihsan ve İstislah Görüşü", *EÜİFD* 3 (1987), 126.

² Yıldırım Torun, *Hukuk Felsefesi* (Ankara: Orion Kitabevi, 2012), 180.

³ Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı: Hukukun Temel Kavram ve Kurumları* (Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 2013), 27.

⁴ Ziya Umur, *Türk Hukuk Tarihi Dersleri* (İstanbul: Beta, 1993), 57-58.

⁵ Hukukçuların çoğu tabii hukuk kavramıyla "ideal hukuk" kavramını eş anlamlı olarak kullanmaktadırlar. Bk. Sadri Maksudi Arsal, *Hukuk Felsefesi Tarihi* (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1945), 390; Giorgio Del Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri* (İstanbul: Maarif Matbaası, 1940), 326; Mesut Önen, *Hukukun Temel Kavramları* (İstanbul: Der Yayınları, 1991), 47. Entreves'e göre ise doğal hukuk, ideal hukukla uygulanmakta olan hukuk arasında bulunur. Bk. Alessandro Passerin d'Entreves, *Natural Law* (Londra: Hutchinson&Co, 1970), 92.

⁶ Vecdi Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2012), 202.

⁷ Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 326; Torun, *Hukuk Felsefesi*, 180.

⁸ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 175-179.

⁹ Bilge, *Hukuk başlangıcı*, 27.

¹⁰ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 180.

¹¹ Önen, *Hukukun Temel Kavramları*, 48.

¹² Arsal, *Hukuk Felsefesi Tarihi*, 123.

¹³ Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, 217-231.

düşüncesine ya da bireysel akla dayanan hukuk hükümlerinin hepsi doğal hukuk içerisinde yer alır.¹⁴ Nitekim bazı araştırmacılarca Yahudi, Hıristiyan ve İslam hukukunda ilahî iradeye dayalı tabîî hukuk anlayışının var olduğu vurgulanmaktadır.¹⁵

2. TARİHİ SÜRECİ BAKIMINDAN DOĞAL HUKUK YAKLAŞIMI

İlk örneklerini Antik Yunan'da bulan tabîî hukukun ilk temsilcilerinden biri Heraklit'tir.¹⁶ Ahlâk¹⁷ ve adalete yönelik değerlendirmeleriyle Sokrat da tabîî hukukun savunucularından biri olarak görülmektedir.¹⁸ Sokrat'a göre adalet yazılı olmayan, beşeriyete hitabeden ilahî ve tabîî kurallara göre hayat sürmektir.¹⁹ Bir diğer tabîî hukukçu olan Sofokles'e göre tabîî hukuk kuralları için bir başlangıç ve sondan söz etmek mümkün değildir. Başka bir ifadeyle, doğal hukuk kuralları hem ezeli hem de ebedidir.²⁰

Eflatun (347 MÖ) ise felsefesinin temeli olan duyular dünyası ve ideler dünyası²¹ ayrımıyla tabîî hukuka dair değerlendirmeler yapmış,²² kanunun, hayat şartlarındaki değişimleri dikkate almaksızın daima aynı sözleri tekrarlayan inatçı kişi gibi olduğunu, aynı sözleri tekrar edip duran kanunlar karşısında akıllı yöneticinin tercih edilmesi gerektiğini, ortam ve durumlara göre kanun bulunmadan da yönetimin söz konusu olabileceğini söylemiştir.²³ Bir diğer tabîî hukukçu olan Aristo'ya göre ise tabîî hukuk pozitif hukukun yorumlanmasında bir rehberdir.²⁴

Tarihi süreçte tabîî hukuk yaklaşımını sistemleştirip belli bir bütünlük içerisinde sunanlar, Eflatun'un ideler dünyasına karşı çıkan Stoacılar'dır.²⁵ Onlara göre âleme ve insanlığa hâkim bütün beşerî kanunlardan önce mevcut olan, kendiliğinden gelen bazı değerler vardır. Stoacılar'a göre tanrı tabiatla özdeştir ve doğal hukuk kurallarının da belirleyicisidir.²⁶ Güçlü ve kadim kanunlar tanrı kanunlarıdır²⁷ ve bunlar kişilerin vicdanlarına yansımıştır.²⁸ Doğal hukukun insan iradesinden kaynaklanan hukukun üzerinde olduğunu söyleyen Stoacılar'a göre hakikî adalet ancak tabîî hukukla mümkün olabilir.²⁹ Stoacılar'dan Cicero'ya göre tabîî hukuk ebedî ve ezeldir,³⁰ devlet realitesinden önce var olmuştur,³¹ değişmezdir,³² bütün insanları kapsar, insan iradesinden değil insan ve eşyanın doğasından kaynaklanır.³³ Kişinin görev bilinci onu doğal hukuka uygun davranmaya yönlendirir.³⁴ İnsanlar farklı devletlerin değil doğal yasalara bağlı evrensel nitelikli tek devletin üyeleri olarak kabul edilmelidirler ki Cicero'ya göre bu devlet, Roma devletidir.³⁵

¹⁴ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 177.

¹⁵ İbrahim Erol Kozak, *Hukuk Felsefesi* (Konya: Palet Yayınları, 2014), 43-44.

¹⁶ Niyazi Öktem - Ahmet Ulvi Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet* (İstanbul: Der Yayınları, 2003), 103.

¹⁷ Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 24.

¹⁸ Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 104.

¹⁹ Arsal, *Hukuk Felsefesi Tarihi*, 75.

²⁰ Önen, *Hukukun Temel Kavramları*, 45.

²¹ Platon'a göre esas olan görülen gölge konumundaki nesnelere değil, gerçek olan zihindeki idelerdir. Bk. Platon, *Devlet* (İstanbul: Kültür Yayınları, 2001), 183-185; Abdülhak Kemal Yörük, *Hukuk Felsefesinde Eflatun Doktrini* (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1949), 2-3.

²² Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 113.

²³ Arsal, *Hukuk Felsefesi Tarihi*, 82.

²⁴ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 204.

²⁵ Ernst Von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi* (İstanbul: İm Yayınları, 2000), 243.

²⁶ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998), 92-93; Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu* (İstanbul: Şehir Yayınları, 2000), 271-280.

²⁷ Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 135.

²⁸ Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 33.

²⁹ Arsal, *Hukuk Felsefesi Tarihi*, 122.

³⁰ Kozak, *Hukuk Felsefesi*, 42.

³¹ Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2017), 164.

³² Aysen Furtun, *Hukuk Felsefesi Dersleri* (İstanbul: Beta, 2014), 24.

³³ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 206.

³⁴ Mohammad Muslehuddin, *Philopsophy of Islamic Law andtheOrientalists* (Lahor: Islamic Publications, ts.), 118.

³⁵ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 207.

Ortaçağda Augustine, Farabî, Aquinas gibi düşünürlerin farklı anlatım biçimleriyle kendine yer bulan tabîî hukuk,³⁶ Yeniçağda yeni bir canlılıkla düşünce dünyasına girmiş,³⁷ insanî-aklî bir zeminde izah edilmiştir.³⁸ Bu çağın düşünürlerinden Grotius, doğal hukukun devlet iradesinden değil,³⁹ insanî tabîî özelliklerden kaynaklandığını⁴⁰ ve bunun değiştirilemez nitelikte olduğunu,⁴¹ doğal hukukta temel ilkelerin bulunduğunu ve bunların başında 'ahde vefa' ilkesinin yer aldığını,⁴² diğer ilkelerin bundan kaynaklandığını söylemiştir. Tabîî hukukun tanrıdan kaynaklanabileceğini ifade eden Grotius'a göre tanrı dahi ahde vefa ilkesi gereğince, kendi koyduğu kuralları değiştiremez, kendisi de bu kurallara tâbî olmalıdır.⁴³ Akılcı tabîî hukuk anlayışını esas alan Grotius,⁴⁴ tabîî hukukun kat'î emirlerinin devlete yön vermesi gerektiğini,⁴⁵ tespit edilen ve edilmeyen yönleriyle bir bütün olarak tabîî hukukun değerli olduğunu⁴⁶ belirtmektedir.

Hukuk düzeninin temel amacını tabîî kuralların en ideal biçimde tatbik edileceği barış ve güven ortamını kurmak şeklinde ifade eden Spinoza⁴⁷ ile aynı dönemde yaşayan bir diğer tabîî hukukçu Pufendorf, Grotius'un yanı sıra insanların devlet kurmadan önce doğal hukuka tâbî olduklarını ve bu doğa durumunda genel olarak "kendine yapılmasını istemediğini şeyi başkasına yapma" ilkesiyle ifade edilen adalet, minnettarlık, affetme gibi doğal hukuk kurallarının esas olduğunu söyleyen Thomas Hobbes⁴⁸ gibi filozofların yaklaşımlarını sentezlemiş,⁴⁹ yaşadığı dönemdeki baskın akılcı tabîî hukuk yaklaşımlarının aksine tanrıya düşüncesinde daha fazla yer vermiştir. Grotius, tabîî kuralların tanrı olmadan da mevcut olabileceğini söylerken, Pufendorf tabîî hukukun tanrıdan kaynaklandığını, tanrının tabîî kuralları insan doğasına yerleştirdiğini, bunların insan aklı ile tespit edilebileceğini,⁵⁰ barış toplumunun devlet için de bağlayıcı kuralları olduğunu⁵¹ ifade etmiş, ilahî ve insanî kanunlar şeklinde bir tasnif yapmış, ilk tabîî kanun olarak 'sosyal olmayı' ifade etmiştir.⁵²

Doğal hukuk, özellikle on yedi ve on sekizinci asırlarda, siyaset felsefesinde devlet ve hukuk anlayışını belirleyen düşüncelerin temeli olarak görülmüştür.⁵³ Nitekim Tanrı kaynaklı tabîî hukuk anlayışını savunan on sekizinci asır düşünürlerinden biri Leibniz'dir. O evrenin tanrının tayin ettiği bir düzenle işlediğini,⁵⁴ tabîî hukukun tanrı iradesi değil tanrı aklı olduğunu, doğal hukuk normlarına uymanın ahlaken zorunlu olduğunu, tabîî hukukun ona tâbî olanların mutluluğunu amaçladığını söylemiştir.⁵⁵

Tabîî hukuk Locke, Rousseau ve Kant'ın felsefi sistemlerinde yerini almış,⁵⁶ Aydınlanma döneminde aklın mutlak hâkimiyeti, doğal hukukun dayanağının da akıl olduğu yaklaşımını

³⁶ Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2008), 205.

³⁷ Önen, *Hukukun Temel Kavramları*, 46.

³⁸ Ali Şafak, *Hukuk Başlangıcı* (Ankara: Alkam Yayıncılık, ts.), 15.

³⁹ Hamide Topçuoğlu, *Hukuk Sosyolojisi* (Ankara: Güzel Sanatlar Matbaası, 1960), 321.

⁴⁰ Mehmet Türkeri, "Etik Tarihindeki Temel 'Doğal Yasa' Anlayışları ve Bu Anlayışlardaki Dini Unsurlar", *DEÜİFD* 22 (2005), 149; Arsal, *Hukuk Felsefesi Tarihi*, 168.

⁴¹ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 222.

⁴² Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 175.

⁴³ Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 142; Arsal, *Hukuk Felsefesi Tarihi*, 167.

⁴⁴ Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 54.

⁴⁵ Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 143.

⁴⁶ Cristobal Orrego, "H.L.A Hart's Understanding of Classical Natural Law Theory Vecchio", *Oxford Journal of Legal Studies* 24 (2004), 289; Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 55.

⁴⁷ Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 150.

⁴⁸ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 226-227.

⁴⁹ Arsal, *Hukuk Felsefesi Tarihi*, 189.

⁵⁰ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 178.

⁵¹ Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 63.

⁵² Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 143-146.

⁵³ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 177.

⁵⁴ Arsal, *Hukuk Felsefesi Tarihi*, 194.

⁵⁵ Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 151-152.

⁵⁶ Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 153.

ortaya çıkarmış,⁵⁷ bu yaklaşım on dokuzuncu yüzyılda “tabii hukuk rönesansı” adıyla gündeme gelmiş,⁵⁸ yirminci asırda “varoluşçuluk” ve “değerler teorisi” olarak tekrar felsefenin gündemine girmiştir.⁵⁹

Tabii hukukta tarihi süreç içerisinde ortaya çıkan farklılıklar birtakım çatışmalarla izah edilmektedir. Buna göre İlkçağda tabiat ve düzen, Ortaçağda ilahî ve beşerî hukuk, Yeniçağda ise hukukî cebir ve bireysel akıl arasındaki çatışmalar bu çağlardaki tabii hukuk söylemlerinde belirleyici olmuş, bu süreçte tabiata, insan tabiatına, ilahî iradeye ve insan aklına dayalı tabii hukuk akımları düşünce dünyasında yer almıştır.⁶⁰ Bu sebeple tanrı iradesinin hukuk kaynağı olmasının tabii hukukçuların ortak kabulü olduğu yönündeki yaklaşımlar⁶¹ düşünce tarihinde ortaya çıkan realiteye muvafık görülmeyebilir.⁶²

Doğal hukuk yaklaşımı, mahiyeti, kaynağı ve amacına ilişkin tartışmalarla birlikte,⁶³ günümüzde de akıl vurgusuyla birlikte⁶⁴ ehemmiyetini muhafaza etmekte, çeşitli açılardan muhtelif çalışmalarla tahlil edilmektedir.⁶⁵

3. TABİİ HUKUK ANLAYIŞININ İSLAM HUKUKUYLA KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ

Tabii hukukla İslam hukukunun mukayesesi hukukun kaynağı, olan hukuk-olması gereken hukuk, geçerliliğini kendi cevherinde bulan kurallar, hukuk-adalet ilişkisi, hukukî değer ölçütü ve ilerlemenin öncüsü şeklinde beş başlık altında yapılacaktır.

3.1. Hukukun Kaynağı

Hukuk felsefesinin en önemli meselelerinden biri hukukun kaynağıdır. Hukukî pozitivizmde devlet⁶⁶ ve toplum,⁶⁷ hukukî realizmde belirsizlik ekseninde hâkimin iradesi⁶⁸ olarak ifade edilen kaynak ve köken konusu tabii hukuk akımında tarihi süreç içerisinde farklı görünümde ortaya çıkmış, tabii hukuk savunucuları insan tabiatı (doğası), eşyanın tabiatı, ilahi irade ve insan aklı şeklinde hukukun kaynağına ilişkin farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır.⁶⁹

İlkçağdaki yaklaşımı yansıtmak üzere tabii hukuk, ‘eşyanın doğasında içkin hukuk’ şeklinde tanımlanmaktadır.⁷⁰ Bu, hukukun kaynağı olarak eşyanın tabiatını vurgulayan bir tanımdır. Burada İslam hukukunun fitrata uygun olması⁷¹ üzerinden tahliller yapılabilirse de eşyanın tabiatında içkin, mündemiç hukuktan söz edilemez. Başka bir ifadeyle, eşyanın tabiatından kaynaklanan bir hukuk normu İslam hukuku açısından teorik olarak mümkün değildir. Ne herhangi bir fiilin ne de herhangi bir eşyanın zatından kaynaklı bir hukuk normu söz konusudur.⁷²

⁵⁷ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 178.

⁵⁸ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 349.

⁵⁹ Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 176.

⁶⁰ Yavuz Abadan, *Grotius ve Tabii Hukuk* (İstanbul: Kenan Basımevi, 1939), 17-18.

⁶¹ Ernest Eduard Hirsch, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri* (Ankara: Güney Matbaacılık, 1949), 294.

⁶² Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad* (Kuala Lumpur: Other Press, 2002), 45.

⁶³ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 176.

⁶⁴ Kozak, *Hukuk Felsefesi*, 62.

⁶⁵ Bardakoğlu, “Tabii Hukuk Düşüncesi Açısından İslam Hukukçularının İstihsan ve İstislah Görüşü”, 111.

⁶⁶ Kozak, *Hukuk Felsefesi*, 80. Bu yaklaşıma göre pozitif (mevcut) - ideal hukuk ayrımı anlamsızdır. Bk. Torun, *Hukuk Felsefesi*, 265.

⁶⁷ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 273.

⁶⁸ Hukuku belirleyen, hukukun kaynakları değil, yorumlayan ve uygulayan iradedir. Bk. Furtun, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 115

⁶⁹ Abadan, *Grotius ve Tabii Hukuk*, 17-18.

⁷⁰ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 180.

⁷¹ Muhsin Koçak vd., *İslam Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 60.

⁷² Sünnetullah kavramı ekseninde, tekvin-teşri mutabakatından söz edilecekse de bu, teşriin tekvine tâbi olması anlamına gelmemektedir. Hukukun tabiat kurallarına (tekvini iradeye) uygun olması esas olmakla birlikte, tabiat kurallarının hukuku belirleyen ve denetleyen normlar olarak konumlandırılması mümkün değildir. Çünkü bu, tabiata inşâî güç tanıyan panteist yaklaşımlara kadar uzanır. Tabiat, anlamını, onu belli bir düzende var eden ilahî tekvini iradeden alır ve bu haliyle tabiata itibar, ilahi tekvini iradeyi teşride dikkate almak anlamına gelir. Ancak

İslam hukukunda, eşyanın doğasında içkin hukuk bakımından ilk bakışta tabii hukuk yaklaşımına muvafakat hissi oluşturan kavram olarak *tayyibât* düşünülebilir. “Size rızık olarak verdiğimiz güzel şeylerden (*tayyibât*) yiyin.”⁷³ şeklindeki ayette yeme içmenin helalliği hükmü eşyada içkin tabii (iyi, güzel) olma vasfına bağlanmış, iyi ve güzel olan şey bu vasfıyla kendi hukukunu belirlemiş gibi değerlendirilebilir. Fakat burada göz önünde bulundurulması gereken husus, *tayyibât*ın helal olarak nitelendirilmesinin ilahî teşrîi iradeye dayanması, beşer iradesinin ise nelerin iyi ve güzel olduğunu belirlemede işlevsel olmasıdır.

Tabii hukuk akımının bir versiyonu da insan tabiatını (doğasını, ruhunu) hukukun kaynağı olarak görmektedir.⁷⁴ Bunun paralelinde, Müslümanların kıyas, istihsân, istislah gibi metodolojik faaliyetlerle insan ruhunda saklı hak ve adalet idesini yakalamaya çalıştıkları yönündeki yaklaşım,⁷⁵ İslam hukuk metodolojisinin özüne ilişkin eksik bir tasvir olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanın ruhu, tabiatı, aklı ve iradesi elbette İslam hukuk sistematigi bakımından önemli ve değerlidir. İslam’a göre insanın hukuk düzlemindeki mükellefiyeti, sadece mevcut hukuk kurallarına göre yaşamak değil, aynı zamanda kural ve hukuk boşluklarının olduğu noktalarda hükmü keşif ve izhar etmektir. Peygamberlerin varisleri olan ulema⁷⁶ bu vazifeyi yerine getirecek ve ülüme itaat babından ümmet de izhar edilen hükümlere tâbi olabilecektir. Keşif ve izhar, başka bir ifadeyle içtihat faaliyetini insan ruhuna odaklamak, insan ruhundaki adalet idesini arayış olarak nitelendirmek fıkıh usulünün özüne ilişkin muhalif bir tavır takınmak anlamına gelmektedir. Çünkü keşif ve izhar edilecek hüküm insan ruhuna uygun ancak Kitâb ve sünnette gizli hükümdür. Dolayısıyla müçtehit insan ruhunda değil, Kitâb ve sünnette saklı hükmü aramaktadır. Anlaşmazlığa düşüldüğünde Kitâb’a ve sünnete müracaatın⁷⁷ anlamı da budur.

Tabii hukuk açısından bakılırsa hak ve adaleti insan ruhunda aramak büyük bir eksen kaymasıdır. Bu yaklaşımda bir yönüyle tanrı merkezli tabii hukuk anlayışından insan merkezli tabii hukuk anlayışına geçiş söz konusudur. İlkçağ tabii hukuk anlayışı olarak⁷⁸ böyle bir yaklaşımda, “insan ruhu” vurgusundan hareketle, ideal hukuk insanın aklında değil doğasında/tabiatında aranacaktır. İslam hukuku açısından insan tabiatına, fitrata uygunluk bir ölçüttür⁷⁹ ancak hukuk kaynağı değildir. Dolayısıyla böyle bir yaklaşım İslam hukuk metodolojisine muvafık görülemez.

On yedi ve on sekizinci asırlarda insan aklının mutlak hâkimiyeti düşüncesi tabii hukukun kaynağının da akıl olduğu anlayışını beraberinde getirmiştir.⁸⁰ İslam hukukuna göre din, bağlayıcı sem’î ve aklî hükümlerin bütünü olup;⁸¹ akıl, mükellefiyetin ön şartı,⁸² ilimlerin

herhangi bir teşrîi irade tecellisi, tekvine muvafık olmadığı gerekçesiyle ihmal edilemez ve bu yönüyle tekvin, teşrî için bir denetim mekanizması olarak görülemez. Herhangi bir tabiat kanununun tekvini iradenin kat’î tecellisi olduğunu gösteren vahiyden başka harici bir veri bulunmamaktadır. Bu durumda tabiat kanunlarının teşrî düzlemindeki bağlayıcılık gücü, akıl ve tecrübenin bağlayıcılık gücü ile sınırlı kalmaktadır. Ayrıca insan tabiatına uygunluk ölçütü için bk. Hüseyin Baysa, “Kıyasın Tabii Hukuka Uygunluğu” *Yaşanabilirlik Açısından İslam Dini Uluslararası Sempozyumu* (Bursa: Emin Yayınları, 2021), 362.

⁷³ Bakara 2/172.

⁷⁴ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 206.

⁷⁵ Bardakoğlu, “Tabii Hukuk Düşüncesi Açısından İslam Hukukçularının İstihsan ve İstislah Görüşü”, 138.

⁷⁶ Süleyman b. Eş’as b. İshak el-Ezdî Ebû Davûd, *Kitâbü’s-sünen*, (Cidde: Dâru’l-Kible li’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye, 1998), “İlim”, 1; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965), “İlim”, 1.

⁷⁷ “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ” Nisâ 4/59.

⁷⁸ Abadan, *Grotius ve Tabii Hukuk*, 17-18.

⁷⁹ Koçak vd., *İslam Hukuku*, 60.

⁸⁰ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 178.

⁸¹ “لِأَنَّ الدِّينَ اسْمٌ يَنْتَظِمُ جَمِيعَ مَا أَلْزَمَنَا اللَّهُ تَعَالَى مِنْ مُوجِبَاتِ أَحْكَامِ الْعَمَلِ وَالسَّمْعِ جَمِيعًا” Ahmed b. Ali Ebubekir er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl* (Kuveyt: Vezâratü’l-Evkâf el-Kuveytiyye, 1994), 3/ 27.

⁸² Ahmed b. Ali Ebubekir er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân* (Beirut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1405), 3/ 337.

hakikatine ulaşma,⁸³ Allah'ı bilme yolu,⁸⁴ hakkı itiraf, batılı inkâr,⁸⁵ zararlıdan kaçarak faydalıyı seçmektir.⁸⁶ Akıl hakikati gösteren, doğruluğa yönlendirip kişiyi yalan ve yanlıştan uzaklaştıran⁸⁷ nur,⁸⁸ fasit olanla olmayanı birbirinden ayıran sahih delil,⁸⁹ kişiyi kötü sonuçlara ulaştıran söz ve fiillere engel olan temel insanî özelliğidir.⁹⁰ Fakat bu, akli hukukun mutlak delili haline getirmez. Aklın faaliyeti müstakil olarak hüküm koymak şeklinde değil nasslarda mündemici manaları keşif ve izhar etmek şeklindedir. İslam'a göre varlık, bilgi ve değerlerin, buna bağlı olarak da hukukun kaynağı Yüce Allah'tır.⁹¹ Teşrîî iradenin tecellîleri olan bu ayet ve hadislerin derûnunda mevcut hukuku ortaya çıkaracak olanlar müctehitlerdir.⁹² İslam hukuku bakımından, Leibniz'in iddia ettiği gibi⁹³ hukukun kaynağının ilâhî akılla açıklanması söz konusu değildir. Çünkü İslam hukukunun izahında ilahî akıl değil ilahî teşrîî irade esastır.⁹⁴

3.2. Olan Hukuk-Olması Gereken Hukuk Ayırımı

Tabii hukukta *olan hukukun* karşısında, değişmez nitelikli⁹⁵ *olması gereken hukuk* söz konusudur.⁹⁶ Bu haliyle olan hukuk pozitif hukuku, olması gereken hukuk ise ideal hukuku ifade eder. Bu ayırım bakımından İslam hukuku ile tabii hukuk yaklaşımının uyumlu olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü İslam hukukunda merkezî bir yere sahip olan icmâ, sabitleyici rolüyle, olması gereken hukuk bakımından farklı bir görünüm ortaya çıkarmaktadır.⁹⁷ “صلاة” kelimesinin Hz. Peygamber'in gösterdiği gibi edâ edilen namaz anlamına gelmesi, farz orucun ramazan ayında tutulması gibi ümmetin görüş birliği niteliğindeki icmâlar, İslam'ın sabiteleri, dokunulmazları, omurgasıdır.⁹⁸ Mezhep içi görüş birliği niteliğinde olmayıp ümmetin ittifakı şeklinde ortaya çıkan icmâlar İslam'ın ideal

⁸³ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1: 147.

⁸⁴ “أَنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ تَعَالَى نَجِبٌ بِكَمَالِ الْعَقْلِ” Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/169.

⁸⁵ “لِأَنَّ الْعُقُولَ تَعْتَرَفُ بِالْحَقِّ مِنْ جِهَةِ إِفْرَارِهَا بِهِ وَالتَّزَامِهَا لَهُ وَتُنْكِرُ الْبَاطِلَ مِنْ جِهَةِ زَجْرِهَا عَنْهُ وَتَبْرِئُهَا مِنْهُ” Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/266.

⁸⁶ “وَعَقْلُهُ فِيمَا يَنْفَعُهُ لَا فِيمَا يَضُرُّهُ” Şemsüleimme Muhammed b. Ali b. Ebî Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000), 10: 122.

⁸⁷ “أَنَّ دِينَهُ وَعَقْلُهُ يَحْمِلُهُ عَلَى الصِّدْقِ وَيَمْنَعُهُ عَنِ الْكُذْبِ” Serahsî, *el-Mebsût*, 6: 140. Ayrıca bk. Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/238.

⁸⁸ “العقل نور في الصدر به يبصر” Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsüleimme Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty), 1/346; Abdulwahid Hamid, *Islam the natural way* (London: Mels, 1989), 28.

⁸⁹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/369.

⁹⁰ Bu sebeple zina suçunun gerçekleşmesi ve bundan dolayı kişilerin cezalandırılmaları için akıllı olmaları gerekir. “فَلِأَنَّ لِلرَّيَا عَاقِبَةَ دَمِيمَةً، وَالْعَقْلُ يَمْنَعُ.” Alaüddin Ebubekir b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 7/38.

⁹¹ Ebu İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf Şîrâzî, *el-Lüma' fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1994), 33; Aladuddin Ahmed b. Muhammed Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu usûli'l-pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/492; Muhammed Hudarî, *Usûlü'l-fikh* (Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1969), 19; Muhammed Hamidullah, *Introduction to Islam* (Ankara: The Turkish Religious Foundation, 1997), 155; Dupret Baudouin, *Law and the person in the modern middle east* (London: I. B. Tauris, 2004), 116; Şerafeddin Gölçük - Süleyman Toprak, *Kelam* (Konya: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), 194; Vehbe Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münîr* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2003), 5: 416; Hamid, *Islam the natural way*, 35.

⁹² Abdülkerim Zeydan, *Nazarât fi's-şerâti'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 286; Muhammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction* (England: Oneworld, 2008), 27.

⁹³ Arsal, *Hukuk Felsefesi Tarihi*, 194; Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 151-152.

⁹⁴ “...أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَكْمَرُ...” Araf 7/54. Bk. Sâlih b. Fevzân b. Abdullah Fevzân, *Îlânetü'l-müstefîd bi şerhi kitâbi't-tevhîd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2002), 2/195.

⁹⁵ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 178.

⁹⁶ Önen, *Hukukun Temel Kavramları*, 47.

⁹⁷ Bardakoğlu'nun tabii hukukla İslam hukukunun muvafakatine dair değerlendirmelerinin İslam hukukunun teori ve pratiğine muvafık olmadığı söylenebilir. Naslardaki açık hükümlerin istisna edilmesi de İslam hukuk sistemi bakımından meseleyi izah için yeterli değildir. Bk. Bardakoğlu, “Tabii Hukuk Düşüncesi Açısından İslam Hukukçularının İstihsan ve İstislah Görüşü”, 126.

⁹⁸ “وَفِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ إِجْمَاعَ الْمُسْلِمِينَ حُجَّةٌ يَجِبُ تَابِعُهَا” Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/163.

hükümleridir. Bu hükümler bakımından mevcutlar ideali temsil ettiği için *olması gereken* arayışına girmek mümkün değildir. İslam hukukunda icmâ en ileri düzeyde belirginleşen, sâbiteye dönüşen, tartışmaya kapanan meseleleri ve hukuk alanını ifade eder. Bunların farzlara, haramlara, menduplara, mekruhlara ya da mubahlara ilişkin olması arasında bu bakımdan fark yoktur.⁹⁹ İslam hukuku açısından tabîî hukuk yaklaşımının önünü kapatan, nassın hükmünün açıklığı değil o hüküm üzerinde ümmetin icmâ etmiş olmasıdır. Nitekim bu hususta icmâ deliline müracaat edilmeden yapılacak tüm açıklamalar eksik kalacaktır.

O halde ister doğrudan nasslarda bulunsun isterse naslara dayalı olsun, bir hükümde ümmetin icmâsı söz konusu ise o hüküm idealdir, olması gerektir. O hususta daha ideal olanın arayışına girilemez. Ancak nasslarda bulunup da hakkında icmânın gerçekleşmediği içtihadı açık hususlar ile nasslarda bulunmayan ve hakkında icmânın söz konusu olmadığı içtihadî hükümler bakımından ideal arayışı her zaman mümkün olacaktır. İslam hukuku açısından bakıldığında müçtehidin kararıyla belirginleşen hukuk, mutlak hukuk değildir. Başka bir müçtehit aynı meselede farklı bir sonuca ulaşabilir ve ehlinden sadır mahalline masruf¹⁰⁰ içtihatlarından birinin değerine üstünlüğü yoktur.¹⁰¹ Çünkü hiçbir müçtehidin kendi ulaştığı sonucu İslam'ın mutlak, tartışmasız tek hükmü olarak sunması mümkün değildir. İctihadın teorik çerçevesi böyle bir yaklaşıma müsaade etmemektedir. İctihatta hata-isabet tartışmalarında musavvibe olarak nitelendirilen âlimler, ehlinden sadır mahalline masruf bütün içtihatların isabetli olduğunu söylerken, çoğunluğu teşkil eden ve muhattie olarak nitelendirilen âlimler aynı konuya ilişkin içtihatlarından birinin (müçtehit için kendi içtihadının) hata ihtimaliyle birlikte isabetli diğerlerinin ise isabet ihtimaliyle birlikte hatalı olduğunu söylemektedirler.¹⁰² Neticede içtihadla belirginleşen hukuk hiçbir müçtehit tarafından mutlak hukuk olarak değerlendirilmeyecek, kendi içtihadıyla bağlı olan müçtehidin zihin dünyasında da hata ihtimali her zaman mevcut olacaktır.

Muhattie yaklaşımında dahi isabet hata ihtimalini, hata da isabet ihtimalini taşımaktadır. Dolayısıyla hiçbir içtihadî hüküm, İslam'ın mutlak, tartışmasız hükmü olarak kabul edilmemiş, Hz. Peygamber'den başka hiçbir beşer iradesi, hukuka kaynaklık düzleminde diğer beşer iradelerinden üstün görülmemiştir. Bir müçtehit için çözüm aradığı meselede ulaştığı sonuç, kanaati değişene kadar onun için ideal hükümdür, ona göre amel etmek durumundadır. Fakat konuya ilişkin içtihadı değişirse müçtehit kendi ulaştığı bir ideal hükümden diğer ideal hükme intikal etmiş olacaktır. Birinci hüküm de ikinci hüküm de idealdir, adildir. Diğer müçtehitler ise bu meselede ideal arayışında olacaklardır. Çünkü başka bir müçtehidin çözümü onları bağlamayacak, onlar için tartışmasız ideal hüküm olmayacaktır.¹⁰³ Böylece *olan ideal hükmün* ötesinde *olması gereken* arayışı, başka ideal hükümlere ulaşma çabası devam edip gidecektir.

⁹⁹ Burada kastedilen mezhep içi görüş birliği değil ümmetin icmâdır. Mesela beş vakit namazın farziyetinde ümmetin icmâi vardır. Bk. "إن الأمة أجمعت على فريضة هذه الطلوات" Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 1/90, 91; Abdülvehhab Hallâf, *İlmu usûli'l-fikh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2011), 41.

¹⁰⁰ Osman Şahin, *Fetvâ Âdâbi Fetvâ İsteyen ve Fetvâ Verenlere Rehber* (Samsun: Fıkıh Kitapları, 2009), 64.

¹⁰¹ Muvaffakuddin Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır ve cennetü'l-münâzır fî usûli'l-fikh* (b.y.: Müessesetü'r-Reyyân, 2002), 2/378.

¹⁰² Muhattie-musavvibe konularının özünde Rasûlullah'ın (s.a.s.) hata eden müçtehide bir, isabet edene iki ecir olduğunu bildiren beyanı yer almaktadır. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), "İstisam", 13. Aynı konuyla ilgili her içtihadın isabetli olduğunu savunan musavvibenin karşısında yalnız bir içtihadın isabetli olduğunu savunan muhattie bulunmaktadır. Hudarî, *Usûli'l-fikh*, 411; İbrahim Kafî Dönmez, "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı", *Usul Dergisi*, 1 (2004): 38; Rahmi Telkenaroğlu, *Fıkıh Usulünde Muhattie ve Musavvibe (İctihadi Çözümlerinde Doğrunun Tek Olup Olmadığı Tartışması)* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2009), 21.

¹⁰³ "İctihat içtihadla nakz olunmaz." "الإجتihad لا ينتقض بمثله" bk. Mustafa Ahmed Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye* (Cidde: Dâru'l-Beşâir, 2001), 155.

Kıyas ile elde edilen hukukun pozitif hukuk, istihsanla elde edilen hukukun ise adil hukuk olarak nitelendirilmesi,¹⁰⁴ pozitif hukuk olarak nitelendirilen kıyas hükümlerinin adil olmadığı yönünde bir yaklaşımı ihtiva etmesi itibariyle tenkide açıktır. Belli hususlarda istihsana göre değil de kıyasa göre hareket eden kişi de adaletten sapmış değildir. Yukarıda ifade edildiği üzere ehlinden sadır mahalline masruf içtihatlarla işletilen hukukî süreçlerde, diğer hususlar bakımından eşitliğin var olduğu durumda, elde edilen sonuçlardan birinin mutlak olarak diğerinden daha adil ve ideal olduğu söylenemez.

3.3. Geçerliliğini Kendi Cevherinde Bulan Yüksek Kurallar

Tabii hukuk, geçerliliğini kendi cevherinde bulan birtakım yüksek kuralların toplamı olarak ifade edilmektedir.¹⁰⁵ Bu açıdan İslam hukukuna bakıldığında geçerliliğini kendi cevherinde bulan herhangi bir kuraldan söz etmek mümkün değildir. Kural ne kadar güçlü, önemli, evrensel olsa da geçerliliğini kendi cevherinden değil nihaî olarak ilâhî iradedden alır. Bu konunun özünde hüsün-kubuh meselesi bulunmaktadır. İnsan herhangi bir ayet veya hadise dayalı olmaksızın kendi aklıyla iyi ve kötü olanı tespit edebilir mi? Bu tespit hukuk kuralı formu kazanabilir mi? Başka bir ifadeyle insan aklı müstakil olarak bağlayıcı hukuk kuralı üretebilir mi?

Hüsün-kubuh meselesi ulemanın kadim ihtilaf alanlarından biri olup; aklın hasen (iyi) olanı bilmesi ve bu hususta bağlayıcı bilgi üretmesi, akli müstakil hukuk kaynağı olarak nitelendirmeyi mümkün kılmaktadır. Akıl iyi ya da kötüyü bilemediğinde ise hukukun kaynağı olarak nitelendirilememekte, hukuk kuralı üretememektedir. Bu kapsamda Eş'arîler, iyilik ve kötülüğün fiilin özünde mevcut olmadığını, bu haliyle aklın müstakil hukuk kaynağı olamayacağını, kuralların ancak vahiyle bilinebileceğini söylemişlerdir.¹⁰⁶ Bu hususta Maturîdîler ise aklın iyi ve kötüyü bileceği kanaatinde dirler. Ancak bu, bağlayıcı bir bilgi değildir ve dolayısıyla nasslardan bağımsız bir şekilde akıl hukuk üretemez. Bu açıdan aklın hukuk inşasındaki rolü ispat değil ayet ve hadislerin derunundaki manayı keşif ve izhardan ibarettir. Bu konuda Cessâs, aklın güç yetirilemeyecek fiille mükellefiyetin kötü (kabihi) olduğuna delalet ettiğini belirtmekte, akli hasen (iyi) veya kabihi (kötü) olanı belirlemede işlevsel gören Hanefî Maturîdî mezhep yaklaşımını ortaya koymakta, meseleye delil teşkil eden ayeti vermek suretiyle aklın ürettiği hasen-kabihi bilgisinin hukukta bağlayıcı olmadığı, bağlayıcı hukuk normunun nasslara dayanması gerektiği yönündeki mezhep yaklaşımını yansıtmaktadır.¹⁰⁷ Hüsün-kubuh tahlilleri bakımından Cessâs'ın dikkat çeken değerlendirmelerinden biri *zulmün kötü (kabihi) olmasıyla* ilgilidir. “*وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ*” “Allah kullarına zulmetmek istemez.”¹⁰⁸ şeklindeki ayeti açıklayan Cessâs, Allah'ın bizzatıhi insanlara zulmetmek istemediği gibi insanların birbirlerine zulmetmelerini de istemediğini, kendisinin zulmetmesiyle başka bir insanın zulmetmesi arasında aklen bir fark bulunmadığını, ikisinin de aynı düzeyde kötü olduğunu ifade etmektedir. Aklen ortaya koyduğu kötünün hukuken bağlayıcı olmadığını kabul eden Cessâs, beyan ettiği akli kötünün şer'i delili olarak ilgili ayeti¹⁰⁹ sunmaktadır.¹¹⁰

Fiil ve nesnelere özünde iyilik ve kötülük vasıflarının var olduğunu söyleyen Mutezilî âlimler, vahiy olmaksızın insanın iyiyi, kötüyü, ahlakî ve hukukî olanı tespit edebileceğini,¹¹¹

¹⁰⁴ Bardakoğlu, “Tabii Hukuk Düşüncesi Açısından İslam Hukukçularının İstihsan ve İstislah Görüşü”, 131.

¹⁰⁵ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 180.

¹⁰⁶ Ali Hasbullah, *Usûlü't-Teşrî'i'l-İslâmî* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997), 363; Ahmet Akgündüz, “Hakim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15/183.

¹⁰⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/77.

¹⁰⁸ Mü'min 40/31.

¹⁰⁹ Âli İmran 3/110.

¹¹⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/321.

¹¹¹ Hasbullah, *Usûlü't-Teşrî'i'l-İslâmî*, 324; Mehmet Sait Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 1991), 10.

Allah'ın içeriğinden dolayı adaleti emretmek zorunda olduğunu,¹¹² hükümlerin akıldan ya da naslardan değil eşyanın tabiatından kaynaklandığını,¹¹³ akılla idrak edilebileceğini ve bu idrakin de sorumluluk doğuracağını söylemişlerdir.¹¹⁴

Bu kapsamda nihâf olarak İslam hukukunda Eş'arî yaklaşım bakımından tabiî hukukta savunulan haliyle, geçerliliğini kendi cevherinde bulan bir hukuk kuralından söz etmek mümkün olmayacaktır. Çünkü kuralın özünde bir iyilik ve kötülük yoktur, iyilik ve kötülük ilâhî iradenin o şeyi iyi ya da kötü olarak nitelendirmesine bağlıdır. Maturîdîlere göre ise eşya ve fiillerin tabiatında öz olarak iyilik ve kötülük vasfı vardır, ancak insan aklının bu yöndeki tespitleri bağlayıcı hukuk üretmez. Bu yönüyle Maturîdî yaklaşım bakımından “geçerliliğini kendi cevherinde bulan” hukuk kurallarından değil, “geçerliliği kendi cevheriyle teyit edilen” hukuk kurallarından söz edilebilir. Çünkü kuralın geçerliliği ilahî iradeye dayanmakta, akıl ise tespit ettiği “iyi” ile bu geçerliliği teyit etmektedir.

İyi ve kötünün fiil ve eşyada öz olarak var olduğunu, aklın iyi ve kötüyü bileceğini ve bunun bağlayıcı bilgi olduğunu söyleyen Mutezile'nin yaklaşımı ise tabiî hukukta savunulan geçerliliğini kendi cevherinde bulan kural yaklaşımıyla büyük oranda örtüşmektedir.

Önde gelen tabiî hukukçulardan Grotius, geçerliliğini kendi cevherinde bulan ilk ve temel ilkenin ahde vefa olduğunu, diğer ilkelerin bundan üretildiğini, tanrının dahi kendi vazettiği kuralları değiştiremeyeceğini, ahde vefa gereği bunlara uymak zorunda olduğunu söylemektedir.¹¹⁵ Grotius'un yaklaşımında ahde vefa öylesine güçlü bir cevhere sahiptir ve cevheri ahde vefaya öyle güçlü bir geçerlilik temin etmiştir ki bu, tanrı iradesini dahi aşmıştır. Esasında konumuzun dışında kalmakla birlikte bu, Mutezile'nin beş esasla ortaya koyduğu yaklaşıma paralellik arz etmektedir. Ancak sünnî teoloji ve İslam hukuku bakımından ilahî iradenin, ulûhiyete uygun olmaması sebebiyle, herhangi bir ilke veya kuralla sınırlandırılması mümkün değildir.¹¹⁶

3.4. Hukuk-Adalet İlişkisi

Tabiî hukuk akımı hukukla adaleti birbirine fazlaca yaklaştırması hatta kimi zaman aynılaştırması sebebiyle eleştirilmektedir.¹¹⁷ Hukuk ve adalet farklı kavramlardır. Elbette esas olan hukukun adalete uygun biçimde tesis edilmesi ve işletilmesidir. Ancak gerek kuralların oluşturulması gerekse uygulanması sürecinde etkili bir kısım faktörler adaletle hukuk arasında kaçınılmaz farklılaşma alanları oluşturur. Hukukta esas olan zahire, objektif verilere göre hareket etmektir.¹¹⁸ Fakat kimi zaman zahirî (somut/objektif) veriler, adalete ulaşmak için yeterli olmayabilir. İşte bu durumda karşımıza kazâî hüküm-diyânî hüküm ayrımı çıkar. Somut verilere dayalı kararlar ve hukukî uygulamalar kazâî hüküm, meselenin tam olarak aydınlatılmış, hükme etki edecek bütün unsurları yargıya esas somut veriye dönüşmüş biçimiyle verilecek hükmü diyânî hükmüdür. Esas olan kazâî hükümle diyânî hükmün örtüşmesi ise de bu her zaman mümkün olmaz.¹¹⁹

¹¹² Tevhit Ayengin, *Sosyal Realite Nass İlişkisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999), 94.

¹¹³ Hasbullah, *Usûlü't-Teşrî'l-İslâmî*, 324.

¹¹⁴ Kozalı, “Hukukta Aklın Kaynaklığı”, 310-311.

¹¹⁵ Öktem - Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, 142; Arsal, *Hukuk Felsefesi Tarihi*, 167. Bunun deizm olarak nitelendirilmesi açısından bk. Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 270; Kemal Batak, “Doğal Teoloji ve Teistik Argümanların Gücü”, *KSÜİFD* 11 (2008), 45.

¹¹⁶ Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel Şeybânî, *el-Akîde: Rivâyetü Ebî Bekir el-Hallâl* (Dimeşk: Dâr-u Kuteybe, 1408), 106; Ahmet Lütfi Kazancı, *İslam Akaidi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 87.

¹¹⁷ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 337.

¹¹⁸ Hâkimin yargılama sırasında uyması gereken kurallar ayrıntılı olarak belirtilmiş, duygusal anlarında karar vermemesi, yargılama faaliyetinin objektif karakterine uygun hareket etmesi özellikle belirtilmiştir. Bk. Fahreddin Atar, *İslam Adliye Teşkilatı Ortaya Çıkışı ve İşleyişi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979), 100. Nasi Aslan, *İslam Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri* (Adana: Karahan Kitabevi, 2014), 57.

¹¹⁹ Talip Türcan, *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 162-167.

Mahza adaletin ancak ahirette gerçekleşeceği, İslam'ın dünyada mutlak adalet ve hakikati gerçekleştirmek gibi bir gayret ve iddiasının bulunmadığı yönündeki yaklaşımın¹²⁰ isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Elbette beşerî mahkemeler ilahî mahkeme rikkat ve hassasiyetinde değildir. Ancak İslam adaletin gerçekleşmesi için Müslümanlardan ne ilahî yargıçlık ne de uhrevî mahkeme istemektedir. Adaleti emreden ayetler¹²¹ karşısında, dünyada adaletin gerçekleşmeyeceğini savunmak mantıkî çelişki ve tutarsızlıktır. Adalet arayışıyla mükellef kılınan Müslümana hiçbir zaman ulaşamayacağı bir adaletin yükünü vermek teklif-i mâ lâ yutâktır.¹²² Müslüman'ın zihin kurgusunda iyi ve güzelin zirvesi insan için anlamını Allah'ta değil üsve-i hasene¹²³ olarak Hz. Peygamber'de bulur. Mutlak adalet için Hz. Muhammed'in mahkemesi yeterlidir, Müslümanın Allah'ın mahkemesini kurma mükellefiyeti yoktur. Beşerî kapasiteden ilahî netice beklenemez, ancak ilahî iradeye uygun netice beklenebilir.

Bu yaklaşımı “adil, daha adil, en adil” ayrımıyla ‘adil’ ve ‘daha adili’ insana, ‘en adili’ Allah’a hasretmek suretiyle kabul edilebilir görmek mümkün değildir. İnsanın adalet arayışında yalnızca ve doğrudan ilahî iradeden tecelli edebilecek bir adalet kategorisine yer vermek, konunun dışına çıkmak anlamına gelmektedir. Nasıl ki teorik düzlemde içtihatlardan birini diğerine üstün görmek mümkün değilse, bu içtihatlardan herhangi biriyle elde edilen adalet düzeyini diğerleriyle elde edilenden daha ileride görmek de mümkün değildir. Kesin ispat şeklinde somut veriler ortaya konduktan sonra, hukukî süreç, meseleyle ilgili iki farklı içtihattan hangisiyle işletilirse işletilsin, elde edilen iki sonuç aynı düzeyde adildir.

İslam hukuk düşüncesi ve özellikle Hanefî düşüncesi köklü tarihinin tabîî sonucu olarak kategorik bir düşünce biçimidir. Hükümler, lafız bahisleri, akitler vs. göz önünde bulundurulduğunda bu gerçek hatırlanmış olur. Ancak her kavram bakımından kategorik düşünceden söz edilemez ki adalet de bu kavramlardan biridir. Adalet fikrinin özünde sıralama değil dengeleme vardır.¹²⁴ Sıralama olsaydı derecelemeden, adil-daha adil-en adil ayrımından söz etmek mümkün olabilecekti. Ancak dengelemede terazinin iki kefesini aynı seviyededir ya da kefelelerden biri ağır basmaktadır. Kefeler aynı seviyede ise adalet vardır, kefelelerden biri ağır basıyorsa adalet yoktur.¹²⁵ Adalet denge halidir ancak denge hali bozulduktan sonra zulüm vardır ve zulümde derecelendirmeden söz edilebilir.

İslam hukukunda özellikle Sünnî teori bakımından mevcut hukuka dair ilahî iradeye uygunluğun dışında *temel* bir uygunluk test alanı ya da ilkesi üretilemez. Bütün hukukîlik ölçütleri ilahî iradeye, dolayısıyla da Kitâb'a ve sünnete uygunluk ölçütüne tâbîdir. İlahî iradenin üstünde, haşa onu denetleyen, sınırlayan bir adalet ölçütünden söz edilemez. İlahî teşrîî iradenin görünümü Kitâb ve sünnet şeklinde olduğuna göre adaleti ve adil olanı da belirleyen bu iki kaynak olacaktır. Bu durumda, usulünce Kitâb ve sünnete dayalı olarak ortaya konan kural ve bu kurala dayalı uygulama adil olacaktır. İctihat usulünce ortaya konmuş ve uygulama da usulünce yapılmışsa ortaya çıkan sonuç hem adil hem de hukukîdir. Ancak gerek içtihadın oluşumunda gerekse kuralın uygulanmasında usul aykırılıkları varsa sonuç ne hukukî ne de adildir. Bu perspektifle hukuk ve adaletin aynı manaya işaret ettiği söylenebilir. Fakat burada istisna olarak ele alınabilecek husus, bir müctehidin, tâbî olduğu hukuk

¹²⁰ Bardakoğlu, “Tabîî Hukuk Düşüncesi Açısından İslam Hukukçularının İstihsan ve İstislah Görüşü”, 135.

¹²¹ Nahl 16/90; Rahman 55/9.

¹²² Cessâs kişinin taşıyamayacağı yükü mükellef tutulamayacağını, aklın güç yetirilemeyecek fiille mükellef tutulmanın kabîh (kötü) olduğuna delalet ettiğini, ayetin (Bakara 2/286) de bunu teyit ettiğini belirtmektedir. Bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 277.

¹²³ Ahzab 33/21. Allah'ın, peygamberine tâbî olunmasını emretmesi de onun üsve-i hasene olduğunun bir başka göstergesidir. Âli İmran 3/32; Nisâ 4/13, 59; Enfal 8/20; Nur 24/52.

¹²⁴ Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 11/431. Ayrıca kıst kavramı ekseninde adaletin denge hususiyeti için bk. Zeynü'lâbidin b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980), 201.

¹²⁵ Konunun farklı boyutları bulunmakla birlikte çalışmamızın sınırları dışına çıkmamak için bu kadar açıklama ile yetiniyoruz.

sistemindeki bir norm ile aynı konuda kendi içtihadının farklı olduğu durumdur.¹²⁶ Her müçtehit için hukukî ve adil olan kendi içtihadı ise de hiçbir toplumda *mevcut hukuka tâbî olmayıp kendi içtihadına göre hareket edebilecek imtiyazlı bir grup* tanımlaması yapılamaz.¹²⁷ Bunun temel mâniî vakianın muhalefetidir. Çünkü böyle bir tasarımda toplum ve devlet düzeninden söz edilemez. Hâlbuki ulema dinin emirleri ve dünya işlerinin yerine getirilmesi için bir devlet tesis etmenin farzîyetinde icmâ etmiştir.¹²⁸ O halde, usulünce ortaya çıkan her içtihadî hüküm ve buna bağlı uygulama hukukî ve adil olduğuna göre, devlet düzeni gereğince, başka bir içtihadı dayalı uygulamanın muhatabı olan müçtehit bakımından da gerek kural gerekse uygulama hem hukukî hem de adil olarak nitelendirilecektir. Yukarıda da ifade edildiği gibi içtihadî alanda hukukî ve adil olan tek değildir. Usulünce ortaya konan her bir içtihadı dayalı uygulama hukukî¹²⁹ ve adildir.

3.5. Hukukî Değer Ölçütü ve İlerlemenin Öncüsü

Pozitif hukukun değerinin, kamu refahı, insanlık, özgürlük, adalet¹³⁰ gibi tabiî hukuk ilkelerine uygunlukla ölçüleceği, bundan dolayı, doğal hukuk yaklaşımının, hukuk alanındaki gelişmelerin öncüsü niteliğinde olduğu, tabiî hukukun pozitif hukuka kaynaklık edeceği,¹³¹ ideal hukuka ulaşma hedefiyle hareket edilmesi gerektiği¹³² ifade edilmektedir.¹³³ Mevcudun idealizasyonunu ve donuklaşmayı önlemesi bakımından “olması gereken hukuk” arayışının etkili olacağı açıktır. Ancak sürekli ideal arayışı, mevcut hukuka dair daima mütereddit yaklaşımı beraberinde getirecektir. Gerek vatandaşlar gerekse yasama, yürütme ve yargı mekanizmaları hiçbir zaman kendilerini tam olarak hukuk güvenliği içerisinde hissetmeyeceklerdir. Yasama organı bir yasal düzenleme yaparken, en iyiye ulaşmamış olma endişesiyle hareket edecektir. Yürütme organı devlet mekanizmasını işletirken, uygulamakta olduğu hukuk kurallarının en iyi olmamasından kaynaklanmak üzere kimi hususlarda uygulama bakımından çekimser kalabilecek ya da kendince mevcut kurallardan daha iyi gördüğü kurallar ekseninde idarî faaliyetlerini gerçekleştirebilecektir. Aynı şekilde yargı organları mevcut kuralların ideal kurallar olmadığını düşündüklerinde yargı süreçlerini güven ve huzur içerisinde işletmeyeceklerdir. Her ne kadar bazı tabiî hukukçular bir kısım değişmez tabiî hukuk ilkelerinden söz etmişlerse de bunların neler olduğu hususunda belirginlik ve görüş birliği bulunmamaktadır.

Bu açıdan İslam hukukuna bakıldığında, nevi şahsına münhasır bir yapının var olduğu görülür. İslam hukuk sistemi, hukukî pozitivizmde ifade edilen şekilde hukuku bütünüyle sabitleme anlayışıyla izah edilemeyeceği gibi hukukî realizmde ifade edilen şekilde hukuku hâkimin irade ve kararına bağlama anlayışı ve bütün kurallar için sürekli ideal arayışını vurgulayan tabiî hukuk anlayışıyla da izah edilemez. Yukarıda da ifade edildiği gibi İslam hukukunun sübut ve delâlet ekseninde kat'iyet ve icmâ kavramları ile anlamını bulan bir *sabit*

¹²⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 7/6.

¹²⁷ Yasama dokunulmazlığı, hem vekillerin müçtehit olma zorunluluğunun bulunmaması hem de dokunulmazlığın sınırlı olması sebebiyle burada ifade edilen durumdan farklıdır. Müçtehit kavramındaki sübjektivite, bu kavram üzerinden yapılacak bir yasama kurgusunun direnç noktasını oluştursa da böyle bir bakış açısının, devlet mekanizması içerisinde yasama erkinin konumlandırılmasında dikkat çekici bir açılımı beraberinde getirdiği de ifade edilmelidir.

¹²⁸ “وَلَا يُدْرِكُ نَسَبَ الْإِيمَانِ الْأَعْظَمِ فَرَضَ بِلَا خِلَافٍ بَيْنَ أَهْلِ الْحَقِّ وَلَا عِبْرَةَ بِخِلَافٍ بَعْضُ الْقَدَرِيَّةِ لِإِجْمَاعِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ” Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 7/2. Hz. Peygamber ayetlerde yer alan, devlet tesisine dair dolaylı emirleri farklı bölgelerde valiler görevlendirerek yerine getirmiştir. Bk. Muhammed Tahir İbn Âşur, *Usûlü'n-nizâmî'l-ıctimâi fi'l-İslâm* (Amman: Dâru'n-Nefâis, 2001), 325. Tarihen sabittir ki Hz. Peygamber'in siyasi otoritesin, sonraki süreçte tartışmasız hale gelmiştir. Bk. Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), 25.

¹²⁹ Hukukî nitelmesi ile kastedilen, İslam hukukunun teorisine uygundur.

¹³⁰ Torun, *Hukuk Felsefesi*, 178.

¹³¹ Aristo'ya göre tabiî hukuk pozitif hukukun yorumlanmasında bir rehberdir. Torun, *Hukuk Felsefesi*, 204. Doğal hukuk, uygulanmakta olan hukuk için bitmeyen bir kaynak ve kontrol mekanizması niteliğindedir. Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, 326; Torun, *Hukuk Felsefesi*, 180.

¹³² Önen, *Hukukun Temel Kavramları*, 48.

¹³³ Arsal, *Hukuk Felsefesi Tarihi*, 123.

alanı bir de zamana ve şartlara göre *değişen alanı* vardır. Sabit alan yasama, yürütme ve yargı iradelerine asgarî düzeyde güven ve huzur zemini oluşturur.

İslam hukuku açısından ilerlemenin öncüsü olarak *icthâh anlayışı* ve serbestisi ifade edilebilir. Nitekim İslam hukuku bütünlüğü içerisinde sabit alan oldukça dar, icthâdî alan ise oldukça geniştir. Ayetlerde yer alan tefekkür,¹³⁴ tezekkür,¹³⁵ tedebbür¹³⁶ gibi vurgularla hadislerde yer alan gerek Hz. Peygamber'in (sas) Muaz b. Cebel'in cevabı karşısındaki memnuniyeti¹³⁷ ve gerekse icthâttâ hata edene dahi ecrin bulunduğuna dair beyanı¹³⁸ ile tezahür eden, icthâh faaliyetine yönelik teşvikler¹³⁹ icthâdın önünü sonuna kadar açmış, ehlinen sadır mahalline masruf icthâhatlarla tarihi süreçte farazî fıkha¹⁴⁰ varacak boyutta bir ilerleme ve genişleme ile İslam hukuku oluşmuş, gelişmiş, sistematik bir yapıya ulaşmış, ortaya çıkan her yeni sorunun alternatifli çözümlerini ortaya koymuştur.

SONUÇ

Tabii hukuk anlayışında ileri sürülen yaklaşımların İslam hukuku perspektifiyle ele alındığı bu çalışmada sonuç olarak vurgulanması gereken ilk husus İslam hukukunun hukukun kaynağı konusunda, olan hukuk-olması gereken hukuk ayrımında, geçerliliğini kendi cevherinde bulan kurallar konusunda, hukuk-adalet ilişkisinde ve hukukî ilerleme konusunda nevi şahsına münhasır bir yapıya sahip olduğudur.

Tabii hukuk yaklaşımında hukukun kaynağı gibi temel bir hususta görüş birliği bulunmamasına karşılık İslam hukukunda sağlam bir kaynak sistematığının var olduğu netice olarak özellikle vurgulanmalıdır. Nitekim tabii hukukta hukuk kaynağı olarak eşyanın doğası, ilahi irade, insanın doğası ve insan aklı şeklide farklı yaklaşımlar ortaya konmuş, tabii hukuk savunucuları hukukun kaynağı gibi en temel meselede uzlaşmamışlardır. Buna karşılık İslam hukukunda kaynak anlayışı ilahî irade ve ona bağlı beşer iradesi formülüyle net bir şekilde ortaya konmuştur.

Olan hukuk ve olması gereken hukuk ayrımında İslam hukukunda sabite niteliğinde temel kuralların mevcut olması ve hukuka ilişkin arayışların bu temel kurallar ekseninde cereyan etmesi İslam hukukunun temel karakterini muhafaza etmesini mümkün kılmakta iken; tabii hukukta kaynaklar ve kurallara ilişkin sabiteler bakımından söz konusu edilebilecek bir görüş birliğinin bulunmaması, zemini belirsiz, ilerleyen dönemlerde birbirinin zıttı görüşleri ve uygulamaları ortaya çıkarma potansiyeline sahip ve temel karakterinden söz edilemeyecek bir hukuku beraberinde getirmektedir.

Hukuk kuralına konu olan fiilin özü itibariyle iyilik ya da kötülük vasfı taşıması İslam hukukunda hassasiyetle üzerinde durulan bir konu olup, Eş'arî ekolü fiilin, eşyanın ve kuralın özünde iyilik ya da kötülük vasfını kabul etmemekte, buna bağlı bir hukuk kurgusunu reddetmekte iken, Maturîdî ekolü özdeki iyilik veya kötülük vasfını ve insanın bunu tespit edebileceğini kabul etmekte, ancak bilgi ve tespiti bağlayıcılık tanımamakta, dolayısıyla özdeki iyilik ya da kötülük vasfına dayalı bir hukuk kurgusuna imkân tanımamaktadır. Mutezile ise özde mevcut iyilik ve kötülük vasfının insan aklıyla tespit edilebileceğini ve bu tespitin bağlayıcı olduğunu, dolayısıyla fiil, eşya veya kuralın özündeki iyilik ya da kötülük vasfına dayalı bir hukukî yapılanmanın mümkün olduğunu ifade etmektedir. Bu ayrımında tabii hukuk ekolünde savunulan düşüncenin Mutezilenin yaklaşımı ile büyük oranda uyum arz ettiğini, ancak Sünni ekollerce ortaya konan sisteme muvafık olmadığını ifade etmek gerekir.

¹³⁴ Bakara 2/219; Enam 6/50.

¹³⁵ Enam 6/80; Secde 32/4; Mümin 40/52.

¹³⁶ Nisâ 4/82; Muhammed 47/24.

¹³⁷ Ebû Davûd, "Akziye", 11; Tirmizî, "Ahkâm", 3; Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, Sünenü İbn Mâce, (Delhi: el-Matbaatü'n-Nizâmî, 1905), "Menâsik", 38.

¹³⁸ Buhârî, "İstisam", 13; Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî Müslim b. el-Haccâc, *Sahîh-i Müslim*, (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye), "Akziye", 15.

¹³⁹ İcthâdî teşvik hususunda ayrıca bk. Ayrıca bk. Hamid, *Islam the natural way*, 34.

¹⁴⁰ Halil Kılıç, "Ebû Hanîfe'nin Hukuk Düşüncesinde Farazî Fıkah", *Din ve Bilim Dergisi* 4/1 (2021), 124.

İslam hukuku ekseninde söz konusu olan bir işleyişte hukukî olan adil ve adil olan da hukukîdir. İslam hukukunun teorisine uygunluk anlamında, içtihadî meselelerde, usulünce yapılmış içtihatlar kadar hukuk ve adalet vardır. Aynı konuda ulaşılan birbirinden farklı içtihadî sonuçlardan her biri adil ve hukukîdir. İslam hukuku bakımından usulünce ulaşılan sonuçlardan her biri adil iken tabii hukukta bu sonuçlar arasında adil-daha adil ve en adil şeklinde sıralama bulunmaktadır ki bundan dolayı tabii hukukçuların en adil arayışları bitmeyen bir serüvendir ve en adili bulma imkânları da yoktur. Çünkü onların yaklaşımlarına göre mevcut hukuktan daha adil bir hukuk her zaman vardır. İslam hukuku açısından adalet her devirde ulaşılmış ve her an ulaşılabilecek bir değer, tabii hukuk açısından ise ideal adalet bakımından hiçbir zaman ulaşılamayacak bir değerdir.

Tabii hukukun, pozitif hukuk için hukukî değer ölçüsü ve ilerleme öncüsü olması, sürekli ideal arayışı, bundan kaynaklanmak üzere mevcut hukukun daima sorgulanır olması ve gerek yasama gerek yürütme ve gerekse yargıda bu sorgulamadan kaynaklı tereddüt ve zafiyet oluşturması sebebiyle tartışmalı hale gelmektedir. Buna mukabil İslam hukukunda pozitif hukukun değer ölçütü naslar; hukukî ilerlemenin öncüsü ayet ve hadislere istinaden *serbest içtihadın teşviki* üzerine kurulu hukuk sistemidir.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declares that have no competing interests.

KAYNAKÇA

- Abadan, Yavuz. *Grotius ve Tabii Hukuk*. İstanbul: Kenan Basımevi, 1939.
- Abdülaziz Buhârî, Aladuddin Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr şerhu usûli'l-pezdevî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Akgündüz, Ahmet. "Hakim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/182-183. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Aral, Vecdi. *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2012.
- Arsal, Sadri Maksudi. *Hukuk Felsefesi Tarihi*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1945.
- Aslan, Nasî. *İslam Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*. Adana: Karahan Kitabevi, 2014.
- Aster, Ernst Von. *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. İstanbul: İm Yayınları, 2000.
- Atar, Fahreddin. *İslam Adliye Teşkilatı Ortaya Çıkışı ve İşleyişi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979.
- Aydın, Mehmet Sait. *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 1991.
- Ayengin, Tevhit. *Sosyal Realite Nass İlişkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.
- Bardakoğlu, Ali. "Tabii Hukuk Düşüncesi Açısından İslam Hukukçularının İstihsan ve İstislah Görüşü". *EÜİFD* 3 (1987), 111-138.
- Batak, Kemal. "Doğal Teoloji ve Teistik Argümanların Gücü". *KSÜİFD* 11 (2008), 45-76.
- Baudouin, Dupret. *Law and the person in the modern middle east*. London: I. B. Tauris, 2004.
- Baysa, Hüseyin. "Kıyasın Tabii Hukuka Uygunluğu" *Yaşanabilirlik Açısından İslam Dini Uluslararası Sempozyumu*. 349-365. Bursa: Emin Yayınları, 2021.

- Bilge, Necip. *Hukuk Başlangıcı: Hukukun Temel Kavram ve Kurumları*. Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 2013.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/238-242. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebubekir er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebubekir er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Kuveyt: Vezâratü'l-Evkâf el-Kuveytiyye, 1994.
- Dönmez, İbrahim Kafi, "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı". *Usul Dergisi* 1 (2004), 35-48.
- Ebû Davûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî. *Kitâbü's-sünen*. Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1998.
- Entreves, Alessandro Passerin d'. *Natural Law*. Londra: Hutchinson&Co, 1970.
- Fevzân, Sâlih b. Fevzân b. Abdullah. *Înânetü'l-müstefid bi şerhi kitâbi't-tevhîd*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2002.
- Furtun, Aysen. *Hukuk Felsefesi Dersleri*. İstanbul: Beta, 2. Basım, 2014.
- Gölcük, Şerafeddin - Toprak, Süleyman. *Kelam*. Konya: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.
- Güriz, Adnan. *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2017.
- Hallâf, Abdülvehhab. *İlmü usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2011.
- Hamid, Abdulwahid. *Islam the natural way*. London: Mels, 1989.
- Hamidullah, Muhammed. *Introduction to Islam*. Ankara: The Turkish Religious Foundation, 1997.
- Hasbullah, Ali. *Usûlü't-Teşrî'l-İslâmî*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997.
- Hirsch, Ernest Eduard. *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*. Ankara: Güney Matbaacılık, 1949.
- Hudârî, Muhammed. *Usûlü'l-fikh*. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1969.
- İbn Âşur, Muhammed Tahir. *Usûlü'n-nizâmî'l-ıctimâî fi'l-İslâm*. Amman: Dâru'n-Nefâis, 2001.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ahmed b. Muhammed. *Ravzatü'n-nâzır ve cennetü'l-münâzır fi usûli'l-fikh*. yy: Müessesetü'r-Reyyân, 2002.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. Delhi: el-Matbaatü'n-Nizâmî, 1905.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Nuceym, Zeynülâbidin b. İbrahim. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980.
- Kamali, Muhammad Hashim. *Shari'ah Law: An Introduction*. England: Oneworld, 2008.
- Kâsânî, Alaüddin Ebubekir b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kazancı, Ahmet Lütfi. *İslam Akaidi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Kılıç, Halil. "Ebû Hanîfe'nin Hukuk Düşüncesinde Farazî Fıkıh". *Din ve Bilim Dergisi* 4/1 (2021), 108-127.
- Koçak, Muhsin vd. *İslam Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Kozak, İbrahim Erol. *Hukuk Felsefesi*. Konya: Palet Yayınları, 2014.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2008.
- Mardin, Şerif. *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Muslehuddin, Mohammad. *Philosophy of Islamic Law and the Orientalists*. Lahor: Islamic Publications, ts.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye.
- Nyazee, Imran Ahsan Khan. *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad*. Kuala Lumpur: Other Press, 2002.

- Orrego, Cristobal. "H.L.A Hart's Understanding of Classical Natural Law Theory Vecchio". *Oxford Journal of Legal Studies* 24 (2004), 287-302.
- Öktem, Niyazi - Türkbağ, Ahmet Ulvi. *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*. İstanbul: Der Yayınları, 2003.
- Önen, Mesut. *Hukukun Temel Kavramları*. İstanbul: Der Yayınları, 1991.
- Platon. *Devlet*. İstanbul: Kültür Yayınları, 2001.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ali b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1993.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ali b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Şafak, Ali. *Hukuk Başlangıcı*. Ankara: Alkim Yayıncılık, ts.
- Şahin, Osman. *Fetvâ Âdâbı Fetvâ İsteyen ve Fetvâ Verenlere Rehber*. Samsun: Fıkıh Kitapları, 2009.
- Şeybânî, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-Akîde: Rivâyetü Ebî Bekir el-Hallâl*. Dimeşk: Dâr-u Kuteybe, 1408.
- Şîrâzî, Ebu İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf. *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1994.
- Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. İstanbul: Şehir Yayınları, 2000.
- Telkenaroğlu, Rahmi. *Fıkıh Usulünde Muhattie ve Musavvibe (İçtihadî Çözümlemelerde Doğrunun Tek Olup Olmadığı Tartışması)*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2009.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *Sünenü't-Tirmizî*. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965. Topçuoğlu, Hamide. *Hukuk Sosyolojisi*. Ankara: Güzel Sanatlar Matbaası, 1960.
- Torun, Yıldırım. *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Orion Kitabevi, 2012.
- Türcan, Talip. *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Türkeri, Mehmet. "Etik Tarihindeki Temel 'Doğal Yasa' Anlayışları ve Bu Anlayışlardaki Dini Unsurlar". *DEÜİFD* 22 (2005), 135-164.
- Umur, Ziya. *Türk Hukuk Tarihi Dersleri*. İstanbul: Beta, 1993.
- Vecchio, Giorgio Del. *Hukuk Felsefesi Dersleri*. İstanbul: Maarif Matbaası, 1940.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998.
- Yörük, Abdulhak Kemal. *Hukuk Felsefesinde Eflatun Doktrini*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1949.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*. Cidde: Dâru'l-Beşâir, 2001.
- Zeydan, Abdülkerim. *Nazarât fi's-şerâti'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Zühaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2003.