

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

İSLAM HUKUK FELSEFESİ

“Makasidü’s-Şeria”

Dr. Casir Avde



İSLAM HUKUK FELSEFESİ

“Makasıdü’ş-Şeria”

İSLAM HUKUK FELSEFESİ

“Makasidü’ş-Şeria”

Dr. Casir Avde

Türkçesi
Murat Çiftkaya



Mahya Yayınları 41

İslam Hukuk Felsefesi
Makasidü's-Şeria
Casir Avde

Özgün Adı
Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law
A Systems Approach
© The International Institute of Islamic Thought, 1429 AH/2008CE

Türkçesi
Murat Çiftkaya

Yayına Hazırlayan
Dursun Topaloğlu

Kapak Tasarımı/Sayfa Düzeni
stepajans@stepajans.com

Baskı/Cilt
Step Ajans Rek. Matbaacılık Tan. ve Org. Ltd. Şti.
Göztepe Mah. Bosna Cad. No: 11 Bağcılar/İstanbul
Sertifika No: 12266 T (0212) 446 88 46

1. Baskı, Mahya Yayıncılık, İstanbul, Şubat 2016
ISBN 978-605-5222-34-5

© Mahya Yayıncılık, 2015
Tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında
yayıncının yazılı izni olmaksızın çoğaltılamaz

Mahya Yayıncılık ve Eğitim Hizmetleri San. ve Tic. A. Ş.
Göztepe Mah. İnönü Cad. No: 78 Bağcılar/İstanbul
Sertifika No: 21182 T (0212) 441 16 47 F (0212) 441 16 13
info@mahyayayincilik.com.tr

İÇİNDEKİLER

Giriş / 11

- “İslam hukuku” adına? /11
- “İslam hukuku” nerede? /12
- Sorun “İslam hukuku”yla mı ilgili? /13
- Disiplinlerin kapsamı /14
- Özet /16

1 Genel Bakış / 19

1.1 Makasıdü’ş-Şeria Fikrinin İlk Dönemi / 20

- Makasıd nedir? / 20
- Makasıdın boyutları / 21
- Sahabilerin içtihadında makasıd / 26
- İlk dönem makasıd teorileri / 30

1.2 Gelişmiş Bir Teori Olarak Makasıd / 32

- İslam hukuk felsefesinin ortaya çıkışı / 32
- Ebu Meali Cüveyni / 33
- Ebu Hamid Gazali / 34
- İzz b. Abdüsselam / 34
- Kutbeddin Kastalani / 35
- Şehabeddin Karafi / 35
- Şemseddin ibn Kayyim / 36
- Ebu İshak Şatibi / 36

1.3 Çağdaş Makasıd Kavramları / 37

- “Koruma” ve “muhafaza”dan “gelişme” ve “haklar”a / 37
- Kendi başına bir maksad olarak “insani gelişim” / 40

2 Analiz Metodu ve Felsefesi Olarak Sistemler / 43

2.1. Sistemler ve Sistem Felsefesi / 43

Teleoloji, nedensellik ve irrasyonallite / 43

"İslami" Sistem Felsefesine Doğru / 45

Sistemler "gerçek" mi, yoksa zihinsel varlıklar mı? / 47

2.2. Bir Sistem Analiz Yaklaşımı / 48

"Ayrıştırırmacı" analiz gelenekleri / 48

Sistem Analizi: / 50

Sistem özellikleri teorileri / 51

Sistem hiyerarşilerine dair teoriler / 58

Önerilen sistem özellikleri / 61

İslam hukuk sisteminin bilişsel doğası / 62

İslam Hukuk Sisteminin Bütünlüğü / 62

İslam hukuk sisteminin açıklığı / 63

İslam hukuk sisteminin karşılıklı ilişkiye dayanan hiyerarşisi / 64

İslam hukuk sisteminin çok boyutluluğu / 66

İslam hukuk sisteminin amaçlılığı / 68

3 İslam Hukuku İmamlar ve Mezhepler: Tarihi Bir İnceleme / 73

3.1. İslam Hukuku Nedir? / 73

Kanun ve örf / 74

Fıkıh ve şeriatın ayrıştırılmasının önemi / 76

3.2. İslam Hukuk Okulları / 77

Peygamber sonrası dönem / 77

İmamlar devri / 81

Mezhep sınıflamasının biçimsel bir kritiği / 85

Talebe ve rivayet zincirleri / 87

"Gerileme dönemi" / 89

4 Klasik İslam Hukuku Teorileri / 91

4.1. Ana Kaynaklar / 91

Kur'an / 92

Sünnet / 94

4.2. Nassa Dayalı Dilsel Deliller / 102

Açıklık / 102

Delalet / 106

Hanefilerin delalet tasnifi /	107
Şafiilerin delalet tasnifi /	108
Mefhumu muhalefet /	110
Kapsam /	113
Genellik /	113
Şart /	114
Dile dayalı deliller: Yunan felsefesinin etkisi /	117
4.3. Nassa Dayalı Akli Deliller /	119
İcma /	119
Kıyas /	123
Maslahat /	131
İstihsan /	133
Vesilelerin engellenmesi /	136
Önceki şeriatlar /	138
Sahabi görüşü /	139
Medinelilerin uygulaması /	140
Örf /	141
Devamlılık karinesi /	142
Delillerin öncelik sıralaması /	143
4.4 Hükümler /	145
Ruhsat düzeyleri /	146
Yükümlülükler ve yasaklar /	146
Seçime bağlı düzeyler /	146
Vaz' Edici Hükümler /	149
Ehliyet /	149
5 Çağdaş İslam Hukuku Teorileri /	153
5.1 Çağdaş Sınıflamalar ve Etiketler /	153
Arka plan /	153
İslami "ideolojiler" /	155
RAND'ın sınıflaması /	157
"Nassa dayalı" sınıflamalar /	160
5.2. Bir Sınıflama Önerisi /	162
Hücciyet düzeyleri /	162
İslam hukukunda halihazır "kaynaklar" /	165
İslam hukukunda günümüz "eğilimleri" /	168

5.3 Gelenekçilik / 172

Skolastik gelenekçilik / 170

Skolastik neo gelenekçilik / 172

Neo lafızcılık / 175

İdeoloji yönelimli teoriler / 176

5.4 İslami modernizm / 177

Reformcu tevil / 180

Savunmacı tevil / 183

Maslahata dayanan teoriler / 186

Usûl revizyonizmi / 187

Bilim odaklı yorumlama / 190

5.5. Postmodernist yaklaşımlar / 190

Postyapısalcılık / 192

Araçların ve amaçların tarihselliği / 195

Neo akılcılık / 199

Eleştirel hukuk araştırmaları / 199

Postkolonyalizm / 201

6 İslam Hukuk Teorilerine Sistem Yaklaşımı / 205

6.1 Tüm "İdraklerin" Doğrulanmasına Doğru 206

Semavi İctihat / 206

Vahyedilmiş olanı "idraki" olandan ayırmak / 207

6.2. "Bütüncüllük"e Doğru / 210

Bireysel delilin "kesin olmayışı" / 210

Gelenekçi ve modernist teorilerde "nedensellik" sınırlaması / 211

"Bütüncül" bir kelam ilmine doğru / 213

6.3. Açıklık ve Kendini Yenilemeye Doğru / 214

"Bilişsel kültür"le hükümlerin değişmesi / 214

Kendini Yenileme ve Felsefi Açıklık / 219

6.4. Çok Boyutluluğa Doğru / 225

Kesinlik yelpazesi / 225

Çok boyutluluk yoluyla "çatışma"nın giderilmesi / 231

Çok boyutluluk ve postmodernizm / 239

6.5. "Amaçlılık"a Doğru / 240

Maksadın delaleti / 241

Asli kaynakların maksada dayalı yorumları / 244

Nebevi maksadlar ve niyetler / 246
Maksadlar yoluyla kıyas / 248
Maksadlarla uyumlu maslahatlar / 250
Maksadlara dayalı istihsan / 251
Güzel amaçları gerçekleştiren “araçların önünü açmak” / 253
Örfler ve evrensellik maksadı / 253
Devamlılık karinesi / 255
Mezheplerin ortak zemini olarak makasid / 255
İçtihat için usûl kıstası olarak makasid / 256

7 Sonuçlar / 259

Klasik makasid anlayışları ve sınıflamaları / 259
Çağdaş makasid anlayışları ve önemleri / 261
Çoklu disiplin / 261
Sistem analizi / 262
Nedensellik açısından kelam okullarının tasnifi / 262
İslam hukuku nedir? / 263
Geleneksel fıkıh mezheplerinin tekamülü / 263
Ana Kaynaklar / 263
Dile dayalı deliller / 264
Akli deliller / 264
İslam hukukunda çağdaş teoriler / 265
İslam hukuku teorileri için tasnif önerisi / 265
İslam hukuk teorilerine sistem yaklaşımı / 267

Kaynakça / 271

Dizin / 293

Giriş

“İslam hukuku” adına?

Bu satırları, Londra’daki ofisimde yazıyorum. Harika bir temmuz havası ve masmavi gökyüzünü düşününce, aslında hoş bir gün olması gerekiyordu. Maalesef, güne hiç de hoş olmayan bir süprizle başladım. Çünkü, ülkenin her yerinde en yüksek düzeyde alarm durumuna geçilmişti. Emniyetçiler, bunun başka bir “terörist” saldırının, “eli kulağında” olduğu anlamına geldiğini söylediler! O yüzden bütün Londralılar gibi, “şüpheli davranış sergileyen birileri var mı?” diye, ben de sağıma soluma bakıp duruyordum.

Ancak bugünlerde Londra’da yaşanan olaylarla ilgili olarak, fazladan bir rahatsızlığım vardı. Zira, “terörizm eylemleri” olarak nitelenen ve benim ise sadece “suç” dediğim şeyler, faillerine göre “İslam hukuku adına” yapılıyordu. Bu beni öfkeliendirmişti: “İslam hukuku mu?” Hangi “İslam hukuku”? İnsanların ayırım gözetilmeksizin öldürülmesini İslam hukuku onaylar mı? Her Müslümanın bilmesi gereken ve İslam hukuku’nun esası olan; “hikmet ve insanların esenliği (hani) nerede?” diye bağıryordum

İbn Kayyim’in (ö. 1347) İslam hukuku yerine, özellikle “şariat” kelimesini kullandığına dikkatinizi çekerim, bu noktayı daha sonra ayrıntılı biçimde açıklayacağım.

Şariat, hikmete dayanır ve insanın hem bu dünyadaki hem de ahiretteki saadetini amaçlar. İslam hukuku adalet, merhamet, hikmet ve iyilik demektir. O yüzden, adaletin yerine zulmü, merhametin yerine acımasızlığı, iyiliğin yerine kötülüğü, hikmetin yerine saçmalığı koyan bir hüküm, bazı yorumlara göre öyle olduğu iddia edilse bile, şariata ait değildir.¹

1 İbn Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakkîn*, c. 3, s. 3.

“İslam hukuku” nerede?

İslam, dünya nüfusunun yaklaşık dörtte birinin dinidir.² Müslümanların çoğu, Kuzey Afrika’dan Güneydoğu Asya’ya kadar uzanan bölgede, ikinci veya üçüncü dini topluluk ya da azınlık olarak Avrupa ve Amerika’da yaşamaktadır.³ İslam Araplar, Türkler, Hind/Pakistanlılar, Afrikalılar ve Güneydoğu Asyalılar gibi, hemen hemen her etnisiteden ve coğrafyadan insanları kapsamaktadır. Müslümanlar 7. yüzyılda Mekke’de küçük bir topluluk iken, öylesine büyüdü ki; yüzyılın sonunda gücü, hem Roma hem de Pers imparatorluklarını aşan bir “İslam devleti” haline geldi. Daha sonra, muhtelif kültürlerin dini ve yüzyıllara hükmeden bir medeniyeti oldu.

UNDP’nin en son yıllık raporu, günümüzde Müslüman çoğunluğa sahip ülkelerin İnsani Kalkınma İndeksi’nin düşük düzeyde olduğunu gösteriyor.⁴ İndeks, aralarında okuryazarlık, eğitim, siyasi ve ekonomik katılım, kadınların sosyal hayattaki yerinin güçlendirilmesi ve yaşam standartlarının yükseltilmesinin de bulunduğu çeşitli faktörlere dayanarak hesaplanmaktadır. Kişi başına düşen ortalama gelir açısından oldukça üst sıralarda bulunan bazı zengin Arap ülkeleri; adalet, kadınların sosyal hayattaki katkılarının güçlendirilmesi, siyasi katılım ve fırsat eşitliği konu olduğunda, en alt sıralarda yer buluyorlar. İlgili BM raporları, Müslüman çoğunluğa sahip ülkelerde çeşitli biçimlerde insan hakları ihlalleri ve yozlaşmanın yanı sıra, Müslümanların azınlık olarak yaşadığı yerlerde de bir arada yaşama ve vatandaşlık sorunlarına işaret etmektedir. Kısacası, Müslümanlar yaşadıkları her yerde insani kalkınma sorunlarıyla karşı karşıyadır.

“İslam hukuku”nun; adil, üretken, gelişmiş, insani ve manevi alanda dengen, temiz, tutarlı, dostane ve katılımcı bir toplum için itici güç olduğunu düşünüyorum. Ancak çeşitli ülkelere seyahatlerim sırasında, Müslüman toplumlarda veya topluluklarda bu değerlerin onların pratik hayatlarında pek yer tutmadığını gördüm. Bu durumda sorulması gereken asıl soru şudur: İslam hukuku, bu krizin çözümünde nerede ve nasıl bir rol oynayabilir?

2 Alındığı yer: CIA, The World Factbook, <http://www.cia.gov/cia/publications/factbook> adresinden ulaşılabilir.

3 John L. Esposito, ed. *The Oxford History of İslam* (Oxford, University Press, 1999), s. 690.

4 Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı (UNDP), Yıllık Rapor (2005, Ocak 2006). <http://www.undp.org/annualreports/> adresinden ulaşılabilir.

Bu kitap, sorunun ikinci kısmına cevap getirmeye çalışmaktadır ve inanıyorum ki, bu da ilk soruya eninde sonunda bir cevap üretecektir. Diğer bir ifadeyle, İslam hukuku'nun Müslümanların yaşamlarında gerçek bir değişim meydana getirme gücünün varlığı ortaya çıktığında, Müslümanlar onu kucaklayacaklar ve İslam hukuku da er ya da geç farkını ortaya koyacaktır.

Sorun "İslam hukuku"yla mı ilgili?

Buraya kadar; "İslam hukuku" ifadesini tırnak içine aldım; çünkü adaleti, merhameti, kalkınmayı vb. getireceğini iddia etmeden önce, "İslam hukuku"yla kastettiğim şeyin ne olduğunu tanımlamam gerekir. Bu tanım, hem İslam hukukuyla ilgili bir yanlış algının olup olmadığı sorusuna cevap verebilmek hem de bu çalışmada sunulan eleştiriler için önem taşımaktadır.

Fıkıh, şeriat, fetva, mezhepler, içtihat, kanun ve örf terimlerinin ve bu terimler arasındaki girift ilişkilerin ayrıntılı incelemesi bu kitapta sunulacaktır. Ancak şimdilik yukarıdaki soruyu cevaplamak için İslam hukuku genel teriminin üç farklı anlamını birbirinden ayırmak istiyorum.

1. *Şeriat*: Hz. Muhammed'in (sav) Allah'tan aldığı, uygulayarak hayatının mesajı ve vazifesi haline getirdiği vahiy yani Kur'an ve sünnet.
2. *Fıkıh*: Şeriatın geçmiş on dört asır boyunca, yaşanan hayata uygulanmasıyla ilgili olarak, farklı mezheplerden çeşitli fakihlerin sundukları fıkhi görüşlerden oluşan muazzam külliyat.
3. *Fetva*: Şeriat veya fıkıhın, Müslümanların bugünkü yaşadıkları hayata uygulanması.

Bu kitabın görevi, bu ve ilişkili konuları ayrıntılı şekilde tahlil etmektir. Ancak yukarıdaki soruyu, (sorun "İslam hukuku"yla mı ilgili) anlaşılır bir dille ifade edecek olursak:

1. Eğer İslam hukukuyla şeriatı yani Hz. Muhammed'e indirilen ve onun kendi hayatında uyguladığı, ashabını ve insanlığı eğitmek için uzun bir eğitim sürecine girdiği vahyi kastediyorsanız, cevabımız; "Hayır! İslam hukuku"yla ilgili hiçbir sorun yoktur." şeklinde olacaktır. İbn Kayyim'in daha önce ifade ettiği gibi, İslam hukuku; adalet, merhamet, hikmet ve iyilik anlamına gelir.
2. İslam hukuku ile mezheplerin zengin mirasını yani fıkıhı kastediyorsanız, cevabımız yine; "Hayır!" olacaktır. Genel anlamda söylersek, alimlerin kendi çevreleri ve dönemleri için fıkhi muhakemelerde

bulunmalarında yanlış hiçbir şey yoktur. Bazı alimlerin, yanlış yaptıkları veya bazı konularda tartışmalı konum aldıkları doğrudur. Ama, hukuki araştırmanın doğası böyledir. Bütün zamanlarda alimlerin görevi, birbirlerini düzeltmek ve süregiden tartışmalara katılmaktır.

3. Ancak “İslam hukuku” ile “fetva”yı kastediyorsanız, cevabımız fetvanın nasıl verildiğine bağlıdır. Bazı fetvalar, İslam’ın ve onun manevi değerlerinin bir tezahürüdür. Bazıları ise tamamen yanlış ve gayri İslamidir. Eğer fetva, İslam hukuku üzerine yazılmış klasik bir kitaptan kelimesi kelimesine alınmışsa, muhtemelen sorunlu olacaktır. Çünkü büyük bir ihtimalle, değişik şartlara sahip farklı bir dünyaya hitap etmektedir. Fetva, bazı güçlü kişilerin siyasi çıkarlarına hizmet etmek amacıyla bir metnin çarpık yorumuna dayanıyorsa, yanlıştır ve gayri İslamidir. Fetva; ayrımcılık yapan, zarar veren, ahlaksız bir eylemin yapılmasına veya zulme cevaz veriyorsa, arkasında nasıl bir “yorum” bulunursa bulunsun, yanlıştır ve İslami değildir. Fetva sahih kaynaklara dayanılarak verilmişse ve insanların refahını, İslam hukukunun asli değerlerini ve maksadlarını (*makasidü’ş-şeria*) kendinde barındırıyorsa doğru ve geçerli bir fetvadır.

Bu çalışmanın içeriği, kapsamı ve ele alacağı meseleler yukarıda ifade edilen konulardan çıkarılabilir. Ancak yukarıda geçen konular ve burada tartışılan kavramlar ayrıntılı bir şekilde ele alınması gereken bir yapıya sahip olmaları nedeniyle, söz konusu disiplinlerin kapsamını ve araştırmanın hedefini, özet olarak sunmak istiyorum.

Disiplinlerin kapsamı

İnsanın bilgisini “disiplinler” şeklinde sınıflandırması, kavramların karmaşıklığını azaltır. Böylece kavramlar, her birini ayrı ayrı ele almak yerine, teşhis edilebilir alanlar halinde gruplanır.⁵ Bu teşhis edilebilir alanlar, bilgiyi arayanların belli disiplinlerde uzmanlaşmalarının yolunu açar. Araştırmacılar, araştırmalarının ait olduğu bilgi alanını belirleyebilirler ve sorularına cevap bulmak için o alanın uzmanlarına başvurabilir ve onlara atıfta bulunabilirler. Ancak “disiplinleştirme”, araştırmacıların çalışmalarında “farklı” alanlardan ilgili kavramların kullanılmasına engel olmamalıdır. Ya da üretkenliği engellemek ve yeni fikirleri kontrol etmek için bir disiplindeki referans kaynaklarını tekelleştirmenin gerekçesini de oluşturmamalıdır. Bu çalışma; İslam hukuku, felsefesi ve sistemler yani

5 Stephen Reed, *Cognition, Theory and Applications*, 3. bs., (ABD, Brooks/Cole, 1996), s. 220.
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

İslami genel disiplinler içindeki muhtelif alanlardan alınan bilgileri birleştiren çok disiplinli bir yaklaşımı benimsemektedir. Aşağıda, bu bilgilerin nasıl birleştirileceğine ilişkin kısa bir açıklama yer almaktadır.

Bu çalışma; İslam hukuku disiplini dahilinde, “İslam hukukunun esasları” (*usûl-ü fıkıh*) ile ilgilidir. Bununla birlikte, fıkıh, hadis ve tefsir ilimleriyle ilgili konuları da içermektedir. Mesela, temel teorilerin uygulamadaki etkisini göstermek için fıkhi hükümlerden, hukukun esaslarıyla ilişkileri bağlamında, hadis ve tefsir ilimlerinden alınan temel kurallar (*kavaid*) tartışılmaktadır. İslam hukukunun amaçları (*makasid*), bazı 20. yüzyıl ıslahatçıları tarafından başlı başına bir disiplin olarak teklif edildi.⁶ Ancak geleneksel olarak makasid, *usûl-ü fıkıh* içinde; *mesalih-i mürsele* ya da *münasebet-i kıyas* kategorisi altında ikincil bir konu olarak incelenmiştir. Fakat burada, onun başlı başına bir disiplin olarak düşünülmesinin gerek- kip gerekmediği tartışmasına bakılmaksızın, “makasid”ın fıkıh usûlü için “temel metodoloji” olduğu onaylanmaktadır.⁷

Felsefe disiplininin içindeki mantık, hukuk felsefesi ve postmodern teori bu çalışmayı doğrudan ilgilendirmektedir. Mantık, İslam hukuku da dahil olmak üzere, hukukla ilgili akıl yürütmenin tam merkezinde bulunur. H 5. yüzyıldan 8. yüzyıla kadar yaşamış ve Yunan mantığını onaylamış, geliştirmiş veya eleştirmiş fakihler ve onların mantıklarının kendi muhakeme yöntemlerini nasıl etkilediği konusu, bu kitap için özel önem taşımaktadır. Modern mantık da özel bir anlam ve önem taşımaktadır; zira geleneksel mantıktan ayrılan noktaları, fıkıh usûlünün mantığını eleştirirken bize yardımcı olacaktır. Modern anlamda hukuk felsefesi de İslam hukuk felsefesi kavramlarından ve yapısından, özellikle de son zamanlardaki sistem temelli gelişmelerden nasıl yararlanılabileceği açısından ele alınacaktır. Postmodern teori ise genelde hukuk, özelde ise İslam hukukuna dair bazı güçlü çağdaş eleştirilere ilham veren “modernizm karşıtı” bir felsefe dalıdır. Bu kitap söz konusu eleştirileri tahlil edecek ve yeri geldiğinde onları da “eleştirecek”tir.

“Sistemler”, birkaç alt disiplini içine alan yeni ve bağımsız bir disip- lindir. Bu alt disiplinlerden sistem teorisi ile sistematik analiz, bu çalış- mayla özellikle bağlantılıdır. Sistem teorisi, postmodern teorilerden farklı

6 Tahir İbn Aşur, *Makasidü’ş-Şeriatü’l-İslamiyye*, s. 2.

7 Bu, İslam Hukukunun Amaçları ve Müslüman Toplumlarda Gerçekleştirilmesinin Araçları ko- nulu konferansta bir konu başlığıydı (Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi, Malezya, Ağus- tos, 2006).

biçimde modernizmi eleştiren diğer bir “modernizm karşıtı” felsefi yaklaşımdır. Bu kitapta sistem teorisinden alınan bütünlük, çok boyutluluk, amaçlılık gibi kavramlar kendi tahlil yöntemimizi geliştirmede kullanılacaktır. Bilişsel bilimden alınan kategorileştirme ve hukukun “bilişsel doğası” gibi kavramlar da, İslam hukuku teorisinin temel kavramlarını geliştirmek için kullanılacaktır. Ayrıca İslam hukuk teorisinde “örf” kavramını geliştirmek için “bilişsel kültür” kavramı kullanılacaktır.

Diğer disiplinlerden ilgili fikirler dikkate alınmaz ise, İslam hukuku usûl teorisini araştırması geleneksel kitaplar ve metinlerin sınırları içinde kalacak ve İslam hukuku da teorik, temel ve pratik sonuçları itibarıyla büyük ölçüde çağın gerisinde kalmaya devam edecektir. İslam hukukunun usûllerine çok disiplinli yaklaşım ihtiyacı, bu kitabın tezlerinden birisidir.

Özet

Bu kitap, sistem yaklaşımı yoluyla İslam hukukunun fıkıh usûlü teorisini geliştirmeyi hedefleyen çok disiplinli bir araştırma sunmaktadır. İslam hukukunun mevcut uygulamaları (daha doğrusu yanlış uygulamaları), bütüncül değil indirgemeci, ahlaki değil şekilci, çok boyutlu değil tek boyutlu, yeniden inşacı, yapısökümcü ve erekbilimsel (maksada dönük) değil nedenseldir. Bir bütün olarak İslam hukukunun temel ilkeleri ve bütüncül amaçları dikkate alınmamakta ve uygulanmamaktadır. Üstelik abartılı “akli kesinlik” (ya da akıl dışılık) ve “yanılması mümkün olmayanların uzlaşması” (ya da metinlerin tarihselliği) iddiaları; maneviyatsızlığa, hoşgörüsüzlüğe, şiddete dayalı ideolojilere, özgürlüklerin baskılanmasına ve otoriter rejimlere katkıda bulunmaktadır. Genel yaklaşım, İslam geleneğinden doğmamış diğer felsefelerden istifade etmeye karşı direnmekte ya da İslami inançlara zıt diğer felsefeleri topyekün benimsemektedir.

Araştırmamız yöntem, tahlil ve teorik gelişmeler olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır:

1. Bu araştırmadaki yöntem iki teoriye dayanmaktadır; Birincisi, İslam hukukunun amaçları teorisini yani *makasidü’ş-şeria* (1. bölüm); ikincisi, sistem teorisini (2. bölüm). Birincisinde, yenilenme ve gelişmeyle ilgili yeni anlayışlar ortaya koyan makasid teorileri incelenmektedir. Makasid, İslam hukukundaki klasik ve mevcut fıkıh teorilerini değerlendirmek için asli yöntem ve bir felsefe olarak önerilmektedir.

İkincisinde ise sistem teorisi kullanılarak; idrak, bütünlük, açıklık, hiyerarşi, çok boyutluluk ve amaçlılığa dayanan yeni bir tahlil yöntemi tanımlanmaktadır. Amaçlılık sistemler disiplininin en temel özelliğidir.

2. Bu araştırma; “İslam hukuku”nu tanımlayacak (3. bölüm), İslam hukukunun çeşitli klasik ve çağdaş teorilerini ve okullarını tahlil edecek (3. ve 4. bölümler). Klasik yöntemlere ve çağdaş eğilimlere yeni sınıflamalar getirecektir (4. ve 5. bölüm). Tahlil edilen İslam hukuk teorilerini geliştirmek amacıyla, iki yöntem yaklaşımı tek bir yaklaşım olarak birleştirilecektir (6. bölüm). İslam hukuku bir “sistem” olarak tanımlanmakta ve bu sistemin amaçlılık özelliği makasüdü’ş-şerianun gerçekleştirilmesiyle ilintilidir.
3. Çalışmamızda, çeşitli teorik gelişmeler önerilmektedir (6. ve 7. bölümler). Mesela, metnin delilinin amacının fıkhi etkisini (delalet) meşrulaştırmak, çeşitli boyutlarıyla ele alarak muhalif delilleri çözümlemek ve değişik hadis rivayetlerini risaletin maksadlarını gözeterek bir bağlama oturtmak gibi.

Bu kitabın teorik sonucu şu olacaktır: Her türlü içtihat yönteminin geçerliliği, makasüdü’ş-şerianun gerçekleşmesi derecesine bağlıdır. Pratik sonucu ise; adalet, ahlaki davranış, iyilikseverlik, bir arada yaşama, insanın tekamülü gibi kendi başına “amaç” olan değerlere vesile olan İslami hükümlerdir.

Casir Avde
Londra, UK
Temmuz 2007

1

GENEL BAKIŞ

Zekat vermek neden İslam'ın esaslarından birisidir? Ramazan ayında oruç tutmanın maddi ve manevi yararları nelerdir? Alkol kullanmak İslam'da neden büyük günahlardandır? Bugünkü insan hakları fikirleriyle İslam hukuku arasındaki bağ nedir? İslam hukuku; "gelişme" ve "medeniyet"e nasıl katkıda bulunabilir?

Makasidü's-şeria, İslam hukuku ile ilgili yukarıdaki ve benzeri sorulara cevaplar verir. Makasid, hükümlerin ardındaki hikmeti, mesela zekatın ardındaki hikmetlerden birisi olan "sosyal refahın güçlendirilmesi"ni ve orucun ardındaki hikmetlerden birisi olan "takvayı geliştirme" hikmetini içerir. Aynı zamanda, kanunların belli araçların önünü kapayarak veya açarak ulaşılmaya çalıştığı iyi ve güzel hedeflerdir. Mesela, alkol ve uyuşturucular üzerindeki kesin İslami yasak, "insanların akıl ve ruh sağlığının korunması" maksadı ile açıklanmaktadır. Makasid ayrıca İslam hukukunun dayandığı ilahi gayeler ve ahlaki kavramları da içerir: Adalet, izzet, özgür irade, iyilikseverlik, kolaylaştırma ve işbirliği gibi. Yani, bunlar İslam hukuku ile insan hakları, gelişme ve medenilik gibi günümüz fikirleri arasındaki bağlantıyı temsil ederler. Bu bölüm, "makasidü's-şeria"nın ne olduğunu ve İslam hukukunun "çağdaştırılması"nda nasıl asli bir rol oynayabileceğini izah etmektedir. Burada makasid'in geleneksel ve güncel tanımları ve sınıflamaları ele alınacak, ayrıca sahabiler dönemi, kurucu dönemdeki fıkhi mezhepler ve H 5. ve 8. asırlar arasındaki dönem başta olmak üzere, makasid fikrinin geçirdiği üç tarihi

aşama tahlil edilecektir. Son olarak, makasid terminolojisinde yakın zamanlardaki gelişmeler araştırılacak ve bu terimlerin bazılarının anlam ve önemi açıklanacaktır. Makasidü'ş-Şeria bu kitapta asli bir yer verilmektedir. Dolayısıyla, bu çalışmada ele alınan İslam hukuku teorileri ve yöntemleri, İslam hukukunun maksadlarına uygun olup olmadığına göre tahlil edilecek ve değerlendirileceklerdir.

1.1 Makasidü'ş-Şeria Fikrinin İlk Dönemi

Makasid nedir?

Çoğulu makasid olan “maksid” terimi; amaç, gaye, ilke, niyet, hedef, maksad anlamlarına gelir.¹ Terimin Yunancası “telos”,² Fransızcası “finalite”, Almancası ise “zweck” tir. İslam hukukunun makasidi, İslami hükümlerin ardındaki amaçlardır.³ Bazı İslam hukuku teorisyenleri için “kamu yararına olan şeyler” in (*mesalih, maslahatlar*) bir başka ifadesidir. Mesela, bugün bildiğimiz şekliyle makasid teorisine ilk dönemde katkıda bulunanlardan birisi olan Abdülmelik Cüveyni (ö. 1085), makasid ve kamu yararı (*mesalih-i amme*) terimlerini aynı anlama gelecek şekilde kullandı.⁴ Ebu Hamid Gazali (ö. 1111) makasidi sınıflandırdı ve “*mesalih-i mürsele*” başlığı altında topladı.⁵ Fahreddin er-Razi (ö. 1209) ve Amidi (ö. 1234), Gazali’nin terminolojisini izlediler.⁶ Maslahat’ın (belirli bir) metnin gösterdiği “istikamet”ten önce geldiğini belirten Necmeddin et-Tufi (ö. 1316), maslahatı “Şari’nin maksadını ifa eden şey” olarak tanımlıyordu.⁷ Karafi (ö. 1285) maslahat ve makasidi şöyle bir kurala bağlıyordu: “Bir maksad bir maslahatın gerçekleştirilmesine veya bir kötülükten (*mefsedet*) kaçınılmasına vesile olmadıkça geçerli değildir.”⁸ Bunlar, usûli anlayışta (özellikle de, ileride izah edileceği gibi, makasid teorisinin geliştirildiği dönem olan H 5 ile 8. asırlar arasında) maslahat ile makasid arasındaki yakın bağı gösteren örneklerden bazılarıdır.

1 Tahir ibn Aşur, *İbn Aşur Treatise on Maqasid al-Shari'ah*, s. 2.

2 Rudolf von Jhering, *Law as Means to an End* (Der Zweck im Recht), s. 35.

3 İbn Aşur, *Maqasidu'ş-Şeriati'l-İslamiyye*, s. 183.

4 Abdülmelik Cüveyni, *Gıyasü'l-Ülmem fi't-Tiyasi'z-Zulem*, s. 253.

5 Gazali, *Mustasfa*, c. 1, s. 172.

6 Ebu Bekr Maliki ibn Arabi, *Mahsûl fi Usûli'l-Fıkh*, c. 5, s. 222, Amidi, *İhkam*, c. 4, s. 286.

7 Necmeddin et-Tufi, *et-Tayin fi Şerhi'l-Erbain*, s. 239.

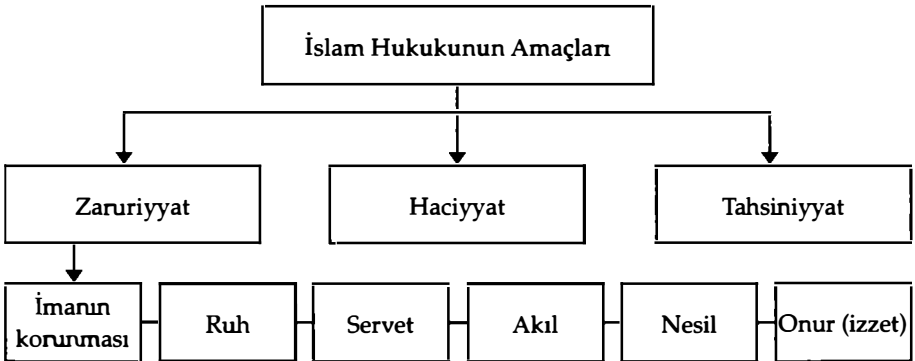
8 Şehabeddin Karafi, *Zahira*, c. 5, s. 478.

Makasıdın boyutları

İslam hukukunun amaçları ya da makasid çeşitli boyutlara göre farklı şekillerde sınıflandırılmıştır:

- Zaruret dereceleri (bu geleneksel sınıflamadır).
- Amaçlara ulaşmayı hedefleyen hükümlerin kapsamı.
- Amaçların içerdiği kişilerin kapsamı.
- Amaçların evrensellik derecesi.

Geleneksel sınıflamada makasid, *zaruriyyat* (zaruretler), *haciyyat* (ihtiyaçlar) ve *tahsiniyyat* (güzelleştirici şeyler) olmak üzere üç seviyede ele alınmıştır. Zaruriyyat; “imanı, ruhu, serveti, akı ve nesli koruyan” şeyler olarak sınıflanır.⁹ Bazı usûlcüler yukarıda sıralanan oldukça geniş kabul görmüş zaruretlere “ırz ve haysiyetin korunması”nı da eklerler.¹⁰ Bu zaruretler, bizzat insan hayatı için olmazsa olmaz şeyler olarak görülüyordu. Ayrıca, bu zaruretlerin korunmasının, “vahyedilmiş her türlü hükmün ardındaki gaye” olduğu yönünde genel bir kabul bulunmaktadır.¹¹ İhtiyaçlar derecesindeki amaçlar, insan hayatı için daha az zaruridir ve tahsiniyyat ise geleneksel ifadeyle “güzelleştiren amaçlar”dır.¹² Aşağıdaki tabloda zaruret derecelerinin hiyerarşisi gösterilmektedir. Şatıbi’ye göre, hiyerarşideki dereceler birbiriyle bağlantılıdır. Her seviye bir aşağıdaki seviyeye hizmet eder ve onu korur.



Şekil 1.1 İslam hukukunda amaçlar hiyerarşisi (zaruret derecelerinin boyutu)

9 Gazali, *Mustasfa*, c. 1, s. 172; İbn Arabi, *Mahsûl fî Usûli'l-Fıkh*, c. 5, s. 222; Amidi, *İnkam*, c. 4, s. 287.

10 Gazali, *Mustasfa*, c. 1, s. 172; Şatıbi, *el-Muvafakat*, c. 3, s. 47.

11 Şatıbi, *el-Muvafakat*, c. 3, s. 5.

12 Age, c. 3, s. 17.

Mesela, ihtiyaçlar seviyesi zaruretler seviyesi için “koruyucu bir zırh” görevi görür.¹³ Bu yüzdendir ki, bazı alimler zaruretleri katı bir hiyerarşiden ziyade “üst üste gelen daireler” şeklinde düşünmeyi tercih ettiler.¹⁴

Zaruret derecelerinin 20. yüzyılda Abraham Maslow’un insanın (“ila-hi” olmayan) hedefleri ya da temel gayeleriyle ilgili “ihtiyaçlar hiyerarşisi” dediği şeye benzediğini düşünüyorum.¹⁵ Maslow’a göre insan ihtiyaçları temel fiziksel gereksinimler ve güvenlikten, sevgi ile kendine saygı ve “kendini gerçekleştirme”ye kadar bir yelpaze oluşturmaktadır. 1943 yılında Maslow bu ihtiyaçlar için beş seviye önerdi. Sonra, 1970’de fikirlerini gözden geçirdi ve yedili bir ihtiyaç seviyesi önerdi.¹⁶ Hedefler seviyesi açısından Şatıbî’nin teorisiyle Maslow’un teorisi arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Üstelik, Maslow’un teorisinin ikinci versiyonu, İslami “amaç” teorileriyle ilginç bir benzerlik yani geliştirilebilir olma özelliği taşımaktadır.

Makasid teorileri yüzyıllar içinde, özellikle 20. yüzyılda gelişim gösterdi. Çağdaş teorisyenler yukarıdaki geleneksel zaruretler sınıflamasını birkaç nedenden dolayı eleştirdiler. Bu nedenlerden bazıları şunlardır:¹⁷

- Geleneksel makasid, İslam hukukunun tamamını kapsamına almakla birlikte, kimi fıkhi konularda münferit veya grup halindeki bazı hüküm ve emirlerin belli amaçlarını kapsamaz.
- Geleneksel makasid aileler, toplumlar ve genelde insanlar ile değil, bireylerle ilgilidir.
- Geleneksel makasid sınıflaması, adalet ve özgürlük gibi temel ve evrensel değerleri içermiyordu.
- Geleneksel makasid sahih kaynak ve metinlerden ziyade, fıkhi eserlerin incelenmesinden çıkarılıyordu.

Yukarıda bahsedilen eksiklikleri gidermek amacıyla, çağdaş ilim adamları bu boyutları göz önüne alarak makasida yeni kavramlar ve sınıflamalar getirdiler. Çağdaş sınıflamalar, öncelikle hükümlerin kapsamını gözetenek makasid üç seviyede ele almıştır:¹⁸

13 Age, c. 1, s. 151.

14 Cemaleddin Atıyye, *Nahve Tef'il Makasidü's-Şeria*, s. 45.

15 A. H. Maslow, “İnsan Güdülenmesi Teorisi”, *Psychological Review*, no. 50 (1943): s. 370-396.

16 A. H. Maslow, *Motivation and Personality*; Maslow, “İnsan Güdülenmesi Teorisi”.

17 Şeyh Hasan Turabi ile yapılan bir tartışmaya göre (Şifahi Tartışma, Hartum, Sudan, Ağustos, 2006).

18 Numan Cugeym, *Turuku'l-Keşfan Makasidü's-Şari*, s. 26-35.

1. *Genel makasid*: İslam hukukunun bütün yapısında gözlemlenen bu makasid türünde, daha önce zaruretlar ve ihtiyaclar esas iken; yeni tekliflerde ise, “adalet” ve “kolaylastirma” gibi amaclar esastir.
2. *Özel makasid*: İslam hukukunun belli bir bölümünün tamamında gözlemlenir. Bu tür makasid aile hukukunda çocukların refahı, ceza hukukunda suçun ve finansal işlemler hukukunda tekelin engellenmesi gibi amacları kapsar.
3. *Kısmi makasid*: Bu tür makasid, özel metin veya hükümlerin ardındaki hedeflerdir. Belli davalarda belli sayıda şahidin aranmasıyla hakikatin bulunmasının hedeflenmesi, hasta ve oruçlu kişinin orucunu bozmasına izin verilmesinde zorluğun hafifletilmesi ve Müslümanların kurban etlerini stoklamalarının yasaklanmasında, fakirlerin bundan istifade etmesinin hedeflenmesi gibi.

Bireysellik sakıncasını gidermek amacıyla makasid kavramı, ümmeti veya genel anlamıyla tüm insanlığı kucaklayacak ölçüde genişletildi. Mesela Tahir ibn Aşur (ö. 1973), ümmet ile ilgili makasidi bireylerle ilgili makasidin önüne koydu. Reşid Rıza (ö. 1935) makasid teorisine “ıslah” ve “kadın hakları”nı eklerken, Yusuf el-Kardavi (d. 1926) ise “insan hakları ve onuru”nu dahil etti. Makasidin kapsamındaki bu genişlemeler, “hükümlerin ardındaki hikmetler”den ıslah ve yenilenme için pratik planlar oluşturulmasını, küresel konulara ve kaygılara cevap verilmesini sağlamaktadır.

Son alarak, çağdaş ilim adamları; İslam hukuk okullarının eserlerinden ziyade, doğrudan doğruya metinlerden çıkarılmış yeni bir evrensel makasidi gündeme getirdiler. Bu yaklaşım, makasidin fetvaların tarihselliğinin üstesinden gelmesini sağladı, böylece metinlerin yüksek değer ve ilkelerini temsil etti. Dolayısıyla ayrıntılı hükümler, artık bu evrensel ilkelerden çıkarılacaktı. Bu yeni evrensel makasiddan bazı örnekler:

- Reşid Rıza'nın Kur'an üzerine yaptığı çalışmalarda ulaştığı maksadlar arasında; iman esaslarının, İslam'ın saf ve fitri din olduğu bilincinin yayılması, akıl, bilgi, hikmet, delil, özgürlük, bağımsızlık ile sosyal, politik ve ekonomik yenilenme, ayrıca kadın hakları bulunuyordu.¹⁹
- Tahir ibn Aşur ise, İslam hukukunun evrensel maksadı; “nizam ve intizamı, eşitliği, özgürlüğü, kolaylastırmayı ve fitratın korunmasını sağlamaktır” der.²⁰ Ayrıca, onun ve diğer birçok çağdaş alimin önerdiği

19 Muhammed Reşid Rıza, *Vahyü'l-Muhammedi: Sübutu'n-Nübüvve bi'l-Kur'an*, s. 100.

20 İbn Aşur, *Makasidü's-Şeriatü'l-İslamiyye*, s. 183

“özgürlük” maksadının, fakihlerin bahsettiği “özgürlük”ten (*ıtk*) farklı olduğunu belirtmek gerekir.²¹ Zira *ıtk*, kölelikten özgürleştirmek anlamında kullanılmıştır, yoksa günümüzdeki özgürlük anlamında değil. İslam hukuku literatüründe, “özgürlük” son zamanlarda ifade edilmiş bir maksattır. İbn Aşur, özgürlük terimini “19. asırda Fransızca’dan Arapça’ya tercüme edilmiş Fransız devrimi literatürüne dayandırılmaktadır.”²² Ancak İbn Aşur, irade (*meşiet*) anlamında düşünce, inanç, ifade ve eylem özgürlüğüyle ilgili olarak İslami bir perspektif geliştirmiştir.²³ “İrade” ise, iyi bilinen İslami bir terimdir ve “özgürlük”, “özgür irade” gibi güncel kavramlarla benzerlikler taşır. Mesela, “inanç özgürlüğü” Kur’an’da “inanmak veya inkar etmek iradesi” olarak ifade edilir.²⁴

- Muhammed Gazali (ö. 1996), bizi “on dört asırlık İslam tarihinden ders alma”ya davet etti ve o nedenle, adalet ve özgürlüğü makasın zaruretleri seviyesine yerleştirdi.²⁵
- Yusuf el-Kardavi de, Kur’an’ı tetkik etti ve şu evrensel hedeflere ulaştı: “Hakiki imanın korunması, insan onur ve haklarının muhafazası, insanların Allah’a ibadete davet edilmesi, nefsin terbiyesi, manevi değerlerin tesisi, iyi ailelerin kurulması, kadınlara adaletle davranılması, güçlü bir İslam ümmetinin inşası ve işbirliğine dayalı bir dünya için çağrıda bulunulması.”²⁶ Ancak Kardavi, evrensel makas teorinin ayrıntılı metinler konusunda belli bir tecrübe düzeyine ulaşıldıktan sonra önerilmesi gerektiğini de ifade ediyor.²⁷
- İslam hukukunun maksadlarını bulmak amacıyla Kur’an’a yönelen Taha Cabir Alvanı (d. 1935), “Allah’ın birliği (*tevhid*), nefsin terbiyesi (*tezkiye*) ve yeryüzünde medeniyetin geliştirilmesi (*umran*)”²⁸ hedeflerine ulaştı. Bugünlerde ise bu maksadların her birini ayrı ayrı ele alıp incelediği bir çalışma içindedir.²⁹

Buradaki klasik veya çağdaş sınıflama ve yapıların mutlak olduğu iddia edilemez. Allah’ın yarattığı tabiata atıfta bulunursak, Şekil 1.2’de

21 Mesela, Kemaleddin Sivasi, *Şerhu Fethu’l-Kadir*’de (c. 5, s. 513) olduğu gibi.

22 Muhammed Tahir İbn Aşur, *Usûlü’n-Nizami’l-İctimai fi’l-İslam*, s. 256, 268.

23 Age, s. 270-281.

24 Mesela, Kehf Suresi, 18/ 29.

25 C. Atıyye, *Nahve Tef’il Makasıd’ı-Ş-Şeria*, s. 49.

26 Yusuf el-Kardavi, *Keyfe Neteâmelü mea’l-Kur’âni’l-Azîm*.

27 Tartışmalar, Londra, BK, Mart 2005 ve Saraybosna, Mayıs 2007.

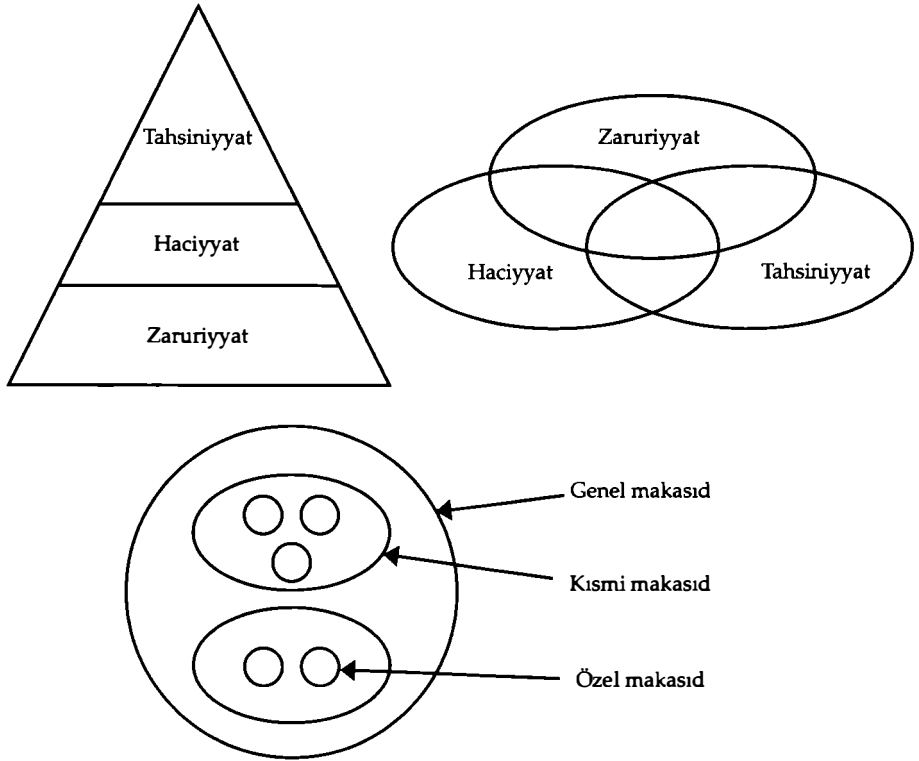
28 Taha Cabir Alvanı, *Makasıd’ı-Ş-Şeria*, 1. bs., s. 25.

29 Şifahi tartışma, Kahire, Nisan 2007.

gösterildiği gibi daire, piramit ve kutu cinsinden temsil edilebilecek doğal yapılar bulamayız. İnsanın bilimsel yaklaşımının bir gereği olarak tasarlanan bu yapılar ve içerdikleri kategoriler, sadece izah amacı taşır.

O yüzden, makasid yapısını en iyi şekilde "çok boyutlu" bir yapı ile anlatabiliriz. Bu yapıda zaruret seviyeleri, hükümlerin ve insanların kapsamı ve evrensellik dereceleri, geçerli bakış açılarını ve sınıflamaları temsil eden boyutlardır. "Çok boyutluluk" kavramı bir sonraki bölümde sistem teorisi ve felsefesi çerçevesinde daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

Konumuzla ilgili olarak bahsi geçen çağdaş görüşler, bize aynı zamanda şunu göstermektedir: Makasidü'ş-şeria yaklaşımları (metinlerden "çıkarılmış" olsa da), her alimin İslam hukukunun yenilenmesi ve gelişimiyle ilgili kendi bakış açısını temsil eder. Metinlerin ve günümüzde yenilenmeye



Şekil 1.2 İslam hukukunun "bilişsel doğası"na dayanan hukukun amaçlarıyla ilgili yukarıdaki yapıların hepsi geçerlidir.

duyulan ihtiyacın bu bileşimi, makasıda özel bir önem kazandırmaktadır. Bu yüzden makasıdı, İslami yenilenmenin günümüzdeki en önemli entelektüel araçları ve yöntemleri olarak görüyorum. Makasıd, Müslüman zihinlere ve duyarlılığa hitap eden, İslami ilimlerin "içi"nden gelen bir yöntemdir. Bu yaklaşım, İslami terminoloji ve ilimlerin "dışı"ndan gelen "reform" ve "yenilenme" projeleriyle taban tabana zıttır.

Şimdi sahabeden günümüze kadar, makasıd fikirlerinin kısa bir tarihi değerlendirmesini sunacağız.

Sahabilerin içtihadında makasıd

Kur'ani veya nebevi emirlerin altında yatan amaç, gaye ya da maksadı anlama fikrinin tarihi, çeşitli olaylarda anlatıldığı gibi sahabeye kadar uzanır. Bunun çok bilinen örneği, Hz. Peygamber'in bir grup sahabiye Beni Kurayza'ya gönderdiği³⁰ zaman, onlara ikinci namazını orada kılmalarını emrettiği,³¹ "Beni Kurayza'da ikinci namazı" başlığını taşıyan çok zincirli hadistir. Sahabiler Beni Kurayza'ya ulaştıklarında, ikinci namazını kılmak için neredeyse hiç vakit kalmayacaktı. O yüzden, bu konuda ikiye ayrıldılar. Bir kısmı, her ne olursa olsun ikinci namazının Beni Kurayza'da kılınması düşüncesindeydi. Diğer bir kısmı ise, vakti geçmeden bir an önce, yolda da olsa namazın kılınması gerektiği görüşündeydi.

İlk görüşün arkasındaki gerekçe şuydu: Peygamber'in ikinci namazının Beni Kurayza'da kılınmasıyla ilgili emri gayet açık ve net bir emirdi. İkinci görüştekilerin gerekçesi ise, Peygamber'in o emri vermesindeki maksadın, namazın vakti geçtikten sonra kılınması değil, acilen Beni Kurayza'ya gitmelerini sağlamaktı. Raviye göre, sahabiler olayı Hz. Peygamber'e anlattıklarında, o iki görüşü de onayladı.³² Fakihlerin ve imamların dediği gibi, Hz. Peygamber'in bu onayı, iki görüşün de doğru olduğu ve onlara izin verildiği anlamına geliyordu. Beni Kurayza'ya ulaşmadan ikinci namazını kılan sahabilerin görüşüne muhalif olarak bilinen tek fakih, İbn Hazm (ö. 1064) Zahiri idi. Bu fakih, namazın Peygamber'in emrettiği gibi gece yarısından sonra bile olsa, Beni Kurayza'ya ulaştıktan sonra kılınması gerektiğini yazdı.³³

30 Yaklaşık H 7. asır. Yer Medine'nin bir kaç kilometre uzağı.

31 Muhammed Buhari, *Sahih*, 3. bs., c. 1, s. 321, Ebu Hüseyin Müslim, *Sahih-i Müslim*, ed. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut, Daru'l-İhyau't-Turasi'l Arabi, tarihsiz) c. 3, s. 1391.

32 Naklen Abdullah ibn Ömer, *Buhari*, c. 1, s. 321 ve *Müslim*, c. 3, s. 1391.

33 Ali ibn Hazm, *Muhalla*, ed. Lecna, İhyau't-Turasi'l Arabi, 1. bs., c. 3, s. 291.

Nebevi emirlere “maksad açısından” yaklaşmanın önemli sonuçlarını gösteren bir diğer olay, Hz. Ömer’in halifeliliği döneminde meydana geldi. Ömer’in İslam toplumundaki yeri ve hemen her konuda birçok sahabi ile sürekli istişare içinde olması, onun görüşlerine daha bir önem kazandırmaktadır. Sahabiler, Hz. Ömer’e yeni “fethedilmiş” Mısır ve Irak topraklarının “savaş ganimeti” olarak aralarında dağıtılmasını teklif ettiler.³⁴ Onların bu önerileri, “savaş ganimetleri”nin savaşçıların arasında dağıtılmasına izin veren Kur’an ayetlerine dayanıyordu. Hz. Ömer onların bu tekliflerinin, Allah’ın “servetin hakimiyetinin zenginlerin tekeline bırakılmaması”³⁵ maksadına aykırı olduğunu beyan ederek reddetti. Ayrıca daha genel ifadeler içeren başka ayetlere de atıfta bulundu. Dolayısıyla, Hz. Ömer ve onun görüşünü destekleyen sahabiler, savaş ganimetleri ile ilgili ayetlerin anlamını hukukun belli bir amacı (maksad) dahilinde anladılar. Bu maksad, Müslümanlar arasında ekonomik uçurumlar oluşması veya oluşturulmasını engellemekti. Hz. Ömer’in içtihadının anlam ve önemi, geleneksel olarak çok sayıda sahabi tarafından ortaya konulmuş bir tür “kolektif içtihat” olarak da görülebilmesinden kaynaklanır. Hz. Ömer’in içtihadının, onun bir “otorite” olmasının ötesinde, ayrıca fıkhi bir önemi vardır. Daha sonra da açıklanacağı gibi bu önem, geleneksel fıkhi mezhepler (hukuk okulları) arasında görüş farklılığının konusu olmuştur.

Bir başka önemli örnek ise, Medine’de yaşanan kıtlık sırasında Hz. Ömer’in cezaları askıya alma uygulamasıdır.³⁶ Zira Hz. Ömer, insanların varlıklarını devam ettirebilmeleri için gereken zorunlu ihtiyaçların bile temin edilemediği bir dönemde, metinlerde öngörülen cezaların uygulanmasının, daha temel kabul ettiği genel adalet ilkesiyle uyuşmayacağı düşüncesindeydi.

Hz. Ömer’in uygulamalarıyla ilgili üçüncü örnek, düşmanlardan alınan savaş ganimetlerinden askerlere açıkça hak veren hadisin “zahiri anlam”ını uygulamamasıdır.³⁷ O, eğer ganimetler çok değerliyse askerlere sadece beşte birini dağıtmaya karar verdi ve askerler ile beytü’l-mal arasında hakkaniyet kurmayı amaçladı.

34 Yakub Ebu Yusuf, *Harac*, s. 14, 81; Yahya ibn Adem, *Harac* s. 110.

35 Haşr sûresi, 7. ayetindeki “*düleyen beyne-l-ağniyâ-i minkum*” ifadesini (Yusuf Ali mealindeki gibi) “Zenginler arasında dolaşan varlık” veya (Picktall mealindeki gibi) “zenginler arasındaki mal ve servet” olarak değil, “Servetin hakimiyeti” şeklinde çevirmeyi tercih ettim.

36 Muhammed Baltacı, *Menhecu Umer’i-bni’l-Hattab*, s. 190.

37 Velid ibn Rüşd, *Bidayetü’l-Müctehid ve Nihayetü’l-Muktesid*, c. 1, s. 291.

Dördüncü örnek ise, Hz. Peygamber'in atları zekata dahil etmemeye yönelik açık emrine rağmen, Hz. Ömer'in bunu dahil etmesidir. Onun bunu yapmaktaki gerekçesi, Peygamber döneminde zekata dahil edilen develere göre, kendi döneminde atların daha değerli hale gelmiş olmasıydı.³⁸ Diğer bir ifadeyle, Hz. Ömer zekatın maksadını, hadiste zikredilen ve lafzından anlaşılan servet türlerine bakmaksızın, bunun zenginlerin fakirlere yaptığı bir çeşit sosyal yardımlaşma olarak anladı.³⁹

Hanefiler hariç, bilinen tüm fıkhi mezhepler; "zekat havuzu"nın bu şekilde genişletilmesine karşıdır ve bu da lafızcılık ya da zahiriliğin geleneksel fıkıh yöntemleri üzerindeki güçlü etkisini gösterir. Konuyla ilgili olarak İbn Hazm şöyle demiştir: "Hadiste bahsi geçen türler dışındaki şeylere zekat yoktur, bunlar da altın, gümüş, buğday, arpa, hurma, deve, inek, koyun ve keçidir. Ata, ticari mallara veya diğer başka servet türlerine zekat düşmez."⁴⁰ Bu görüş, zekat kurumunun anlamlı bir sosyal refah ortamı oluşturmamasının ya da adalet duygusunu gerçekleştirmesinin önünde engeldir.

"Hükümlerin ardındaki hikmeti göz önüne alan bir yöntem"e dayanan Kardavi, zekatla ilgili ayrıntılı çalışmasında yukarıdaki konuda ileri sürülen klasik görüşleri reddetmiştir. Kardavi şöyle yazmıştır:

Artan her servete zekat düşer... Zekatın maksadı fakire yardım ve kamu yararına hizmettir. Şarinin (kanun koyucunun), bu yükü (İbn Hazm'ın söylediği gibi) sadece beş veya daha fazla deveye sahip olanların omuzuna yüklemeyi ve bir çobanın yıllar boyunca kazanabileceğini bir günde kazanan iş adamlarını bunun dışında tutmayı amaçladığı düşünülemez...⁴¹

Ancak Hz. Ömer, bu maksad esaslı yaklaşımı, İslam hukukunun bütün hükümlerine uygulamadı. *Buhari*'de geçen bir rivayete göre, Hz. Ömer'e soruldu: "İslam Mekke'de hakim olduktan sonra bile, hâlâ neden Kabe'nin etrafında çıplak omuzla koşar adımlarla yürüyoruz?" Bu sorunun gerisinde, Mekke'nin fethinden sonra Hz. Peygamber ve sahabilerinin uzun süre Medine'de kaldıkları için sağlıklarını kaybettiği yönündeki Mekkelilerin

38 Sivasi, *Şerhu Fethu'l-Kadir*, c. 2, s. 192, Ebu Ömer ibn Abdilberr, *Temhid*, c. 4, s. 216.

39 Yusuf el-Kardavi, "Fıkhu'z-Zekat" (Doktora tezi, Ezher Üniversitesi, Mısır, Müessesetü'r-Risale, 15. baskı, 1985), c. 1, s. 229.

40 Ali ibn Hazm'ın *Muhalla* isimli eserinde, bu görüş güçlü bir şekilde ifade edilmektedir (*Muhalla*, s. 20).

41 Kardavi, "Fıkhu'z-Zekat", c. 1, s. 146-148.

iddiaları yatmaktaydı. Bundan dolayı Hz. Peygamber sahabilerine, bir güç gösterisi olarak omuzları açık bir şekilde Kabe'yi koşar adımlarla tavaf etmelerini emretmişti. Fakat Hz. Ömer, bu soruya maksad esaslı bir yaklaşım sergilemedi. Cevabı şöyle oldu: "Hz. Peygamber'in zamanında yaptığımız şeyleri yapmayı bırakmayız."⁴² Böylece Hz. Ömer, ibadetler ile dünyevi işler (*muamelat*) arasında ayırım yaptı, bu ayırım daha sonraları bütün fıkıh usûlü okulları tarafından desteklendi. Mesela, Şatıbi bu ayırımla ilgili olarak şöyle yazdı: "İbadet alanındaki geçerli yöntem lafzi itaattir, dünyevi işler alanındaki geçerli yöntem ise maksadların dikkate alınmasıdır."⁴³

Sahabe içtihatlarında dikkat çeken husus, çok daha sonraları usûlcülerin delalet-i lafzi dedikleri yani lafzın delalet ettiği şeyi, sahabilerin her zaman için uygulamamış olmasıdır. Pratik delaletler, maksada dayalıydı. Bu delalet, lafızları anlamada daha fazla esneklik sağlıyor ve yukarıdaki örneklerin gösterdiği gibi, onları şartların getirdiği yeni durumlara uygulamayı mümkün kılıyordu.

Gelgelelim İslam hukukunun (yeni) gelenekçi okulu,⁴⁴yukarıdaki maksadlara göre uygulanan değişimleri, metinlerin lafızlarının doğrudan delaletine aykırı görmemektedir. Tipik bir yaklaşımla, bu hükümlerin ardında belli "nedenler" (*illetler*) vardı ve bu nedenler artık var olmadığına veya diğer metinlerce "açıklayıcı notlarla (*muhaşşeşe*) belirttikleri"nde hükümlerin de artık uygulanmadığını iddia etmektedir.⁴⁵ Mesela, hırsızlığın cezasının uygulanmasının illeti, "hırsızlığın fakir olmayan bir kişi tarafından icra edilmesi"dir. O yüzden, Hz. Ömer'in affettikleri için hırsızlık cezası geçerli değildir. Hz. Ömer'in içtihatlarından bazılarının bu şekilde yorumlanması mümkün olmadığı takdirde, günümüzdeki gelenekçiler Hz. Ömer'in içtihatlarını "metinlere muhalif" olarak görecektir.⁴⁶ Oysa "fakirlik" gibi, illetlerin "tutarlı" olmadığını, "şartların değişmesiyle" bunların da değişebileceğini ifade etmek isterim. O yüzden, terimin teknik anlamıyla kıstaslar; illet değil, maksaddır. Dolayısıyla, teknik açıdan Hz. Ömer'in uyguladığı değişimi, yukarıda iddia edilen "illet"e değil, sosyal yardımlaşma maksadına atfetmek daha uygundur. Benzer şekilde,

42 Buhari, *Sahih*, Kitabu'l-Harac, Babu'r-Reml.

43 Şatıbi, *el-Muvafakat*, c. 2, s. 6.

44 Çağdaş İslam hukuk okullarına dair bir sınıflama önerisi 5. bölümde yer almaktadır.

45 M. Said Ramazan Buti, *Davabitul-Maslaha fi's-Sheriatil-İslamiyye*, s. 129-43.

46 Age, s. 143.

“savaş ganimetlerinin paylaştırılması uygulamasının illetinin, “imamın kamu yararına uygun rızası” olduğu iddia edilmektedir.⁴⁷ Halbuki, tekrar etmek gerekirse; iddia edilen bu illet, “tutarlı” değildir, zira şartların değişmesiyle değişmektedir. O nedenle, Hz. Ömer’in yaptığı değişikliği, askerler arasında hakkaniyeti sağlama ve kamu yararını gerçekleştirme maksadlarına atfetmek daha uygundur.

Yukarıdaki örneklerle, İslam hukukunun uygulanmasında ilk dönem makasid anlayışı ve onlara asli önem vermenin işaret ettiği anlamlar dile getirilmiştir. Makasidin çeşitli içtihat tekniklerinde ve illet ile maksad arasındaki ilişkide oynayabileceği rol, altıncı bölümde ayrıntılı biçimde tartışılmaktadır.

İlk dönem makasid teorileri

Sahabiler döneminden sonra, makasid teorisi ve sınıflamaları tekamül etmeye başladı. Ancak bugün bildiğimiz şekliyle makasid, H 5. ve 8. asırlar arasındaki usûlcülerin zamanına kadar açık biçimde gelişmedi. İlk üç asırda maksadlar/nedenler (hikmetler, illetler, münasebetler veya matalar) fikri, klasik mezheplerin imamlarının kullandığı *kıyas* (mukayese yoluyla akıl yürütme), *istihsan* (fıkhi tercih) ve *maslahat* (yarar) gibi bazı muhakeme yöntemlerinde kendisini gösterdi. Ancak H 3. asrın sonuna kadar makasid üzerine odaklanılmadı ve makasid, yazılan eserlerin asıl konusunu oluşturmadı. İmam Cüveyni’nin “zaruret seviyeleri” teorisinin gelişimi H 5. asrın sonlarında gerçekleşti. Aşağıda, H 3. ve 5. asırlar arasındaki makasid anlayışlarının izi sürülmeye çalışılmaktadır:

1. *Tirmizi* (ö. 908): Makasid konusunda bilinen ilk eserini, *es-Salah ve Makasiduha* (Namaz ve Maksadları) başlığıyla kaleme aldı.⁴⁸ Kitap, namazdaki her rüknün ardındaki hikmetleri ve manevi “sırlar”ı belirgin bir sufi eğilimle izah ediyordu. Namaz sırasındaki her harekette tek bir getirmenin maksadı “tevazuyu teyit”, Allah’ı hamd etmenin ardındaki maksad “şuura ulaşmak”, Kabe’ye yönelmenin ardındaki maksad ise “ibadete yoğunlaşmak” olarak belirtiliyordu. Tirmizi Hakim, ayrıca hac konusunda da *el-Hacc ve Esraruha* isimli benzer bir eser yazdı.⁴⁹

47 Bu, İmam Malik’in görüşüdür ama diğer tüm mezhepler bu konuda Hz. Ömer’le ihtilaf içindedir. Bkz. İbn Rüşd, *Bidayetü’l-Müctehid*, s. 290-91.

48 Ahmed Raysuni’ye göre, *Nazariyyetü’l-Makasid inde’l-İmam Şatibi*.

49 Yarı sıra, Ahmed Raysuni’ye göre Muhammed Selim Eva, *el-Makasidü’ş-Şeriatü’l-İslamiyye: Dirase fi Kadayati’l-Minhac ve Kadayati’t-Tatbik* içinde, s. 181.

2. *Ebu Zeyd Belhi* (ö. 933): Muameleatin makasıdı üzerine yazılmış ilk kitap Ebu Zeyd Belhi'nin *el-İbane an Usûli'd-Diyane* (Dini Amellerdeki Maksadların İzahı) isimli eseridir. Belhi bu kitapta, fıkıh hükümlerinin ardındaki maksadları incelemektedir. Ayrıca, *Mesalihu'l-Ebdan ve'l-Enfus* (Bedenler ve Nefisler için Faydalar) başlıklı kitabında, İslami uygulamalar ve hükümlerin fiziksel ve zihinsel sağlığa nasıl katkıda bulunduğunu açıkladı.⁵⁰
3. *el-Kaffal el-Kebir* (ö. 975): Mısır Darü'l-Kütüb'ünde bulduğum makasıdı üzerine yazılmış, Kaffal'ın *Mehasinu's-Şeria* (Yasaların Güzellikleri) isimli kitabı, en eski elyazmasıdır.⁵¹ Kaffal yirmi sayfalık bir girişten sonra, kitabını geleneksel fıkıh kitaplarındaki bilinen bölümlere ayırır. (Yani nefsin tezkiyesi, abdest, namaz vs.) Her hükmü kısaca anlatır ve bu hükümlerin ardındaki hikmetleri ve maksadları izah eder. Elyazması oldukça anlaşılır olup, yaklaşık 400 sayfadır. Son sayfada, kitabın tamamlandığı 11 Rebi 358 (7 Şubat 969) tarihi yer alır. Kitapta fıkhi hükümler oldukça geniş biçimde, ancak tekil olarak ele alınırlar. Kitap, genel bir maksadlar teorisi getirmese de, makasıdı teorisinin gelişiminde önemli bir adımdır. Aşağıda kitabın girişinden bir pasajın çevirisi bulunmaktadır:

...Bu kitabı şeriatın güzelliklerinin, letafetinin ve manevi muhtevasının, aklı-selimle uyumunu göstermek için yazmaya karar verdim. Kitabı, şeriatın hükümlerinin ardındaki nedenleri ve hikmetleri, çeşitli sorulara cevapları da dahil edeceğim. Bu soruları farklı anlayışlara sahip iki kişi sorabilir. Birinci kişi, âlemi Allah'ın yarattığına ve nübüvvetin hak olduğuna inanır; zira şeriatın hükümlerinin gerisindeki hikmet, kullarına en hayırlıyı takdir eden Hakim-i Zülcelal'dendir.... İkinci kişi ise, nübüvvet ve âlemin yaratılışı inancına karşı çıkmaya çalışır ya da nübüvveti reddeder ama dünyanın yaratıldığını kabul eder. Bu kişinin mantığı, şeriatın geçersizliğini şari (yasa koyucu) kavramının geçersizliğinin delili olarak kullanmak yönünde çalışmaktadır.

4. *İbn Babaveyh Kummi* (ö. 991): Bazı araştırmacılar, *makasıdü's-şeria* ile ilgili araştırmaların, 20. yüzyıla kadar sünni mezhepleriyle sınırlı olduğunu

50 Muhammed Kemal İmam, *Delilü'l-İrşadi ila Makasıdü's-Şeriatü'l-İslamiyye*, Giriş, s. 3.

51 (Kitabı Cidde'deki İslam Konferansı Örgütü, Fıkıh Heyeti'nden Prof. Ahmed Raysuni'den öğrendim, 2006). Elyazmasının mikrofilmlerini, onları Furkan İslam Miras Vakfı, Londra, Birleşik Krallık (BK) için edite eden Prof. Eymen Fuad'ın yardımıyla edindim. (Kahire, Temmuz 2006). Kaffal Şaşi, "Mehasinu's-Şeria", Şafii Fıkıhı bölümünde, Elyazması no. 263 (Kahire, Darü'l-Kütüb: H. 358/M.969).

iddia etmektedir.⁵² Ancak, sadece makasid üzerine yazıldığı bilinen ilk eser, H 4. asrın önde gelen şii fakihlerinden biri olan İbn Babaveyh Sadık Kummi tarafından yazılmıştır. Kummi'nin kitabı 335 bölümden oluşuyordu.⁵³ *İlelü's-Şerai* (Şeri Hükümlerin İletleri) başlığını taşıyan kitap Allah'a, peygamberlere, semavata inanmanın makul olduğunu göstermektedir. Ayrıca namaz, oruç, hac, zekat, ana-babaya hürmet ve diğer görevler için ahlaki gerekçeler sunmaktadır.⁵⁴

5. *Ebu'l-Hasan el-Amiri el-Feylesuf* (ö. 992): Maksadların bilinen en erken teorik sınıflamasını, *İ'lam bi Menakibi'l-İslam* (İslam'ın Vasıflarının Bilinmesi) isimli eserinde Amiri yaptı.⁵⁵ Ne var ki, Amiri'nin sınıflaması sadece had'lere yani İslam hukukundaki cezalara dayanıyordu.

H 5. asra kadar, "zaruret seviyeleri"ne göre makasid sınıflamaları yapılmadı. H 8. asırda, makasid teorisi en olgun haline ulaştı.

1.2 Gelişmiş Bir Teori Olarak Makasid (5. Asırdan 8. Asra Kadar)

İslam hukuk felsefesinin ortaya çıkışı

Hicri 5. asır, Abdullah b. Beyye'nin "İslam hukuk felsefesi" dediği şeyin doğumuna şahitlik etti.⁵⁶ H 5. asra kadar geliştirilen lafzi ve itibari yöntemlerin, gelişen medeniyetin karmaşık yönlerine yetmediği ortaya çıktı. Bu yüzden "metinlerde bahsedilmeyen" şeyleri kapsayan ve böylece kıyasın sınırlamalarını telafi eden bir yöntem olarak *mesalih-i mürsele* geliştirildi. Bununla birlikte, "uygunluk" (*münasebet*) düşüncesiyle geliştirilmesi için gösterilen usûlcü çabalara rağmen, kıyasın bütün "yeni durumlar"la başa çıkamayacağını, çünkü tamlık/tutarlılık şartıyla sınırlandığını iddia etmiştim.⁵⁷ Mesalih-i mürsele, bu boşluğu doldurmaya yardım etti

52 Hasan Cabir, "Makasid fî'l-Medreseti's-Şiiyye"; Eva, Muhammed Selim, ed. *Makasidü's-Şerai'ti'l-İslamiyye: Dirase fî Kadayati'l-Minhac ve Kadayati'l-Tatbik* içinde (İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları: Teori ve Uygulamalar), 1. bs. s. 325. Ayrıca; "İskenderiye'deki Mısır", konuyla ilgili Şifahi Tartışma, 2006.

53 İskenderiye Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden Prof. Muhammed Kemal İmama göre (Sözlü Tartışma, Kahire, Mısır, Ağustos, 2006).

54 İbn Babaveyh Sadık Kummi, *İlelü's-Şerai*.

55 Prof. Ahmed Raysuni'ye göre, Şifahi Tartışma (Cidde, Kasım 2006). Benden bakmasını istediği kaynak: Ebül-Hasan Feylesuf Amiri, *İ'lam bi Menakibi'l-İslam*.

56 Şeyh Abdullah bin Beyye ile Mekke'de şifahi tartışma, Nisan 2006.

57 Casir Avde, "Deveranu'l-Ahkâmi's-Şer'iyye Ma'a Makasidihâ Vucudan ve Ademen: Dirasetu'l-Usûliyye Nakde Tatbikiyye (Maksadlarına göre Hükümlerin Değişimi: Usûli, Eleştirel ve Uygulamalı bir Araştırma)" (Hukuk Yüksek Lisans Tezi, İslam Amerikan Üniversitesi, 2004).

ve İslam hukukunda makasid teorisinin ortaya çıkmasını sağladı. H 5. ve 8. yüzyıllar arasında, bazı fakihler makasid teorisine büyük katkılarda bulundular. Bu fakihler Ebu Meali Cüveyni, Ebu Hamid Gazali, İzz b. Abdüsselam, Şehabeddin Karafi, Şemseddin ibn Kayyim ve en önemlisi Ebu İshak Şatibi idi.

Ebu Meali Cüveyni (ö. 1085)

Cüveyni'nin *Burhan fi Usûli'l-Fıkh* (Hukuk Usûlünde Delil) isimli kitabı, günümüzdeki haline benzer şekilde, "zaruret dereceleri" teorisini sunan usûlle ilgili ilk eserdir. Cüveyni zaruret dereceleri olarak şu önerileri getirdi: Kamu ihtiyaçları (*hâcâtü'l-amme*), ahlaki davranış (*mekrume*), tavsiyeler (*mendubat*) ve "özel bir nedene bağlanamayanlar".⁵⁸ Cüveyni, İslam hukukunun amacının, insanların "iman, ruh, akıl, servet ve mahrem uzuvları"nın korunması olduğunu ileri sürdü.⁵⁹

Onun *Gıyasü'l-Ümem* (Milletlerin Kurtuluşu) isimli eseri, temelde siyasi konuları ele almasına rağmen, makasid teorisine bir diğer önemli katkıyı oluştuyordu. Cüveyni *Gıyası*'de, fakihlerin ve hukuk okullarının yüzünden silindiği varsayımında bulunur ve bu durumdan kurtuluşun, "bütün hukuk hükümlerinin üzerine bina edildiği ve ona doğru yaklaşıldığı usûl prensiplerini" kullanarak İslam hukukunu baştan aşağıya "yeniden inşa etmek"le gerçekleşeceğini söyler.⁶⁰ Makasid dediği bu hukuk usûllerinin, "muhalif eğilimlere ve yorumlar üzerinde görüş farklılığına tabi olmadığını" belirtir.⁶¹

Cüveyni'nin İslam hukukunu "yeniden inşa"ya temel aldığı bu makasid örnekleri; arınma hükümlerinde "kolaylaştırma", zekat hükümlerinde fakirin yükünün "kaldırılması", ticaret hükümlerinde de "karşılıklı rıza"dır.⁶² Cüveyni'nin *Gıyasü'l-Ümem*'ini, makasida dayanarak İslam hukukunu "yeniden inşa" projesi olarak görüyorum. Üstelik Cüveyni bunu akademik ve siyasi baskıya fırsat vermeyecek bir şekilde ifade etmek zorunda kalmıştı.⁶³ Muhakkak ki, bu görüş daha fazla araştırmayı ve metnin daha geniş şekilde tahlilini gerektirmektedir.

58 Cüveyni, *Burhan*, 4. bs., c. 2, s. 621, 22/747.

59 Age.

60 Cüveyni, *Gıyası*, s. 434.

61 Age, s. 490

62 Age, s. 446, 73, 94.

63 Bkz. Abdülazim Dib'in *Gıyasü'l-Ümem*'e yazdığı girişi. Burada kitabın tarihi ve siyasi konusu özetlenmektedir.

Ebu Hamid Gazali (ö. 1111)

Cüveynî'nin talebesi Ebu Hamid Gazali, hocasının teorisini *Mustasfa* (Arınmış Kaynak) isimli eserinde daha da geliştirdi. Cüveynî'nin önerdiği zaruretleri; *iman, nefis, akıl, nesil ve servet*⁶⁴ şeklinde sıraladı. Ayrıca Gazali, bu zaruretlerin "korunması" (*hıfz*) terimini kullanan ilk alimdir.

Önerdiği ayrıntılı tahlile rağmen, Gazali mensup olduğu (geçerli tek içtihat yöntemi olarak kıyas'ı kabul eden) Şafii mezhebinin etkisiyle ileri sürdüğü *makasid* ya da *mesalihten* herhangi birine bağımsız bir meşruiyet tanımayı reddetti ve hatta onlara "vehmi yararlar" (*mesalihu'l-mevhume*) dedi.⁶⁵ Gazali, Şafii'nin "kesin olmayan" (*gayri munzabıt*) bir şey olduğu için eleştirmesine rağmen, makasıdı illet olarak kullandığı ilginç bazı kıyaslar sundu. Mesela, "şarap insanların akıllarının korunması amacıyla yasaklandığı için şaraba kıyasla "ister sıvı ister katı bütün sarhoşluk verici maddelerin haram" olduğunu söyledi.⁶⁶

Gazali, ayrıca önerdiği zaruret derecelerine dayanarak, önemli bir kural önerdi. Buna göre, uygulamada birbirine zıt sonuçlar doğuruyorsa yüksek dereceli zarurete, düşük dereceli zaruret karşısında öncelik tanınması gerektiğini söyledi.⁶⁷ Dolayısıyla onun içtihadı, mukayeseli akıl yürütme sürecinde biçimselliğe katı şekilde uyan Şafii'den mantıksal açıdan ayrılır. Gazali *Mustasfa*'da ve hukuk teorisi hakkındaki diğer eserlerinde bu görüşünü desteklemiştir.

İzz b. Abdüsselam (ö. 1262)

İzz, makasıd üzerine; "hükümlerin ardındaki hikmetler"i izah amacıyla iki küçük kitap yazdı. *Makasıdu's-Salah* (Namazın Maksadları) ve *Makasıdu's-Savm* (Orucun Maksadları).⁶⁸ Ancak, makasıd teorisinin gelişimine asıl önemli katkısı, mesalih üzerine yazdığı kitabıydı. İzz, bu kitabına *Kavaidü'l-Ahkâm fi Mesalihil-Enam* (İnsanların Faydalarıyla ilgili Temel Kurallar) başlığını koydu. Fayda ve zarar kavramlarını geniş biçimde araştırmasının yanı sıra, İzz hükümlerin geçerliliğini onların maksadlarına bağladı:

64 Gazali, *Mustasfa*, s. 258.

65 Age, s. 172.

66 Age, s. 174.

67 Age, s. 265.

68 İzz b. Abdüsselam, *Makasıdu's-Savm*, ed. İyaz Tebba, 2. bs.

Maksadını bulamayan her eylem geçersizdir.⁶⁹

Hukukun maksadlarının nasıl hayrı getirip şerri engellediğini incelediğinizde; nass, icma veya kıyastan hiçbir deliliniz olmasa bile, umumi bir hayrı görmezden gelmenin veya zararlı bir eylemi desteklemenin şeriat dışı olduğunu farkedersiniz.⁷⁰

Kutbeddin Kastalani (ö. 1287)

İzz örneğini izleyerek, namaz ve orucun maksadları konusunda iki kitap yazdı. Bu kitapların her ikisi de, “hükümlerin ardındaki hükmetler” yaklaşımıyla yazıldı.⁷¹

Şehabeddin Karafi (ö. 1285)

Karafi, Hz. Peygamber’in çeşitli uygulamalarını amaçlarına dayanarak birbirinden ayırmak suretiyle makasid teorisine katkıda bulundu. *Furuk* (Farklar) isimli eserinde Karafi şöyle yazar:

Hz. Peygamber’in uygulamaları arasında, ilahi mesajın tebliğ edilmesi ile hakim ve lider olma açısından *fark* vardır... Bunun, hukuk açısından sonucu şudur: Tebliğci olarak söylediği veya yaptığı şeyler, genel ve kalıcı hükümlerdir... Ancak askerlik, maliye.. hakim ve valilerin atanması, savaş ganimetlerinin dağıtılması ve antlaşmaların imzalanmasıyla ilgili kararları liderliğe özgüdür.⁷²

Karafi, Hz. Peygamber’in uygulamalarında bizzat onun maksadlarını gözeterek, makasida yeni bir anlam getirmiş oldu. Daha sonraları İbn Aşur Karafi’nin yukarıda bahsi geçen “fark”ını geliştirdi ve kendi makasid tarımına dahil etti.⁷³ Karafi, ayrıca makasid teorisinin diğer önemli bir açılımı olan “araçların hayırlı amaçlara ulaştırması” konusunda; meşru amaçlara götüren araçların önünün açılması, buna karşılık harama götüren araçların engellenmesi gerektiğini savundu.⁷⁴ Böylece, kendisini araçların engellenmesiyle ilgili olarak tek bir yönle sınırlandırmamış oldu. Altıncı bölüm bu konuyla ilgilidir.

69 İzz b. Abdüsselam, *Kavaidü’l-Ahkâm fî Mesalihî’l-En’am*, c. 2, s. 221.

70 Age, c. 2, s. 160.

71 İmam, *Delilü’l-İrşadi*, s. 54-60.

72 Şihabeddin Karafi, *Furuk*, c. 1, s. 357.

73 İbn Aşur, *Makasidü’ş-Şeriatî’l-İslamiyye*, s. 100.

74 Karafi, *Zahire*, cs. 1, s. 153. Karafi, *Furuk*, c. 2, s. 60.

Şemseddin ibn Kayyim (ö. 1347)

İbn Kayyim'in makasid teorisine katkısı, maksadlarla çelişmeleri nedeniyle, fıkhi hileler (الحيل الفقهية) dediği şeyin çok ayrıntılı eleştirisiyle gerçekleşti. İbn Kayyim şöyle yazdı:

Fıkhi hileler, yasaklanmış zararlı fiillerdir. Çünkü, öncelikle hukuki hükümlerin hikmetine ters düşerler ve ikinci olarak da yasaklanmış maksadları vardır. Niyeti faiz yemek olan bir kişi, yaptığı işlem zahiren şer'i gibi görünse bile, aslında hile yaptığı için günah işliyordur. O kişi samimiyetle helal yoldan kazanmayı değil, haramı ve harama götüren yolları tercih etmektedir. Sahte bir satışla mirasçılarının hisselerini değiştirmeyi amaçlayan kişi de aynı derecede günahkardır. Şeriatın hükümleri, zahiri isimleri ve görüntüleriyle değil, hakikatleriyle bizim hastalıklarımızın şifasıdır.

İbn Kayyim, "hikmet ve insanların saadeti"ni esas alan fıkhi yöntemini şöyle özetliyor:

Şeriat hikmete, hem bu dünyada hem de ahirette insanların saadeti temine dayanır. Şeriat tamamen adalet, merhamet, hikmet ve hayır demektir. O yüzden adaletin yerine zulmü, merhametin yerine acımasızlığı, hayrın yerine şerri veya hikmetin yerine cehaleti koyan her türlü hüküm, bazı yorumlarda öyle olduğu iddia edilse bile, şeriata ait değildir.⁷⁵

Ebu İshak Şatıbi (ö. 1388)

Şatıbi, Cüveyni ve Gazali'nin geliştirdiği terminolojiyi, neredeyse aynen kullandı. Ancak iddiamız, *el-Muvafakat fi Usûli's-Şeria* (Şeriatın Esaslarında Uygunluklar) kitabında Şatıbi, şu üç esasa dayalı olarak makasid teorisini geliştirdiği yönündedir:

1. *Mesalih-i mürseleden hukukun esaslarına*. Şatıbi'nin *Muvafakat*'ından önce, makasid *mesalih-i mürsele*ye dahil edilmişti ve asla kendi başına asıl olarak görülüyordu. Şatıbi, *el-Muvafakat*'ta makasid ile ilgili bölüme Kur'an'dan ayetlerle başlayarak Allah'ın yaratışında, elçilerini gönderişinde ve hükümler koyuşunda maksadları olduğunu ispatlamak istedi.⁷⁶ O nedenle, makasidi dinin esasları, hukukun temel kuralları ve inancın evrensel ilkeleri (*usûlü'd-din ve kavaidü's-şeria ve külliyyetü'l-mil-le*) şeklinde açıkladı.⁷⁷

75 Şemseddin ibn Kayyim, *İ'lâm ü'l-Muvakkîn*, cs. 1, s. 333.

76 Şatıbi, *el-Muvafakat*, c. 2, s. 6.

77 Age, c. 2, s. 25.

2. *Hükümün ardındaki hikmetlerden hükümün temellerine.* Makasid'in asıllığı ve evrenselliğine dayanan Şatibi, şu hükme vardı: "Zaruretlerin, ihtiyaçların ve tahsiniyyatın genelliği (*külliye*), kısmi hükümlerle (*cüziye*) geçersiz kılınamaz."⁷⁸ Bu durum, Şatibi'nin "özel" kısmi delillere, "genel" veya evrensel deliller karşısında öncelik tanıyan Maliki mezhebinden ve geleneksel usûlden ayrılışını gösteren önemli bir noktadır.⁷⁹ Şatibi ayrıca, "makasid bilgisi"ni; bütün düzeylerde fıkhi akıl yürütmenin (içtihat) doğruluğu için zorunluluk olarak görmüştür.⁸⁰
3. *Belirsizlikten kesinliğe.* Şatibi, makasidın esaslar arasındaki konumunu ortaya koymak için kullandığı tümevarımcı süreçte, işe *kesinliği* (*kat'iy-ye*) savunarak başladı.⁸¹ Onun bu yaklaşımı, tümevarımcı yöntemlerin geçerliliğine ve kesinliğine karşı, "Yunan felsefesine dayanan" popüler argümanlardan da bir ayrılıştır.

Şatibi'nin kitabı 20. yüzyıla kadar İslami ilimlerde *makasidü's-şeria* konusunda standart kitap haline geldi, ama onun makasid "şeriatın usûlü" olarak sunması geniş kabul görmedi.

1.3 Çağdaş Makasid Kavramları

"Koruma" ve "muhafaza"dan "gelişme" ve "haklar"a

Geleneksel Makasid terminolojisinin "çağdaşlaştırılması"nı bazıları reddetseler de günümüz fakihlerinden bir kısmı, bu terminolojiyi⁸² günümüzün diline uygun olarak geliştirdiler. Aşağıda zaruretlar alanından alınan bazı örnekler bulunmaktadır. Geleneksel olarak, "neslin muhafazası" İslam hukukunun amaçladığı zaruretlardan birisidir. Amiri, zaruri maksadlar teorisinin ana hatlarını ortaya koyarken, bunu; "ahlaksızlığın cezalandırılması" açısından ifade etmişti.⁸³ Cüveyni, Amiri'nin; "cezalar teorisi"ni "korunma teorisi" şeklinde geliştirdi ve buna "edep yerlerinin korunması" adını verdi.⁸⁴ "Neslin muhafazası"nı İslam hukukunun zaruret derecesinde bir maksadı olarak ilk kez kullanan, Ebu Hamid

78 Age, c. 2, s. 61.

79 Raysuni, *Nazariyetü'l-Makasid*, s. 169.

80 Şatibi, *el-Muvafakat*, c. 4, s. 229.

81 Age, c. 2, s. 6.

82 Mesela, Şeyh Ali Cuma, Mısır Müftüsü (Şifahi Tartışma, Kahire, Aralık 2005).

83 Amiri, *İ'lem*, s. 125.

84 Cüveyni, *Burhan*, c. 2, s. 747.

Gazali oldu.⁸⁵ Şatıbi, yukarıda izah edildiği gibi, Gazali'nin terminolojisini izledi.

20. yüzyılda makasid üzerine çalışan ilim adamları; neslin muhafazasını aile eksenli bir teori haline getirdiler. Mesela, İbn Aşur "aileye özen gösterilmesi"ni, kendi başına İslam hukukunun bir maksadı olarak gördü. "İslam'da Sosyal Sistem" başlıklı çalışmasında, İslam hukukundaki aileyle ilgili maksadları ve ahlaki değerleri ele aldı.⁸⁶ İbn Aşur'un katkısını, ister "neslin muhafazası" teorisinin yeniden yorumlanması olarak ister onun yerine yeni bir teori olarak görelim, açıktır ki, İbn Aşur'un katkısı ve çağdaş ilim adamlarının yeni tarzları, makasid teorisinin geliştirilmesinin yolunu açmıştır. Yeni görüşler, ne Amiri'nin "ceza" teorisi ne de Gazali'nin "muhafaza" kavramı istikametinde olmayıp, İbn Aşur'un terminolojisiyle ifade edecek olursak, "değer" ve "sistem" kavramları doğrultusunda idi. Bazı çağdaş ilim adamları ise, adalet ve özgürlük gibi yeni kavramların makasıda dahil edilmesi fikrine, bu kavramların klasik teoride zaten mevcut olduğunu söyleyerek karşı çıkmışlardır.⁸⁷

Benzer şekilde, yakın zamana kadar sarhoşluk veren maddelerin yasaklanması maksadıyla sınırlı olan "akıl muhafazası", günümüzde "bilimsel düşüncenin yayılması ve desteklenmesi", "ilim aramak için seyahat edilmesi", "sürü zihniyetiyle mücadele" ve "beyin göçünün engellenmesi"ni de içine alacak şekilde gelişmeye devam ediyor.⁸⁸

Yine, onurun ve nefsin muhafazası, Gazali ve Şatıbi için "zaruretler" seviyesindeydi. Ancak bu ifadeler, Amiri'nin "onurun ihlali"nin "cezalandırılması" ve Ebu Meali Cüveyni'nin "namusun muhafazası" tabirleriyle daha önce de kullanılmıştı. Namus, İslam öncesi dönemlerden bu yana, Arap kültüründe önemli bir kavram olagelmıştır. Meşhur cahiliye şiirleri, ünlü şair Antere'nin, "namusuna dil uzattıkları" için Demdemoğullarıyla nasıl savaştığını anlatır. Hz. Peygamber, "Müslümanın kanının, malının ve namusunun 'dokunulmaz' (haram) olduğunu ve ihlal edilemeyeceğini" söyler.⁸⁹ Ancak yakın zamanlarda "namusun muhafazası" ifadesi, İslam hukukuyla ilgili eserlerde İslam hukukunun kendi başına bir amacı

⁸⁵ Gazali, *Mustasfa*, s. 258.

⁸⁶ İbn Aşur, *Usûlü'n-Nizami'l-İctimai fi'l-İslam*, s. 206.

⁸⁷ Mesela, Şeyh Ali Cuma, *Mısır Müftüsü (Şifahi Tartışma, Kahire, Aralık 2005)*.

⁸⁸ Avde, *Fikhu'l-Makasid*, s. 20.

⁸⁹ Buhari, *Sahih*, c. 1, s. 37.

olarak, yerini yavaş yavaş “insan izzetinin muhafazası” ve hatta “insan haklarının korunması”na bırakmaktadır.⁹⁰

İnsan hakları ve İslam’ın birbirine uygunluğu, hem İslami hem de uluslararası çevrelerde tartışma konusudur.⁹¹ Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü’nde (UNESCO) çeşitli İslami kurumları temsil eden çok sayıda ilim adamı, 1981 yılında İnsan Hakları Evrensel İslam Bildirgesi’ni ilan etti. Bu bildirge, aslında İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi’nde bahsi geçen; yaşama, özgürlük, eşitlik, adalet, adil yargılama, işkenceye karşı korunma, sığınma, inanç ve ifade hürriyeti, özgürce bir araya gelme, eğitim ve seyahat özgürlüğü hakları gibi temel hakların tam listesini içeriyordu.⁹²

Ne var ki, Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Yüksek Komisyonu, “uluslararası insan hakları enstrümanlarının dayandığı kültürler arası uzlaşmayı tehdit” edici bulduğu için İnsan Hakları İslami Bildirgesi konusunda endişelerini ifade etti.⁹³ Diğer üyeler, bildirgenin “insan haklarına yeni ve olumlu boyutlar eklediğini, çünkü uluslararası enstrümanların aksine, bu bildirgenin hakları ilahi bir kaynağa bağladığını ve böylece onlara riayet etmek için manevi bir motivasyon sağladığı”na inanmaktadır.⁹⁴ Bu kitabın altıncı bölümünde öne sürüldüğü gibi, eğer makasid terminolojisi “çağdaştırılacak” ve fıkhi mantıkta daha “temel” bir rol oynayacaksa, insan hakları konusuna makasid temelli bir yaklaşım, Komisyon’un endişelerini de dikkate alarak, diğer üyelerin yorumunu desteklemektedir. İnsan hakları ve makasid konusu, bazı araştırmacıların uygulama düzeyinde ileri sürdüğü “tutarsızlıklar”ı çözmek için daha fazla araştırmayı gerektirmektedir.⁹⁵

90 Yusuf el-Kardavi, *Medhal li-Diraseti’ş-Şeriatil-İslamiyye* s.101; Atyye, *Nahve Tef’ili Makasid-i Şeria*, s.170; Ahmed Raysuni, Muhammed Zuhayli ve Muhammed Ö. Şebir, “Hukuku’l-İnsan Mihveru Makasid-i Şeria”, *Kitabü’l-Ümme*, no. 87 (2002); Muhammed Eva, *Fıkhu’l-İslami fi Tarik’it-Tecdid*, s. 195.

91 Muhammed Osman Salih, “İslam Huve Nizam Şamil Li Himaye ve Ta’ziz Hukuki’l-İnsan (Uluslararası İslam ve İnsan Hakları Konferansı’nda sunulan tebliğ, Hartum, 2006).

92 Toronto Üniversitesi Bora Laskin Hukuk Kütüphanesi, “*International Protection of Human Rights*” (2004 (iktibasen Ocak 15, 2005)), <http://www.law-lib.utoronto.ca/resguide/humrtsgu.htm> adresinden ulaşılabilir.

93 UNHCHR (Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Yüksek Komisyonu), *Specific Human Rights Issues*. <http://www.unhchr.cah/Huridocda/Huridoca.nsf/> adresinden ulaşılabilir.

94 Age.

95 Muhammed Osman Salih, “İslam Huve Nizam Şamil Li Himaye ve Ta’ziz Hukuki’l-İnsan”, Murad Hoffman, *al-Islam Am Alfayn* (İki bin yılında İslam), 1. bs., s. 56.

Aynı şekilde, Gazali ve Şatıbi'nin terminolojisinde; "dinin muhafazası", köklerini Amiri'nin "hakiki imandan vazgeçilmesinin cezalandırılması"nda buluyordu.⁹⁶ Ancak son zamanlarda, İslam hukukunun bu maksadı için öngörülen aynı teori, çok daha farklı bir kavramı ifade edecek şekilde yeniden yorumlanmıştır. Bu kavram, İbn Aşur'un deyişiyle "iman hürriyeti"⁹⁷ ya da diğer çağdaş bir ifadeyle "inanç özgürlüğü"dür.⁹⁸ Bu görüşleri ortaya atanlar, asli ilke olarak "dinin muhafazası" bağlamında geleneksel referanslarda yaygın ve yanlış biçimde zikredilen "dinden dönmenin (irtidat) cezalandırılması" (haddu'r-ridde) yerine, sıklıkla "Dinde zorlama yoktur..."⁹⁹ mealindeki ayeti iktibas etmektedirler.

Son olarak, Amiri'nin "hırsızlığın cezalandırılması" ve Cüveyni'nin "paranın korunması"nın yanı sıra Gazali'nin "servetin muhafazası", yakın zamanlarda evrim geçirerek tanıdık bir sosyo-ekonomik terminolojiye dönüştü: "Sosyal yardımlaşma", "ekonomik kalkınma", "para akışı", "toplumun esenliği" ve "ekonomik düzeyler arasındaki farkın azaltılması" gibi.¹⁰⁰ Bu gelişme, çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu birçok ülkede sıkça ihtiyaç duyulan ekonomik kalkınmanın teşvik edilmesinde makasidü'ş-şerianın kullanılmasına imkan vermektedir.

Kendi başına bir maksad olarak "insani gelişim"

"İnsani gelişim", BM kalkınma raporlarının benimsediği gelişim kavramı, ekonomik büyümeden çok daha kapsamlıdır. Son Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı raporlarına göre, Müslümanların çoğunlukta olduğu birçok ülke, kapsamlı İnsani Gelişim İndeksi'nin "gelişmişlik" seviyesinin altında kalmaktadır. Bu indeks, içinde siyasi katılım, okuryazarlık, eğitime katılım, yaşam süresi, temiz suya erişim, istihdam, hayat standartı ve cinsiyet eşitliği bulunan 200'den fazla kriterin kullanılmasıyla hesaplanmaktadır. BM raporuna göre ulusal gelir seviyeleri, kadınların siyasi ve ekonomik katılımı ile kaynaklar üzerinde hakimiyet arasındaki "en kötü eşitsizlik" örneğini, Müslümanların

96 Amiri, *İ'lem*, s. 125.

97 İbn Aşur, *Makasidü'ş-Şeriat'l-İslamiyye*, s. 292.

98 Atıyye, *Nahve Tef'il Makasidi'ş-Şeria*, s. 171; Raysuni, Zuhayli ve Şebir, "Hukuku'l-İnsan Mih-veru Makasidi'ş-Şeria".

99 Bakara, 2/256. Ayetteki "La ikrahe fi'd-din" ifadesinin, Yusuf Ali ve Pickthall'ın meallerinde olduğu gibi sadece "dinde" değil, dinle ilgili her türlü meselede zorlama olmadığı anlamına geldiğini düşünüyorum.

100 Sano Kuttub Mustafa, *Kıraa Ma'rifıyye fi'l-Fikri'l-Uşûli*, 1. bs., s. 157.

çoğunlukta olduğu bazı ülkeler, özellikle de petrol zengini Arap ülkeleri sergilemektedir.¹⁰¹

Gelişmiş ülkelerde yaşayan Müslüman azınlıklara ilaveten, Müslüman çoğunluğun bulunduğu Brunei, Katar ve Birleşik Arap Emirlikleri gibi az sayıda ülke, “yüksek insani gelişim” sınıfında yer alabildi. Ancak bunlar, Müslüman nüfusun yüzde birini bile temsil etmemektedir. İnsani Gelişim İndeksi listesinin en altında ise, (toplam nüfusları Müslümanların yaklaşık yüzde 10’unu teşkil eden) Yemen, Nijerya, Moritanya, Cibuti, Gambiya, Senegal, Gine, Fildişi Sahili, Mali ve Nijer bulunmaktadır.

Kanaatimce; “insani gelişim”, makasıdü’ş-şerianın İslam hukuku ile gerçekleştirmeyi amaçlayacağı kamu yararının günümüzdeki birincil ifadesidir. Dolayısıyla, bu maksadın ne kadar gerçekleştirildiği mevcut bilimsel standartlara göre, BM “insani gelişim hedefleri” vasıtasıyla somut olarak ölçülebilir. İnsan hakları alanına benzer biçimde insani gelişim alanı, makasid perspektifiyle daha fazla araştırılmayı gerektirmektedir. Bununla birlikte, “insani gelişim”in “İslam hukukunun amaçları”na evrilmesi, “insani gelişim hedefleri”ni bazı (neo) zahirilerin fikrine göre sadece “Batı hükümranlılığının araçları” olarak sunmak yerine, onlara İslam dünyasında sağlam bir temel kazandırmaktadır.¹⁰²

Bu kitapta, yukarıda bahsedilen bütün geleneksel ve çağdaş makasid anlayışları, İslam hukukuna ilişkin sistem eksenli tahlil ve değerlendirmelerde yol gösterici esaslar ve ölçütler olarak ele alınacaktır. Diğer bir ifadeyle; makasid, İslam hukukunun felsefesi olarak sunulacaktır.

101 UNDP (Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı), *Annual Report 2004*.

102 Muhammed Şakir Şerif, *Hakikatü’l-Dimukratiyye*, s. 3; Muhammed Ali Müfti, *Nakdu’l-Cuduri’l-Fikriyye li’l-Dimukratiyyeti’l-Garbiyye*, s. 91.

2

ANALİZ METODU VE FELSEFESİ OLARAK SİSTEMLER

İslam hukukunun esasları ve felsefesinin analizine sistem yaklaşımını benimsemeden önce, şu soruları cevaplandıracağız:

- *Sistemler nedir, “gerçek” mi yoksa “zihinsel” varlıklar mı?*
- *Sistem felsefesi nedir, İslami ve modern felsefelerle ilişkisi nedir?*
- *Sistem yaklaşımı nedir?*
- *Sistem esaslı bir analizin diğer analiz türleriyle benzerlikleri nedir?*

Bu bölüm, “sistem felsefesi” açısından bir sistemin ne olduğunu açıklamaktadır. Bir sistem felsefesi yaklaşımı, yaratılmış varlıkları, tabiatın işlevselliğini ve bütün bileşenlerini, birbiriyle etkileşen, açık, hiyerarşik ve amaçlı sonsuz sayıda alt sistemlerden oluşmuş büyük bütünsel (holistik) sistem açısından değerlendirir. Daha sonra, “bileşenlerine ayırıcı” olarak nitelenen geleneksel analiz yöntemlerine karşı, sistem yaklaşımının avantajları ele alınacaktır. Sonunda, sistem ya da “sistem özellikleri”ne dair tanımımıza dayalı olarak sistem analiz yaklaşımımızı ortaya koyacağız.

2.1. Sistemler ve Sistem Felsefesi

Teleoloji, nedensellik ve irrasyonallite

Bilimdeki büyük ilerlemeler, çoğunlukla felsefi paradigmalarda da değişimlere neden olur. Antik dönemdeki, özellikle Yunanlılardaki Simya, Geometri ve Astronomi insanlara ne kadar çok şey bilmediklerini öğreten

ilerlemelerdi. O yüzden, "amacı" olan bir evrenle ilgili teleolojik (erekbilimsel) teoriler doğurdu ve sonunda din felsefesine hakim oldu. Orta Çağ'a kadar din felsefesi, erekbilimsel teorileri Tanrı'nın amaçlarının teorileri olarak "yeniden yorumladı." İslam felsefesi de, antik erekbilimsel teorileri İslami anlamda yeniden yorumladı. İlâveten, İslam filozofları ve bilim adamları, altıncı bölümde izah edileceği şekilde, sadece bilimsel açıdan değil, teolojik açıdan da antik nedensellik kavramlarını geliştirdiler. İslam felsefesinin Yunan felsefesini geliştirmesi, rönesansın ve modernist felsefenin yolunu açtı ve 17. yüzyılda paradigmanın erekbilimden nedenselliğe kaymasına neden oldu.

Simya, geometri ve astronomi, 17. yüzyılda modern bilimin doğuşunu sağlayınca, felsefeciler doğal olguları kendi ilkeleriyle (*juxta propria principia*) ele almanın gerekliliğini dile getirmeye başladılar. Giderek yaygınlaşan bu ön kabule göre, tabiat büyük mekanik bir makineden ibaret olup, "bilim" in alanı dışında hiçbir nihai amacı yoktur. Geriye kalan tek büyük "amaç", insanların kendi faydalarına yönelik olarak evreni "kontrol" etmeleriydi. Böylece, modern felsefe antik teleolojik düşüncenin temeli olan insan merkezli metafizik düşüncenin yerine, yine insan merkezli olan, ama insanın yaratıcıdan dolayı değil, kendi faaliyetleri sayesinde merkezi oluşturduğu fikrini koydu. Erekbilim, bilimin ilerleyişini engelleyecek bir yaklaşım olarak görüldü. Dolayısıyla "nedensellik", "mantıksal" ve egemen düşünme yöntemi rolünü oynamaya başladı. Tabiatdaki her şeyin parçalarına ayrılarak sebep-sonuç ilişkileriyle açıklanabileceğine inanıldı. Bu ise bir sonucun, kendi nedeninin doğal neticesinden başka bir şey olmadığı anlamına geliyordu. Modernist parçacı analizciler, amacı olan ya da hedef arayan doğal davranışları ya da olgulara ilişkin her türlü teoriyi; "metafizik", gizemli ya da mantık ve bilim dışı olarak yaftaladı.

Büyük ölçüde Avrupa modernizmine tepkiyle çıkan "İslam modernizmi" de, bilimin merkeziliği ve üstünlüğü fikirlerini onayladı. Ancak, Müslümanlar rönesans öncesi dönemde felsefeye olan katkılarından dolayı, nedensellik fikrini kabule, diğer bütün zihinlerden daha yatkındılar. Nitekim, din felsefesini yeniden yorumlamak ya da ifadelendirmek amacıyla İslam modernizmi, modern bilimin çerçevesi ve nedensellik kavramının sınırları içinde çalıştı. Böylece, (20. yüzyıl öncesi) bilimin sonuçlarına uygun hale gelmeleri için İslami iman esasları "yeniden yorumlandı" ve nedensellik, modernist kelamın (din felsefesi) mantığı haline geldi. Muhammed Abdüh'un *Tehhid Risalesi*, İslam metodolojisindeki

değişimlerin en açık örneğidir (beşinci bölüm İslam modernizmini ayrıntılı biçimde ele almaktadır).

Batı'da ise 20. yüzyılın ikinci yarısı, postmodernizmin modernist "büyük anlatılar"ı toptan reddedişine şahit oldu. Beşinci bölümde izah edildiği gibi, postmodernizmin bütün akımları "merkezciliğin yapısökümü" üzerinde fikir birliği içindeydi. Dolayısıyla, postmodernistlere göre merkezde hiçbir şey bulunmamalıydı; ne bilim ne insan ne Batı ve hatta ne de Tanrı. Postmodernistlere göre bizzat rasyonalitenin kendisi, merkezciliğin ve marjinalizasyonun istenmeyen bir biçimi haline gelmişti. "Akla aykırılık" ise istenen, "ahlaki" bir alternatif olmuştur.

"İslami modernizm" ise merkezi ve temel İslami inanç konularını sert biçimde eleştirmek amacıyla yapısökümcü kavramları kullandı. İslam'da ve İslam hukukunda Kur'an ve sünnetin "merkeziliği", Derrida'dan ödünç alınan ifadeyle "zıtların özgür oyunu"na tabi kılındı. Altıncı bölüm "İslami" postmodernizmin farklı akımlarının yanı sıra, bunların 20. yüzyıl İslami araştırmalarını nasıl etkilediğini ele alacaktır.

İslami sistem felsefesine doğru

Bu bölümde bizi ilgilendiren şey, rasyonel ve Avrupa merkezli olmayan "postmodern" bir felsefe olarak sistem felsefesi ve İslam felsefesi ile İslam hukuku teorisinin bu yeni felsefedeki ilerlemelerden nasıl yararlanabileceğidir. Sistem teorisi ve felsefesi 20. yüzyılın ikinci yarısında, hem modernist hem de postmodernist felsefelerin antitezi olarak ortaya çıktı. Sistem teorisyenleri ve filozofları, her türlü insan deneyiminin bölünmez nedenler ve sonuçlar şeklinde analiz edilebileceğini ileri süren modernist "indirgemeci" görüşü reddederler. Diğer taraftan, sistem felsefesi "üst anlatılar" olan postmodernist irrasyonel ve yapısökümcülüğü de reddeder. O nedenle, sistem felsefesine göre kainat, ne muazzam deterministik bir makine ne de tamamen bilinmez bir varlıktır. Karmaşıklık, ne "sadece" bir dizi neden-sonuç operasyonlarıyla ne de "logosentrik olmayan irrasyonel" ile açıklanabilir. Dünyadaki problemler, ne daha fazla teknolojik ilerleme ile ne de bir çeşit nihilizm ile çözülebilir. Dolayısıyla, sistem felsefesi sayesinde "amaçlılık" kavramı, bütün erekbilimsel yansımalarıyla birlikte, felsefi ve bilimsel söylemlere geri dönmüş oldu.

"İslami sistem felsefesi" bu kitabın teklif ettiği ve tanıtmaya çalıştığı bir fikirdir. Önerilen yeni İslam felsefesi, modernizmin ve postmodernizmin

İslami versiyonlarını eleştirmek için sistem felsefesinin hem modernizme hem de postmodernizme yönelttiği eleştirilerden yararlanabilir. Altıncı bölümde izah edildiği gibi, bazı sistem felsefesi teorileri tanrı kavramını toptan reddettiler; çünkü Orta Çağ ve modernist ilahiyatçılar tanrı için bir çeşit neden-sonuç delilleri ileri sürmüşlerdi.

Tartışılan bir konuyla ilgili olarak ileri sürülen argümanları "tarihselleştirmek", bunlarla ilgili konunun da tarihselleştirilmesini gerektirmez. O yüzden, İslam sistem felsefesi, İslami ilahiyat argümanlarını "güncelleştirmek" için sistem felsefesinin sonuçları üzerine bina edilebilir. Kanaatimce, Tanrı'nın yaratışındaki kemalinin güncellenmiş delili, önceki nedenselliğe dayalı deliller yerine, artık sistem yaklaşımına dayanmalıdır. Sistem yaklaşımı bütünsel bir yaklaşımdır ve varlık, çeşitli alt sistemlerden oluşan bütün bir sistem olarak ele alınmaktadır. Bir sistemin alt sistem bileşenleri halinde analizine egemen olan ve bu alt sistemlerin birbirleriyle ve dış çevrede nasıl etkileşime gireceğini tanımlayan bazı sistem özellikleri vardır.

İslami metinler ve evrensel kavramların ışığında daha fazla araştırma ve keşfe açık olan, Tanrı'nın varlığına ve azametine dair iddialar ya da benim ifademle deliller şunlardır:

1. *Karmaşıklık delili*: Kainatın tasarımındaki "içkin karmaşıklık", bir birleştirici olmadan izah edilemez.
2. *Amaçlı davranış delili*: Tabiatla bulunan bütün sistemlerin ve bunların alt sistemlerinin sergilediği hedefe yönelik, amaçlı fizyokimyasal davranış, bu sistemin tasarımcısının delilidir.
3. *Düzenleme delili*: Sonsuz sayıda "bozukluk" a rağmen, canlılardaki düzenlenme mekanizmaları, kainattaki içkin tasarım ve zekanın diğer bir delilidir.
4. *Düzen delili*: Tabii süreçlerin düzeninde ve bu süreçlerin her birinin içindeki pek çok aşamada bulunan yüksek düzeyli tasarım bir başka delildir.
5. *Organizma benzerliği delili*: Mikroorganizmalar, hayvanlar, bitkiler, insan bedenleri, toplumlar ve büyük ölçekli medeniyetler arasındaki inanılmaz benzerlikler, yaratılışın bir diğer sistematik delilidir. Bu kavram, İslam literatüründe sünnetullah (ilahi doğa kanunları) olarak zaten bilinmektedir.

Burada kısaca bahsettiğimiz İslam hukuku ve felsefesinin temelini teşkil eden İslami akideye yönelik sistem yaklaşımını ileride daha ayrıntılı olarak ele alacağız.

Sistemler “gerçek” mi, yoksa zihinsel varlıklar mı?

Sistem kavramı bizim için son derece önemli olduğundan, sorulması gereken soru şudur: Sistem nedir, dünya “sistem” türünden mi yaratıldı yoksa sistem sadece kurgulanmış bir hayal mi? Bu ontolojik soruyu beşeri deneyimimizdeki “fiziksel” ve “zihinsel” olan arasındaki ilişki hakkında da sorabiliriz? Bu soruya verilecek iki tipik cevap, gerçekçi ve nominal eğilimleri yansıtmaktadır. Buna göre fiziksel “gerçeklik”, nesneldir ve bireysel bilincin dışındadır ya da öznedir ve bireyin zihinsel bilincinin bir ürünüdür.¹ O yüzden, “özdeşlik” yönünde verilecek tipik bir cevap, sistemlerle ilgili deneyimimizin dünya hakkındaki “hakikat”i temsil ettiği sonucunu verir. Tipik bir “ikili” yaklaşım ise, sistemlerin sadece zihinlerimizde olduğunu ve fiziksel dünyayla hiçbir ilgilerinin bulunmadığını ima eder.²

Sistem teorisi bu iki görüş arasında bir yol sunar ve sistemler ile dünya arasındaki ilişkinin doğası olarak “korelasyon”u teklif eder yani sistem açısından zihinsel bilişimimiz dış dünyanın ne olduğuyla “korelasyon” kurar.³ O nedenle, bu teoriye göre bir sistem, gerçek dünyada var olan şeylerle mutlaka özdeş olmaktan ziyade, “gerçek dünyaya ilişkin düşüncelerimizin düzenlenme tarzı”dır.⁴ Buna göre, bir sistem “bir ismi hak etmek için yeterince birlik arzeden herhangi bir şey”dir.⁵ Bu, bazılarının betimlediği gibi “gerçekliğin kurgusal görüşü” değildir;⁶ çünkü bizim sistem açısından “gerçeklik” dediğimiz her türlü görüş, sistem teorisinin önerisine göre, aslında bir “bilişim” meselesidir.⁷ Dolayısıyla, bilime dayalı teorilerimizi, fiziksel gerçekliklerde fiili değişimlerin temsil etmesine gerek kalmadan, yüzyıllar içinde değiştirebiliyoruz. “İslam hukukunun bilişsel doğası” diyebileceğim şeye dayalı eleştiriler de, böyle bir zeminde ortaya çıkıyor.

1 Flood ve Ewart Carson, *Dealing with Complexity: An Introduction to the Theory and Application of Systems Science*, c. 2, 2. bs., s.247.

2 E. Laszlo, *The World System*, s. 151.

3 Age.

4 E. von Glaserfeld, *The Construction of Knowledge: Contributions to Conceptual Semantics*.

5 Konrad Z. Lorenz, “Moda Yanlış: Tasviri Gözden Çıkarmak” (25. Uluslararası Fizyoloji Bilimleri Kongresi’nde sunulan tebliğ, Münih, Temmuz 25-31, 1971).

6 Lars Skyttner, *General Systems Theory: Ideas and Applications*, s.7.

7 John Laszlo, *The Systems View of the World: A Holistic Vision for Our Time*, s.197.

2.2. Bir Sistem Analiz Yaklaşımı

“Ayrıştırırmacı” analiz gelenekleri

“Analiz” kelimesinin kökü “gevşetme” ya da “çözme” anlamına gelen Yunanca “*analysis*” terimine dayanır.⁸ Birçok sözlüğe göre, “analiz” yaygın biçimde “daha basit öğelerine ayırma” ya da “daha basit parçalara ayırma” şeklinde anlaşılmaktadır.⁹ Ancak felsefede analiz, farklı felsefe okullarının sayısı kadar çok çeşitli tarzda tanımlanmış önemli bir felsefi kavramdır. Mesela, *Stanford Felsefe Ansiklopedisi* analiz yöntemlerini ayırıştırırmacı, geriye dönüşçü ve yorumlayıcı modlar halinde sınıflamıştır.¹⁰ Ama bu modların hiçbirisi, bir felsefeci ya da felsefe okulu tarafından açıkça onaylanmış değildir. Bunlardan herhangi birisi diğer ikisi cinsinden de rahatlıkla izah edilebilir.¹¹ O yüzden, aşağıdaki klasik analiz yöntemlerini yukarıda açıklanan neden-sonuç geleneğinin parçası olan “ayrıştırma” geleneği açısından ele alacağız.

“Ayrıştırma” kavramının kökleri, Yunan felsefesi ve geometrisindeki antik yöntemlere dayanır. Öklid’in *Ögeler*’inden sonra geometride asırlar boyu gerçekleşen gelişmelere dayanarak yazılan Pappus’un¹² *Matematik Külliyyatı*’nda analiz şöyle tanımlanır: “Aradığımız şeyin gerçek ve hakiki olduğunu varsayınız ve sonra kabul edilen bir şeye ulaşmak için sanki onlar da hipotez gereği hakiki ve mevcutmuş gibi ona eşlik eden unsurları ele alırız. Daha sonra, kabul edilen şey doğru ise, aranan şey de doğrudur ve bunun delili de analizin zıddı olacaktır.”¹³ Buradaki en önemli araç, ispatlanması gerekli olan şeyin, tekrarlanan çeşitli adımlarla temel bileşenlerine ayrıştırılmasıdır. Daha sonra sunulan “geriye dönüşçü” delil, bu ayrıştırırmacı aşamalara dayanmaktadır.

Platon’un analiz yorumunda “sınıflama ağaçları” geliştirildi. Platon bir seri dikotomi kullanma yoluyla, “bir cinsi, onu oluşturan türlere ayırarak” bu ağaçları oluşturdu.¹⁴ Aristo’nun *Analitik*’i, bölümlere ayırma ya

8 Beany, “Analysis”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

9 “Analiz”le ilgili olarak bkz. *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*; Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2. bs., c.; Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*.

10 Beany, “Analysis”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

11 John Ongley, “Analiz Nedir? Michael Beany’nin ‘Analiz’i üzerine İnceleme”, *Bertrand Russell Society Quarterly*, (2005), no.27.

12 Bu, Yunanca “*akolouthōn*” kelimesine çevirmenlerin getirdiği tariftir. *The American Heritage Dictionary of the English Language*’e (4. bs.) göre, “birlikte meydana gelen veya var olan”.

13 Jaakko ve Remes Hintikka, *The Method of Analysis*, s. 9-10.

14 E. C. Sweeney, “Aquinaş’da Çözüme Dair Üç Kavrayış”, *The Thomist* (1994), c. 58, s. 197-243.

da ayırıştırma yönteminde maddi bir gelişmeydi ve Aristo burada “yapı” kavramını geliştirdi.¹⁵ Analizine, argümanlara ilişkin sınıflama ağaçlarını çeşitli mantıksal ögeler halinde yapılandırarak işe başladı. Daha sonra, ögeleri arasında “kıyaslama” ilişkilerini ortaya koyarak, bunların yapısını inceledi.¹⁶

Platon’un ve Aristo’nun ayırıştırma yöntemleri, son iki bin yılda insan düşüncesi üzerinde büyük bir etki gösterdi ve bu etki çeşitli şekillerde tezahür etti. İbn Rüşd’ün “kategori bölümlemeleri”,¹⁷ Aquinas’ın “resolutio”su,¹⁸ Descartes’in “en basit terimlere indirgeme”si,¹⁹ Locke’un fikirleri basit “duyu izlenimleri” halinde çözümlemesi,²⁰ Leibniz’in önermeleri “apaçık hakikatler”e indirgemesi,²¹ Kant’ın “sentetik apriori hakikatler alt sınıfları”, Frege’in “mantıksal analiz”i, Russell’in “tümdengelim zincirleri”, ve hatta Wittgenstein’in “gramatik soruşturması”²² gibi.

Yukarıda sayılan felsefi analiz yöntemlerindeki büyük çeşitliliğe ve gelişmişliğe rağmen, ayırıştırımcı geleneğin bütün formları çağdaş sistem teorisyenleri/filozofları tarafından; 1) parçacı/atomistik yönelimlere, 2) geleneksel mantıkları ve 3) statik bakış açıları nedeniyle eleştirilmektedir. “Parçacı görüşler”, (1) modern dönemde sistem yaklaşımları önerilinceye kadar felsefe ve bilimin genel bir özelliğini temsil ediyordu. Aristo’nun doğanın “hiyerarşik düzen”ine ilişkin metafizik görüşünde veya Hegel’in “bütün, parçaların toplamından fazla bir şeydir” önermesinde olduğu gibi, bazı bütüncü görüşler arada sırada ortaya çıkıyordu.²³ Ancak felsefi analizin genel yönelimi, bütünsel olmaktan ziyade parçacıydı. Bu da onu, ulaştığı sonuçlarda büyük isabetsizliklere maruz bırakıyordu. Mantık açısından ise (2) felsefi analize yapı da dahil edilince, odak bir bütün olarak yapının mantığı, işlevi veya amacından ziyade, belli ögeler arasındaki basit mantıksal ilişkilere kaydı. Modern zamanlarla birlikte, Russell’in tümdengelimci zincirlerinin Aristo’nun kıyasçı yapılarını

15 Velid ibn Rüşd, *Muhtasar Mantık Aristo*, ed. Ciriş Jahami, s. 5.

16 Aristo, *The Works of Aristotle*, c. 1; “Batı Dünyasının Büyük Kitapları”, *Encyclopaedia Britannica*, c. 1.

17 İbn Rüşd, *Muhtasar Mantık Aristo*, s. 5.

18 Eileen C. Sweeney, “Çözümüne Dair Üç Kavrayış”, s. 197.

19 René Descartes, *Rules for the Direction of the Mind*, *The Philosophical Writings of Descartes*.

20 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*.

21 Ongley, “Analiz nedir?”

22 Beany, “Analysis”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

23 Skyytner, *General Systems Theory*.

günümüze kadar getirdiği bir gerçektir. Ancak, Russell'ın döneminden sonra mantık, analitik araştırmalara dahil edilmesi gereken büyük değişimler geçirdi.²⁴ Üstelik bugün yapı, sırf doğrusal mantık ilişkilerinden ziyade, şu ya da bu "sinerji" formu cinsinden anlaşılmaktadır.²⁵ Son olarak, ayrıştırmacı analiz, ögeler arasındaki statik ilişkilere (3) odaklanır ve çoğunlukla onların değişim dinamiklerini gözden kaçırır. Oysa, bu dinamiklerin her türlü paradigmanın genel performansı üzerinde büyük bir etkisi vardır. Çağdaş sistem analizi ise, "değişim dinamikleri"ne özel olarak dikkat eder.²⁶

Sistem Analizi:

Sistem analizi, sistemin kendisinin tanımına dayanır²⁷ yani analizci, analiz edilen şeyin bir "sistem" olduğunu varsayar. Böylece, analiz o şeyin özelliklerini, analizcinin sistem teorisinde daha önceden tanımlandığı üzere, teşhis etmeyi içerir. Sistem teorisi ve sistem analizinin ilişkisi bu şekildedir. Sistemin yaygın tanımı ise şöyledir: "Bir fonksiyon icra etmesi amacıyla birleşik bir bütünü oluşturan ve birbiriyle etkileşen birimler ya da ögeler dizisi."²⁸ Dolayısıyla, sistematik analiz tipik olarak birimleri, ögeleri ya da alt sistemleri belirlemeyi ve bu birimlerin süreçleri veya işlevleri gerçekleştirirken, birbiriyle nasıl ilişki kurduğunu saptamayı içerir.²⁹ Örneğin, Whitehead analiz kavramını, "hipotetik düşünce telkinleriyle içgörünün hareketlendirilmesi ve doğrudan içgörü faaliyetleriyle düşüncenin harekete geçirilmesi" olarak tanımlar. "Bu süreçte bileşik bütün, iç ilişkiler ve ilişkili şeyler birlikte berraklık kazanır."³⁰ Bu ilişkilerin ortaya çıkarılması, analiz edilen sistemin "bütün"ünü ortaya koyacak ve analizi atomistik ve statik "ayrıştırmacı analiz" görüşlerinin ötesine taşıyacaktır. Sistem analizi giderek daha fazla kabul görüyor ve son zamanlarda çok sayıda bilgi alanına uygulanıyor.³¹ Ancak ayrıştırmacı analize göre, avantajlarına ve çok sayıda uygulama için kullanılıyor olmasına

24 Beany, "Analysis", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

25 Peter A. Corning, "Sinerji: Zamanı Gelmiş Başka bir Fikir mi?" *Journal of Social and Evolutionary Systems*, c. 1, no. 21 (1998).

26 Skyttner, *General Systems Theory*.

27 Kenneth E. Kendall and Julie E. Kendall, *Systems Analysis and Design*, 4. bs., s. 27.

28 Skyttner, *General Systems Theory*, s. 5.

29 Kendall, *Systems Analysis and Design*, 4. bs., s. 27.

30 Hugh R. King, "A. N. Whitehead and the Concept of Metaphysics", *Philosophy of Science*, (1947), c. 14, no. 2, s. 132.

31 Beany, "Analysis", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

rağmen, sistem analizinin sistem teorisine göre hâlâ yeterince gelişmemiş olduğunu düşünüyorum. Sistem teorisinde, "sistem" kavramı hakkında bol araştırma var ve bu araştırmalar sistematik analizde henüz kullanılmı-
mış değil. Mevcut yöntemler, hâlâ yukarıda bahsi geçen basit ve yaygın sistem tanımına -birbiriyle etkileşim halindeki birimler- dayanıyor.³² O
yüzden de, analize çok faydalı olabilecek bir sürü sistem özelliği hâlâ
eksik. Analitik göreve en uygun sistem analizi için yeni kriterler sunma
amacıyla, bir sonraki kısımda bu tanımların ve özelliklerin bazılarını ele
alacağım.

Analiz edilen şeyin bir "sistem" olduğu kabul edilince, analiz süreci
bu sistemin özelliklerini incelemek üzere devam eder. Sistemlerin genel
özelliklerine ilişkin çeşitli teoriler bulunmaktadır. Şimdi, bu teorilerin ba-
zılarını özetleyeceğiz. Aşağıda ele alınan sistem özellikleri oldukça soyut-
tur ve "doğa bilimleri" diliyle yazılmıştır. Yine de, bu kitabın hedeflerine
en uygun sistem özelliklerinden bazılarını seçebilmek için bu incelemeyi
gerekli buluyorum.

Sistem özellikleri teorileri

Daha önce "etkin" sistemlerin hedefe dönüklük, açıklık, alt sistemler
arasında işbirliği, hiyerarşik yapı ile ayrışma ve birleşme dengesi gibi
özelliklere sahip olması gerektiğini söylemiştim.³³ Ne var ki, bu bölümde
konuyla ilgili literatürün incelenmesine dayanarak daha kapsamlı sistem
özellikleri önereceğim. Bu özelliklerle, (İslami) teolojik argümanlar ve bu
kainattaki muazzam sistemin "Tasarımcı"sı ve "Birleştirici"si arasındaki
ilişkiyi aklınızda tutunuz.

"Sistem teorisinin babası" Bertalanffy, sistemlerin çeşitli özelliklerini
şöyle sıralamıştır.³⁴

- *Bütünsellik*: Analiz yoluyla tespiti mümkün olmayan bütünsel özel-
likler, bir sistemin tanımlanması için mümkün olmalıdır. Bütünsellik,
sistemlerin önemli bir özelliğidir ve Smuts,³⁵ Litterer,³⁶ ve Saussure³⁷
tarafından da geniş biçimde ortaya konmuştur.

32 Skyttner, *General Systems Theory*, s. 5.

33 C. Avde, "Cooperative Modular Neural Network Classifiers", s. 32, 34, 91, 105, 111.

34 Von Bertalanffy, "General Systems Theory: Foundations, Development, Applications".

35 J. Smuts, *Holism and Evolution*.

36 J. Litterer, *Organizations: Systems, Control and Adaptation*.

37 Skyttner, *General Systems Theory*.

- *Hedefe dönüklük*: Sistemik etkileşimin, bir hedefe ya da nihai bir hale ulaşmasıyla ya da bir dengeye kavuşmasıyla sonuçlanması gerekir.
- *Nesnelerin ve özelliklerinin karşılıklı ilişkisi ve bağımlılığı*: Birbiriyle ilişkisiz ve bağımsız ögeler asla bir sistem oluşturamazlar.
- *Girdiler ve çıktılar*: Kapalı bir sistemde, girdiler bir defalığına ve kesin biçimde belirlenir. Açık bir sistemde ise ilave girdilerin çevreden gelmesine izin verilir. "Canlı bir sistem" açık sistem olmak zorundadır.
- *Dönüşüm*: Hedeflerine ulaşmak istiyorlarsa, bütün sistemlerin bazı "girdiler"ini "çıktılar"a dönüştürmeleri gerekir. Canlı sistemlerde bu dönüşüm, esasen çevrimsel bir doğaya sahiptir.
- *Düzenleme*: Hedeflerini gerçekleştirebilmeleri için sistemi oluşturan birbiriyle ilişkili nesnelerin, bir şekilde düzenlenmesi gerekir. Düzenleme, gerekli sapmaların tespitini ve düzeltilmesini içerir. O yüzden, geri besleme, etkin kontrolün olmazsa olmaz koşuludur.
- *Hiyerarşi*: Sistemler, genelde daha küçük alt sistemlerden oluşan karmaşık bütünlerdir. Hiyerarşiyle kastedilen, sistemlerin başka sistemlerle iç içe girmesidir.
- *Farklılaşma*: Karmaşık sistemlerde uzmanlaşmış birimler, uzmanlaşmış işlevler icra ederler. Bu bütün karmaşık sistemlerin özelliğidir, uzmanlaşma ya da iş bölümü olarak isimlendirilir.
- *Eş sonluluk ve çok sonluluk*: Bu özellik, aynı veya farklı ve birbirini dışlayan hedeflere eş derecede geçerli alternatif yollardan ya da belli bir başlangıç aşamasından ulaşılmasını içerir.
- *Entropi*: Bu, bir sistemde bulunan düzensizlik ve rastgelelik miktarıdır. Bütün cansız sistemler düzensizliğe doğru meylederler; kendi başlarına bırakıldıklarında, er geç bütün hareketlerini kaybederler ve bozularak hareketsiz bir kitle haline dönüşürler. Bu kalıcı aşamaya ulaşıldığında ve hiçbir olay gerçekleşmez olduğunda, maksimum entropiye erişilmiş olur. Canlı bir sistem ise çevresinden enerji ithal ederek, bu süreci bir süreliğine önleyebilir. İşte o zaman onun "negentropi" denilen ve bütün hayat türlerinin özelliği olan şeyi ürettiği söylenir. O nedenle Hitchins, sistemi "hem topluluğun hem de karşılıklı ilişkilerin, birlikte lokal entropiyi azalttığı birbiriyle ilişkili varlıklar topluluğu" olarak tanımlar.³⁸

Katz ve Kahn, açık sistemi Bertalanffy'nin tanımladığı şekliyle enerji ithali, bilgi girdisi, süreç katkısı, çıktı, olay döngüleri, negatif entropi,

kodlama süreci, denge, farklılaşma (gelişme), birleşme (işbirliği) ve eş sonluluk özelliklerine göre tanımladılar.³⁹

Ackoff, sistemleri aşağıdaki üç şartı yerine getiren iki ya da daha fazla öge dizileri olarak tanımladı:⁴⁰

1. Her ögenin bütünü davranışı üzerinde bir etkisi vardır.
2. Ögelerin davranışları ve bu davranışların bütünü üzerindeki etkisi karşılıklı bağımlılık içindedir.
3. Ögelerin altgrupları nasıl kurulursa kurulsun, hepsinin bütünü davranışı üzerinde etkisi vardır ama hiçbirinin bağımsız etkisi söz konusu değildir.

Bir diğer sistem teorisyeni Churchman ise şu karakteristik sistem özelliklerini önerdi:⁴¹

- Erekbilimseldir.
- Kendi içlerinde amacı bulunan parçalara (bileşenlere) sahiptir.
- Performansı belirlenebilir.
- Kullanıcısı veya kullanıcıları vardır.
- Bir çevre içinde bulunur.
- Sistemin içinde bulunan ve parçaların performansını değiştirebilen bir karar vericisi vardır.
- Sistemin yapısıyla ilgilenen, sisteme ilişkin kavrayışıyla karar vericinin eylemlerini yönlendirebilen ve bütünü sistemin eylemlerinin nihai sonucunu etkileyen bir tasarımcısı vardır.
- Tasarımcının amacı, sistemi değiştirerek kullanıcı için değerini maksimize etmektir.
- Tasarımcı, yapısını ve işlevini bildiği kadarıyla sistemin istikrarını sağlar.

Boulding, bir önceki kısımda teolojik bir argüman olarak önerilen⁴² “düzen” özelliğini ayrıntılarıyla ele aldı. Boulding’in önerisine göre düzen, düzenlilik ve rastgeleliğin olmayışı, düzenin bulunmayışı, düzensizlik ve rastgeleliğe “doğal olarak” tercih edilir ve düzenlilik dünyayı sistem teorisyeni için güzel, ilginç ve çekici hale getirir. Ayrıca Boulding,

39 D. Katz and L. Kahn, *The Social Psychology of Organizations*.

40 R. Ackoff, *Creating the Corporate Future*.

41 W. Churchman, *The Design of Inquiring Systems; Basic Concepts of Systems and Organizations*.

42 K. Boulding, “General Systems as a Point of View”, *General Systems Theory*.

ölçme ve matematikselleştirme yoluyla düzen ve hukuk arayışını, düzen tesisi için değerli aygıtlar olarak gördü. Bowler ise önerdiği genel sistem özelliklerinde, hiyerarşi ve düzeyler üzerinde durdu. Onun önerdiği özellikler şunlardı:⁴³

- Evren, sistemler hiyerarşisidir. Yani basit sistemler, sentezlenerek atomaltı parçacıklardan medeniyetlere kadar daha karmaşık sistemler haline gelmektedir.
- Bütün sistemlerin ya da organizasyon biçimlerinin ortak bazı özellikleri vardır ve bu özelliklere ilişkin ifadelerin evrensel olarak uygulanabilir genellemeler olduğu varsayılır.
- Sistemlerin bütün düzeylerinin aşağıya, daha basit düzeylere değil, evrensel olarak hiyerarşide yukarıya, daha karmaşık düzeylere doğru geçerli olan alışılmamış özellikleri vardır.
- Bütün varlık düzeylerindeki tüm sistemlere uygulanabilir ilişkisel evrenselleri (tümelleri) belirlemek mümkündür.
- Her sistemin, o sistemde dahil edilen ve edilmeyenler arasındaki farklılaşmayı gösteren bir dizi sınırları vardır.
- İster formel ister varlıksal veya ister psikolojik olsun, var olan her şey enerji, madde ve bilginin örgütlenmiş sistemidir.
- Evren, sistemlerin birleştiren sistemlerini ve çözen sistemlerini sentezleyen süreçlerden oluşur. Bir süreç dizisi diğerini ortadan kaldırmadığı sürece, mevcut hali devam edecektir.

Maturana ve Varela, canlı bir sistemin olmazsa olmaz şartı olarak, o sistemin kendini yenileme yeteneğini (*autopoiesis*) önerdiler. Bu özellik, bütün canlı sistemlerin otonom olmasına izin vermektedir. Otonom sistemlerin faaliyetleri, doğrudan içe dönüktür ve otonomisi gibi tek bir amaca yöneliktir.⁴⁴ Luhmann, “sosyal bir sistem olarak hukuk” önerisinde hukukun “kuralları tarafından seçilen çevresi”ne mukabele etmesi, “dahili olarak bağlanmış iletişim yollarıyla” kendini değiştirmesi ve böylece “otonomisini koruması” için “kendini yenileme” kavramını kullandı.⁴⁵ Gharajedaghi, işletme organizasyonları yönetiminden öğrendiği beş sistem ilkesini önerdi: Açıklık, amaçlılık, çok boyutluluk, karşıt sezgisellik

43 D. Bowler, *General Systems Thinking*.

44 Humberto Maturana and Francisco J. Varela, *The Tree of Knowledge*.

45 Niklas Luhmann, *Law as a Social System*, s. 10.

ve zuhur eden özellikler.⁴⁶ Hitchins, “sistem mühendisliği felsefesi”nin “bütünsellik”, “açıklık” ve “sentez yeteneği temelleri üzerine kurulu”⁴⁷ olduğunu söyler.

Koestler, hiyerarşik bir görüş sunar ve bunu, “bütünlük” (*holon*) kavramıyla ifade eder. Buna göre, yaşayan organizmalarda ve sosyal organizasyonlarda bütünlük ve parçalar ayrı varlıklara sahip değildir. Onların birleşmeye dönük, kendini ifade etme eğilimleri yan yana var olmakta ve “işbirliği” davranışlarında yansınası bulmaktadır.⁴⁸ Daha önce bu “işbirliği davranışı”nın, sistemlerin içinde mevcut bilginin kullanılmasını maksimize etme sonucu verdiğini belirtmişim.⁴⁹

Weaver, sistemleri karmaşıklık özelliğine göre şöyle sınıflandırır:

1. *Örgütlü karmaşıklık*: Örgütlü karmaşıklığın tipik bir biçimi canlı sistemdir.
2. *Örgütlü olmayan karmaşıklık*: Cansız sistemlere atıfta bulunmaktadır. Bu sistemlerde değişken sayısı çok fazladır ve her değişken tahmin edilemez veya bilinmez bir davranışa sahiptir.
3. *Örgütlü basitlik*: Makineler gibi az sayıda bileşeni olan basit sistemleri ifade etmektedir.⁵⁰

Simon, sistemleri “ayrıştırma” özelliğine göre şöyle sınıflandırır:⁵¹

1. *Ayrıştırılabilir sistem*: Alt sistemler birbirinden bağımsız kabul edilebilir.
2. *Ayrıştırılabilmeye yakın sistem*: Alt sistemler arasındaki etkileşim zayıftır ama görmezden gelinemez.
3. *Ayrıştırılamaz sistem*: Diğer sistemlere doğrudan bağımlıdır veya onları açık biçimde etkiler.

Ackoff, sistemleri hedeflerine göre şu şekilde sınıflandırır:⁵²

1. *Hedefini koruyan sistem*: Daha önceden belirlenmiş bir hedefi gerçekleştirmeye çalışan sistemler.

46 Jamshid Gharajedaghi, *Systems Thinking, Managing Chaos and Complexity. A Platform for Designing Business Architecture*.

47 Derek K. Hitchins, *Advanced Systems, Thinking and Management*.

48 A. Koestler, *The Ghost in the Machine*.

49 C. Avde, Doktora tezi (Waterloo Üniversitesi, 1996), s. 60.

50 W. Weaver, “Science and Complexity”, *American Scientist* 36, no. 194 (1948).

51 H. Simon, *The Sciences of the Artificial*.

52 R. Ackoff, “Sistem Kavramları Sistemine Doğru”, *Management Science* 17, no. 11 (1971).

2. *Hedef peşindeki sistem:* Sistemdeki değişken davranışla nasıl başa çıkacağına ilişkin seçenekleri değerlendiren sistemlerdir. Basit bir hafızada saklanmış olan önceki davranış, öğrenmeye dayalı değişikliklere izin verir.
3. *Çoklu hedef peşindeki sistem:* Değişmiş dış şartlara karşılık olarak, kendi içindeki eylem seçeneklerinden birini seçmeye yetenekli olan sistemdir. Bu tür otomatik hedef değiştirme, farklı alternatifleri gerektirir. Genellikle, başarı için hangi araçların uygun olduğuna karar verir.
4. *Hedef değiştiren sistem:* Alınan kararlar üzerinde fikir yürütür. Toplanan ve hafızada saklanan bilgi, yeni eylem alternatifleri oluşturma amacıyla gözden geçirilir. Sadece canlı sistemlerde bulunan irade, amaç, ottonomi, "ileri besleme" mekanizması, öğrenme ve bilinç bu süreci tayin eder.

Jordan da işlevsele karşı yapısal, amaçsızlığa karşı amaçlı ve organizmiğe karşı mekanistik gibi üç özelliğe dayalı bir sistem tasnifi ortaya koyar:⁵³

1. Yapısal, amaçlı, mekanistik: Yol ağı gibi.
2. Yapısal, amaçlı, organizmik: Asma köprü gibi.
3. Yapısal, amaçlı olmayan, mekanistik: Sıradağlar gibi.
4. Yapısal, amaçlı olmayan, organizmik: Hava kabarcığı (veya denge halindeki her hangi bir fiziksel sistem) gibi.
5. İşlevsel, amaçlı, mekanistik: Üretim hattı gibidir (bir makinenin bozulması diğer makineleri etkilemez). İşlevsel, amaçlı, organizmik: Canlı bir organizma gibi.
6. İşlevsel, amaçlı olmayan, mekanistik: Nehir yatağındaki değişimin sonucunda suyun akışının değişmesi gibi.
7. İşlevsel, amaçlı olmayan, organizmik: Zaman ve mekan sürekliliği gibi.

Beer, şu dört organizasyon ilkesine dayanan "yaşayabilir sistem modeli"ni önerir:⁵⁴

- *İlk organizasyon ilkesi:* Çeşitlilik, kurumsal bir sistem yoluyla yayılma, dengeye ulaşma eğilimi taşınalıdır. Organizasyonun asgari maliyetle buna uygun tasarlanması gerekir.
- *İkinci organizasyon ilkesi:* Yönetim birimi, operasyon ve çevre arasında

53 J. Jordan, *Themes in Speculative Psychology*.

54 S. Beer, *Brain of the Firm*.

bilgi taşıyan kanalların her birinin, üretim yapan alt sistemden daha yüksek kapasitesinin olması gerekir.

- *Üçüncü organizasyon ilkesi:* Bir kanalda taşınan bilgi ne zaman bir sınırı aşarsa, uyum (*transduction*) süreci yaşar. Uyum sağlayanların çeşitliliği en azından kanal çeşitliliğine eşit olmalıdır.
- *Dördüncü organizasyon ilkesi:* İlk üç ilkenin iş görmesi, zaman içinde gecikmeler yaşanmadan tekrarlanmalı ve sürekli olmalıdır.

Skyttner, her türlü sistem için geçerli olduğunu iddia ettiği şu özellikleri önermektedir:⁵⁵

- *Sistem bütünselliği ilkesi:* Bir sistemin, parçalarında tezahür etmeyen bütünsel özellikleri vardır.
- *Düşük verimlilik ilkesi:* Şayet her alt sistem ayrı ayrı görülüp, azami verimlilikle çalıştırılırsa, bir bütün olarak sistem en üst derecede verimlilikle iş görmeyecektir.
- *Seksen-yirmi ilkesi:* Büyük ve karmaşık bir sistemde, çıktının yüzde seksemi, sistemin sadece yüzde yirmisi tarafından üretilecektir.
- *Karanlık ilkesi:* Hiç bir sistem tam olarak bilinemez.
- *Hiyerarşi ilkesi:* Karmaşık doğal olgular, her seviyenin belli sayıda birleşik sistemlerden oluştuğu hiyerarşiler halinde örgütlenmiştir.
- *Kaynakların bolluğu ilkesi:* Sıkıntılı şartlar altında istikrarın korunması, önemli kaynakların bolluğunu gerektirir.
- *Potansiyel komut bolluğu ilkesi:* Karmaşık bir karar ağında, etkin eylem potansiyelini sağlayan yeterli bilgi silsilesidir.
- *Rahatlama zamanı ilkesi:* Sistemin istikrarı, ancak o sistemin rahatlama zamanı, sıkıntılar arasındaki zamandan daha kısa ise mümkündür.
- *Olumsuz geri besleme nedensellik ilkesi:* Negatif geri besleme konusunda, bir sistemin denge hali geniş başlangıç şartlarında değişmez.
- *Olumlu geri besleme nedensellik ilkesi:* Bir sistemdeki olumlu geri besleme konusunda, birbirinden çok farklı nihai haller, aynı başlangıç koşullarında mümkündür.
- *Denge eğilimi ilkesi:* Bir sistem, ancak bütün gerekli değişkenler, fizyolojik sınırları içinde korunduğu sürece ayakta kalır.
- *Değişmez hal ilkesi:* Bir sistemin denge halinde olabilmesi için bütün alt sistemlerin denge halinde olması gerekir. Bütün alt sistemler denge

55 Skyttner, *General Systems Theory*. Skyttner, bu kitabında sistem teorisi ile ilgili faydalı bulduğum bir araştırma ve kaynakça da sunmuştur.

halindeyse, sistemin de denge halinde olması gerekir.

- *Kendini düzenleyen sistemler ilkesi:* Karmaşık sistemler kendi kendilerini düzenlerler ve onların karakteristik yapısal ve davranışsal kalıpları, aslında alt sistemler arasındaki etkileşimin bir ürünüdür.
- *İstikrar havzaları ilkesi:* Karmaşık sistemlerin, istikrarsızlık eşikleriyle ayırt edilmiş istikrar havzaları vardır. Sırt noktasında yerleşen bir sistem aniden havzadaki hale geri dönecektir.
- *Yaşayabilirlik ilkesi:* Yaşayabilirlik, alt sistemlerin otonomisi ile onların sistem bütünündeki entegrasyonları arasındaki uygun dengenin ya da istikrar ve uyum arasındaki dengenin işlevidir.
- *İlk sibernetik kontrol ilkesi:* Başarılı kesin bir kontrol, davranışsal karakteristiklerin bir standartla, sürekli ve otomatik olarak karşılaştırılması şeklinde olmalıdır.
- *İkinci sibernetik kontrol ilkesi:* Kesin kontrolde, kontrol iletişimle aynı anlama gelir.
- *Üçüncü sibernetik kontrol ilkesi:* Kesin kontrolde, değişkenler eylem yolu ve aracılığıyla kontrol altına alınır.
- *Geri besleme ilkesi:* Davranışların sonucu her zaman gözden geçirilir ve başarısı ya da başarısızlığı gelecekteki davranışta değişikliği getirir.
- *Maksimum güç ilkesi:* Alternatif seçenekler arasındaki rekabetle ayakta kalan sistemler, daha fazla güç akışı geliştiren ve ayakta kalma ihtiyacı için bu gücü kullanan sistemlerdir.

Sistemlerde hiyerarşi özelliği, sistemlerin ve alt sistemlerin çeşitli şekillerde sınıflandırılmasına ilham verdi ve hiyerarşinin her düzeyine belli özellikler atfedildi. Şimdi bunu daha ayrıntılı şekilde açıklayalım.

Sistem hiyerarşilerine dair teoriler

Sistem teorisyenleri, sistemlerdeki soyut hiyerarşi düzeylerini genel olarak tanımlamaya çalıştılar ve bu düzeyler arasındaki ilişkileri incelediler. Fivaz, düzeylere ilişkin bilgiyi, “evrimsel paradigma”nın içine yerleştirdi, buna göre sistem özellikleri ve davranışının belli bir düzeyde anlaşılması, seçilmiş düzeyin üstündeki ve altındaki düzeylerin incelenmesini içeriyordu.⁵⁶ Boulding’e göre; “sistem, hiyerarşi karmaşıklığı”ndaki düzeyler; mekanik, sibernetik, pozitif geri besleme, creodic (izlenmesi zorunlu olan yol), üreme, demografik, ekolojik, evrimsel, insani, sosyal,

aşkın düzeyler şeklindedir.⁵⁷ Miller, “canlı sistemler”in hiyerarşisindeki düzeyleri; hücreler, organlar, organizmalar, gruplar, organizasyonlar, üretici, depo, dışarı atan, hareket ettiren, destekleyen⁵⁸ girdi dönüştürücüsü, dahili dönüştürücü, kanal, zamanlayıcı, şifre çözücü, birleştirici, hafıza, karar alıcı, şifreleyici ve çıktı dönüştürücüsü şeklinde ele aldı.⁵⁹ Lovelock’un; “işlem düzeyleri” dediği, benzer bir sınıflaması vardır.⁶⁰ Kirchner tüm evrensel/Gaia sistemi için bir teori önerdi ve burada hiyerarşi düzeyleri şu şekilde zayıftan kuvvetliye doğru örgütlenmektedir: Etkili Gaia, ortak evrimsel Gaia, dengeye yönelen Gaia, erekbilimsel Gaia ve verimlilik sağlayan Gaia.⁶¹ De Chardin’in alternatif zihin/noosfer teorisinde hiyerarşi düzeyleri; enerji, madde, hayat, içgüdüler, düşünceler ve noosfer’dir.⁶² Laszlo’nun önerdiği paralel düzeyler uzay, teknoloji, bilim, iletişim ve yönetim biçimleri şeklindedir (Şekil 2.1a).⁶³ Salk, “doğa kategorileri”ni birimler, ikili bileşenler ve disiplinler şeklinde bölümlendi (Şekil 2.1b).⁶⁴

Klir’in önerdiği “epistemolojik sistem hiyerarşisi”nde ise düzeyler sırasıyla veri, modeller, yapı ve metasistemlerle ilgilidir.⁶⁵ Cook, şu beş düzeyde “kontrol merkezleri” önerdi: Atom düzeyi, hücre düzeyi, beyin düzeyi, aile düzeyi ve yönetim düzeyi.⁶⁶ Checkland, sistem tipolojisi önerdi: Atomaltı sistemler, atomik sistemler, moleküler sistemler. Bu düzeyler, cansız sistemler (kristaller, kayalar ve mineraller) ve canlı sistemler (tek hücreliler, bitkiler, hayvanlar ve ekolojiler) ile sonuçlanmaktadır.⁶⁷ Powers’ın önerdiği “kontrol teorisi” ise, “kontrolün özü”nü ruhsal olgular, duyumsama düzeyleri, yapılanma, geçişler, sıra, ilişkiler, programlar, ilkeler ve sistem kavramları şeklinde tanımlamaktadır.⁶⁸

Bilişsel ve çok boyutlu bir sistem bakış açısından, yukarıda özelliklere ve hiyerarşilere ilişkin bahsi geçen teorilerin hepsi geçerli görüşlerdir.

57 K. Boulding, *Ecodynamics*.

58 J. Miller, *Living Systems*.

59 Age.

60 J. Lovelock, *The Ages of Gaia*.

61 J. W. Kirchner, “Gaia Hipotezleri, Sınanabilir mi? Faydalı mı?” *Scientists on Gaia* içinde.

62 Pierre Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man*.

63 Ervin Laszlo, *Introduction to Systems Philosophy: Toward a New Paradigm of Contemporary Thought*.

64 Jonas Edward. Salk, *Anatomy of Reality*.

65 G. Klir, *Architecture of Systems Problem Solving*.

66 N. Cook, *Stability and Flexibility: An Analysis of Natural Systems*.

67 67. Peter Checkland, *Systems Thinking, Systems Practice*.

68 W. T. Powers, *Behaviour: The Control of Perception*.

Ancak bu kitap, bir “sistem” olarak metinler ve hayatın gerçekleriyle etkileşim kuran ve kurallar ile kılavuz ilkeler tesis eden İslam hukukunun esaslarıyla ilgilenmektedir. Bu sistemde, “usûller”le ilgili çeşitli konuları ele alan alt sistemler hiyerarşisi de bulunmaktadır. Dolayısıyla, yukarıdaki teorilerin hiçbirisi bu çalışmada gerçekleştirilen analiz açısından tamamen onaylanamaz. Bunun nedenleri aşağıda belirtilmektedir.

Birinci olarak; yukarıdaki teorilerin çoğu, esasen maddi dünyaya yönelikti ve dolayısıyla da felsefe ve hukuk dünyasına ilişkin araştırmamıza uygulanamazdı. Bunun örnekleri, Katz ve Kahn’ın “enerji ithali” ve “kodlama”sı, Bowler’ın “herhangi bir sistem”in “madde” bileşeni, Beer’in “maliyet” ve “yönetim birimleri”ni içeren ilkeleri ve Boulding’in

(a)

	Mekan	Teknoloji	Bilim	İletişim	Yönetim
1	Mağara çadır	İnsan enerjisi		Resimler	Aile avlanma
2	Köy	Hayvan enerjisi	Protobilim	İdeogramlar	Kabile düzeyi
3	Kasaba	Metal araçlar	Matematik	Yazı	Teokratik siyaset
4	Şehir	Makine teknolojisi	Newtoncu bilim	Makine aktarımı	Ulus-devlet sistemi
5	Ekümenopolis	Sibernetik	Einstein’in göreceliliği	Elektrik aktarımı	Küresel egemenlik

(b)

Birim	İkili Bileşenler	Disiplin
Ortak akıl	Kültür/toplum	Sosyometabiyoloji
Akıl	Sezgi/akıl yürütme	Metabiyoloji
Organizma	Türler/birey	Sosyobiyojoloji
Hücre	Gen/soma	Biyoloji
Atom	Çekirdek/elektronlar	Kimya
Parçacık	Enerji/kitle	Fizik
Biçim	Sürekli/ayrı	Matematik
Düzen	Görünmeyen/görünen	Metafizik

Şekil 2.1. a) Laszlo’nun paralel hiyerarşileri. b) Salk’ın “doğanın kategorileri” hiyerarşisi.

nicelikselleştirme ve matematikselleştirme" yoluyla düzen arayışıydı. Benzer biçimde, Churchman bütün sistemler için bir "insan tasarımcı" varsaydı. Kyttner'in "her türlü sistem için geçerli" saydığı özellikler, İslam hukuk sistemi de dahil pek çok sistem için geçerli değildi. Örnek özellikler; kaynakların bolluğu, fizyolojik sınırlar, dahili iletişim ve güç akışıdır. Maturana ve Varela'nın canlı sistemler için önerdiği "kendini yenileme" fikri, bu kitabı ilgilendirdiği kadarıyla, İslam hukuku için geçerli değildir. Ancak daha sonra gösterileceği gibi, bu yenileme (*tec-did*) hukukun dış çevreye açıklığından ve onunla etkileşiminden gelmektedir, yoksa Luhmann'ın hukuk teorisi için benimsediği *autopoiesis* sürecinde olduğu gibi "içe dönük otonom eylemlerden" değil. Dahası, konumuz için geçerli olmayan çok sayıda önerilmiş "evrensel" sistem düzeyleri vardır: Mekanik, üreme, demografik, ekolojik, hücreler, organlar, organizmalar, hafıza, kanal, zamanlayıcı, şifre çözücü ve motor düzeyleri gibi.

İkinci olarak; yukarıdaki sınıflamaların çoğu, Gharajedaghi ve diğerlerinin doğru biçimde önerdiği, çok boyutlu evrensel özelliğinin aksine, ikili (binary) ve tek boyutluydu. Bunun bir örneği, Weaver'in "basit" ve "karmaşık" zıtlığıdır. Oysa "karmaşıklık dereceleri" daha gerçekçi bir özellik sunabilir. Diğer bir örnek ise Bertalanffy, Jordan, Salk ve Checkland'ın bütün sistemleri (biyolojik anlamda) canlı ve cansız sınıflara ayırmasıdır, ama her iki sınıf da sosyal veya beşeri bilimler alanındaki sistemler için geçerli değildir. Son olarak bütünsellik, iç ilişkiler, hiyerarşi, çözülme gibi tek bir yönü ele alan sistem teorileri, çözümlemenin karşı karşıya olduğu tüm boyutları yakalayamamaktadır. O yüzden, bu kitabın sistematik analizinde kullanılacak ve aynı zamanda teolojik, sosyal ve hukuki sistemlerde de yararlı olabilecek yeni bir sistem özellikleri dizisi öneriyorum.

Önerilen sistem özellikleri

Bu kitap, İslam hukuku esaslarının bir sistem olduğunu varsaymaktadır ve bu sistem belli bir özellikler dizisine göre analiz edilecektir. Söz konusu sistem için bazı özellikler önereceğim ve her birini iki açıdan destekleyeceğim: Sistem teorisi ve İslam teolojisi. Dolayısıyla, burada sunulan sistematik analiz şu sistem özellikleri etrafında dönecektir: Sistemlerin doğası, bütünlük, açıklık, birbiriyle ilişkili hiyerarşi, çok boyutluluk ve amaçlılık.

İslam hukuk sisteminin bilişsel doğası

Sistem teorisi açısından, gerçekçilerin (realist) “özdeşlik”i ile nominalistlerin “ikilik”i arasındaki felsefi ortak nokta yani zihinsel olarak varsayılmış sistemler ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi en iyi tasvir aracı, daha önce açıklandığı gibi, “karşılıklı ilişki”dir (korelasyon). “Sistemlerin bilişsel doğası”, bu karşılıklı ilişkinin diğer bir ifadesidir. Konumuz itibariyle, varsayılmış bir İslam hukuk sistemi, İbn Teymiye’nin ayrı kavrama ilişkin ifadesini kullanacak olursak, fakihin bilişsel duyusundaki (*fi zihni’l-fakih*) bir kurgudur.⁶⁹

İslami kelam açısından, İslam hukuku; insanın, nassların anlamlarını ve amele ilişkin delaletlerini açığa çıkarmak için onlarla ilgili tefakküh ve tefekkür etmelerinin bir sonucudur. Fakihler ve kelamcılar “Allah’ın fakih olarak isimlendirilemeyeceğini; çünkü hiçbir şeyin O’ndan saklı kalmadığını” söylemişlerdir.⁷⁰

O yüzden, İslam hukuku Allah’ın emirlerinin lafzi tezahüründen ziyade, bir idrak⁷¹ ve anlayış (fehmi)⁷² meselesidir. Aynî, bu hususu şöyle izah eder: “Fıkıh fehîmdir. Fehim, sağlıklı bir idraki gerektirir. İdrak ise külli suretleri ve anlamları, akli idrakle birleştiren bir kuvvedir.”⁷³ Beyzavi şunları yazmıştır: “Fıkıh tam tamına zan’dır, başka bir seviyeye ait olan ilim değil, çünkü belli bir hükmün Allah’a göre şöyle olduğu inancı ispatı imkansız bir iddiadır.”⁷⁴ “İslam hukukunun bilişsel doğası”, bütün mezheplere yönelik ihtiyaç duyulan, çoğulcu bakış açısının geçerli kılınması için şarttır.

İslam Hukuk Sisteminin Bütünlüğü

Sistembilim teorisi açısından, sistematik analizin “ayrıştırmacı” analize göre esas üstünlüğünün parçacı/atomistik olması değil, bütüncül yaklaşıma sahip olmasıdır. Parçacı neden-sonuç düşüncesi, daha önceki kısımda izah edildiği üzere, modern zamanlara kadar insan düşüncesinin genel bir özelliği idi. Ancak hâlihazırda doğal ve sosyal bilimlerdeki araştırmalar, bütüncül sistemler yaklaşımına göre, “parçayı esas

69 Ahmed ibn Teymiye, *Kutub ve Resail ve Feteve*, 2. bs., c. 19. s. 131.

70 Abdurrahman Şeyhizade, *Mecmeu’l-Enhur*, c. 1, s. 11.

71 İbn Emir Hac, *et-Takrîr ve’t-Tahbîr fi İlmi Usûli’l-Fıkıh*, c. 1, s. 26.

72 İbn Teymiye, *Kutub ve Resail ve Feteve*, c. 13, s. 113.

73 Bedreddin Aynî, *“Umdetü’l-Kari Şerhu Sahihu’l-Buhari*, c.2. s. 52.

74 Ali Sübki, *İbhac fi Şerhi’l-Minhac*, c. 1, s. 39.

alan analiz", klasik denklemler ve mantık beyanlarından, bütün olguların açıklamalarına doğru bir yönelme içindedir.⁷⁵ Günümüz bilimine göre zaman/mekan ve beden/ruh gibi temel fiziksel olgular bile, tecrübi (ampirik) olarak birbirinden koparılamaz.⁷⁶ Sistem teorisi; her bir neden-sonuç ilişkisini, bütün bir resmin parçası olarak görür ve bu resimdeki ilişki grupları, ortaya yeni özelliklerin çıkmasına neden olur. Böylece bir araya gelerek; "parçaların toplamı"ndan daha fazlası olan "bütün"ü oluşturur.

"Teolojik" ve "rasyonel" argümanlardan dolayı, fakihlerin isimlendirmesiyle "bütüncül delil" in (*delil-i küllî*) fıkhi otoritesi (*hücciy*e), İslam hukukunun esaslarından birisi olarak kabul edilir,⁷⁷ fakihler de onu "tekil ve kısmi hükümler" e tercih ederler.⁷⁸ Neden-sonuç semantiğini daha bütüncül bir dile kavuşturmak açısından, İslam hukukunun esasları için sistematik ve bütüncül düşüncenin geliştirilmesi, İslam hukuk felsefesi için de faydalı olacaktır. Bütüncül bir yaklaşım, aynı zamanda kelimeler için de faydalı olacak ve daha önce ana hatlarıyla anlatıldığı üzere, Allah'ın varlığının delilleri de dahil, nedenler ve sonuçlara ilişkin dilin daha sistematik hale getirilmesine katkıda bulunacaktır.

İslam hukuk sisteminin açıklığı

Sistembilim teorisyenleri, açık ve kapalı sistemleri birbirinden ayırarak, "yaşayan sistemler" in açık sistemler olması gerektiğini söylerler.⁷⁹ Bu durum, canlı organizmalara olduğu kadar, "hayatta kalması" beklenen her türlü sistem için de geçerlidir.⁸⁰ Daha önce ifade edildiği gibi, Bertalanffy, açıklık ve amaçlılık özelliklerini, "eş sonluluk" dediği sistem özelliğiyle ilişkilendirmiştir. Yani açık sistemlerin eşit derecede geçerli alternatifler yoluyla, farklı başlangıç koşullarından aynı hedeflere ulaşma yeteneği vardır. Bu nedenle, açık bir sistem çevresiyle etkileşime girer, kapalı sistemler ise çevrelerinden soyutlanmıştır.

75 Laszlo, *The Systems View of the World: A Holistic Vision for Our Time*, s.4; Smuts, *Holism and Evolution*, s. 1-3.

76 Alfred Korzybski, *An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*, 4. bs., s. xxxviii.

77 Mesela, bkz. Abdülmelik Cüveyni, *Burhan fî Usûlî'l-Fıkıh*, 4. bs., c. 2, s. 590; İbrahim Gırnatî Şatıbi, *el-Muvafakat fî Usûlî's-Şeria*, c. 1, s. 29.

78 Şatıbi, *el-Muvafakat*, c. 2, s. 61.

79 Humberto R. Maturana, *The Tree of Knowledge*, s. V.

80 Von Bertalanffy, *General Systems Theory*.

İslam hukuk sistemi yukarıdaki anlamda “açık” bir sistemdir. Bununla birlikte, bazı fakihler hâlâ “teorik düzeyde içtihat kapısının kapandığını”⁸¹ savunmaktadır. Bu ise, fiiliyatta İslam hukukunun “kapalı bir sistem”e dönüşmesine ve sonunda “ölmesine” neden olacaktır. Ancak bilinen bütün fıkıh mezhepleri ve asırlar boyunca fakihlerin büyük çoğunluğu, “(belirli) metinlerin sınırlı ve hadiselerin sınırsız olması”⁸² nedeniyle, içtihadın İslam hukuku için zorunlu olduğu noktasında hemfikir olmuşlardır. Dolayısıyla, İslam hukukunun asıl metodolojisi; yeni olayları ele almak ya da sistembilim teorisinin terminolojisiyle söylersek, “çevresiyle etkileşime girmek” için belli mekanizmalar geliştirmektir. Bu mekanizmaların örnekleri arasında kıyas, maslahat, itibar-ı örf bulunmaktadır. Bununla birlikte, günümüzün hızla değişen şartlarıyla başa çıkabilmek ve İslam hukukuna yeterli “esnekliği” kazandırabilmek için bu mekanizmaların daha da geliştirilmesi gereklidir. “Açıklık” mekanizmaları ve dereceleri ise, İslami usûl sistemini ve onun alt sistemlerini geliştirmede ve eleştirel analizde kullanılan özelliklerdendir.

İslam hukuk sisteminin karşılıklı ilişkiye dayanan hiyerarşisi

Olguları hiyerarşi açısından analiz etmek, sistematik ve ayrıştırmacı yöntemler arasında yaygın bir yaklaşımdır. Buraya kadar, hiyerarşilerdeki “evrensel” düzeyleri incelemiş ve bunların belirli çevrelere uygun olarak geliştirildiği sonucuna varmıştık. Şimdi de bilişsel bilimdeki “kategorileştirme” teorisine atıfta bulunarak, konumuza uygun evrensel bir tasnif stratejisinin ana hatlarını çizmeye çalışacağız. Kategorileştirme, çok boyutlu “özellik uzayı”nda dağılmış birbirinden ayrı olguları, aynı grup ya da kategoriye ait ve denk olarak ele alma sürecidir.⁸³ Bu, en asli bilişsel faaliyetlerden birisidir ve onun sayesinde insanlar edindikleri malumatları anlarlar, genelleme ve tahminde bulunarak, muhtelif nesne ve fikirleri isimlendirip değerlendirirler.⁸⁴ Bilişsel bilime göre, bu kategorileştirmelerin iki alternatif teorik açıklaması vardır ki, bu açıklamalar kanaatimizce bizzat kategorileştirmenin iki alternatif yöntemidir. Bu alternatif yöntemler, “özellik benzerliği”ne ve “zihinsel kavramlar”a dayalı kategorileştirmelerdir.⁸⁵

81 Camiyyetü'l-Mecelle, *Mecelletü'l-Ahkâmî'l-Adliyye*, s. 100.

82 Ebû'l-Muzaffer Sem'ani, *Kavaidü'l-Edille fi'l-Usûl*, c. 2, s. 84; Ebu Hamid Gazali, *Mustasfa fi'l-İlmî'l-Usûl*, 1. bs., c. 1, s. 296; Şemseddin ibn Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkîn* c. 1, s. 333.

83 Casir Avde, Doktora Tezi, s. 19.

84 Age, s. 6

85 Robert A. Wilson, Frank C. Keil, *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, s. 104-05.

Özelliğe dayalı kategorileştirmeler, sınıflandırılmış olgular arasındaki “doğal” benzerlikleri ve farklılıkları keşfetmeye çalışır. İki olgu arasındaki benzerlik ya da farklılık, daha önceden tanımlanmış “özellikler” ya da nitelikler bakımından birbirlerine ne kadar uydukları ya da birbirlerinden ne kadar ayrıldıklarına göre ölçülür.⁸⁶ Şeyler, özelliklerinin “ideal prototip”ine ne kadar uyduğuna göre belli bir kategoriye ait kabul edilirler.⁸⁷

Diğer yandan, kavrama dayalı kategorileştirmeler, kategorileri özellik benzerliklerinden ziyade, zihinsel kavramlara göre tanımlarlar. Zihinsel kavram, sınıflamayı yapan kişinin algısındaki temel bir ilke ya da teori-dir ve yapılandırılmış bir çerçevede temsil edilen nedensel ya da açıkla-yıcı bağlantıların karmaşık birlikteliğini içerir. Bir kavram, basit bir doğ-ru-yanlış özelliği değil, çok boyutlu ölçütler grubudur ve aynı sayıda olgu için çeşitli eş zamanlı kategorileştirmeler oluşturabilir. Bir kavram; ayrıca “katı” olmayan “kabataslak”, “belli belirsiz” veya “yumuşak” kategorileri ifade eder.⁸⁸ Yani, kategoriler arasındaki çizgi, net bir sayı ya da ölçü ol-mayıp, kişiden kişiye, “makul” bir derecede değişkenlik gösterebilen bir algıdır.⁸⁹

Özelliğe dayalı sınıflandırmalar, kavrama dayalı sınıflandırmalarda ol-mayan çeşitli sınırlamalardan dolayı eleştirilmektedir. Mezheplerin gele-neksel (özelliğe dayalı) sınıflandırılmasının eleştirisinde kullanılacak olan kavrama dayalı sınıflandırma yöntemlerinin tercih edilmesinin ardında, şu teorik nedenler yatmaktadır:

- a. Kavrama dayalı yöntemler, birleştirici ve sistematik yöntemlerdir. Özelliğe dayalı yöntemler, olgulara birbiriyle irtibatsız özellik veya nitelik listesi muamelesinde bulunur, dolayısıyla birçok önemli ve analitik bilgiyi gözden geçirir.

86 Avde, Doktora tezi, s. 32.

87 Özellikler görsel, işlevsel, sayısal veya faktörlerin birleşimi olabilir. Mesela, kimi nesneler renk, ağırlık, hacim, fiyat, şekil vs. özelliklerine göre sınıflanabilir. Bu vasıfların her birisi bir takım sınıflamalar üretebilir. Söz gelimi, insanların renk duygularını kelimelerle tanımlayan renk sınıflaması dil ve kültüre göre değişkenlik gösterir ve çeşitli psikofiziksel ve nörofizyolojik fak-törlerden etkilenir.

88 C. Avde ve M. Kamil. “Müphem Sınıflama için Modüler Nöral Ağ”, Computer Science, ders notları, c. 2005: Lecture Notes in Artificial Intelligence (2000), s. 584.

89 Yukarıda verilen örnekte, aynı nesneler bir kavram, örneğin “faydalılık” açısından sınıflanabi-lir. Bir nesnenin “yararlılığı”, basit bir doğru-yanlış durumu (“faydası vardır” veya “faydası yok-tur”) şeklinde değildir. Faydalılık nesnenin fiyatı, estetik değeri, tarihi değeri, belli bir toplum için işe yaraması ve diğer boyutlardan oluşan karmaşık bir birleşim olabilir. Yüksek, orta ve düşük faydalılık gibi sınıflar arasındaki çizgi “muğlak”tır, net bir sayı ya da ölçü değildir.

- b. Özelliğe dayalı yöntemler, malumatların bir ya da daha fazla özelliğinin varlığı ya da yokluğuna dair basit bir karara indirgenmesiyle, aşırı genellemelere yol açabilir.
- c. Özelliğe dayalı sınıflamalar, sığ bir doğru-yanlış yöntemine dayalı olduklarından, çeşitliliğe veya çoklu düzey sıralamalarına izin vermez.
- d. Sınıflandırmada kullanılan özelliklerin türdeşliğini korumak için bazen önemli ikilik içermeyen etkenler ihmal edilebilir.

Bu kitapta, kavrama dayanan sınıflamalar İslam hukukunun esaslarına uygulanacak ve özelliğe dayanan sınıflamalar ise eleştirilecektir. Ancak ortaya çıkan “ağaç yapısı” hiyerarşisinde analiz durmayacak, ortaya çıkan alt kavramlar arasındaki karşılıklı ilişkileri de içine alacak şekilde genişleyecektir. Bu “yapı” anlayışı, Aristo’nun kıyası ve Russell’ın tümdengelim zincirleri gibi biçimsel mantık analizine riayet etmeyecek, onun yerine bu kavramların fıkhi uygulamalarındaki “karar alma prosedürleri”ne odaklanacaktır.

İslam hukuk sisteminin çok boyutluluğu

Sistembilim terminolojisinin sıra ve seviye olmak üzere iki boyutu vardır. Boyutluluğun sırası söz konusu “uzay”daki boyutların sayısıdır, seviyesi ise bir boyuttaki düzeylerin/yoğunlukların miktarıdır. Popüler felsefi soruşturma, tek boyut ve iki düzey cinsinden düşünmeye eğilimlidir. “Zıt eğilimleri” olan olgular ve hatta fikirler, genellikle tek bir faktör açısından görülürler. Dolayısıyla, “tamamlayıcı” değil, “çelişkili” görünürler ve “kazan-kazan” olarak değil, “sıfır toplamı” oyunlar olarak analiz edilirler.⁹⁰

Böyle olunca, olgular ve fikirler, sürekli “zıt” ikilikler cinsinden ifade edilmektedir; din/bilim, ampirik/rasyonel, fiziksel/metafiziksel, realist/nominalist, tümdengelimci/tüme varımcı, evrensel/özel, kolektivite/bireysellik, erekbilimsel/ödevbilimsel, ruh/madde, nesnellik/öznellik vs. gibi. Yukarıdaki ikilikler tek boyutlu, tek sıralı düşüncüyü temsil ederler ve bu çiftler diğer boyutlarda birbirini “tamamlayıcı” görülebilecekken, bu düşüncede dikkat yalnızca bir etkene odaklanır. Mesela, popüler anlamlarıyla bilim ve din, “ilahi emir” kavramının merkeziliği noktasında

90 Jamshid Gharajedaghi, “Sistem Yöntembilimi: Etkileşimin ve Tasarımın Bütüncül Dili. Kaos açısından Görmek ve Karmaşıklıkları Anlamak”, systemsthinkingprogress.com’da (2004), s. 38.

birbirine zıt görünebilir, ama insanın mutluluğunu sağlama, hayatın kaynağını izaha çalışma vs. noktasında tamamlayıcı da olabilir. Duyusal verilerle ilişkileri açısından ruh ve madde birbirine zıt kabul edilebilir, ama bilişsel/beyin bilimi ve “akıllı” makineler veya yapay zeka teorileri açısından birbirlerini tamamladıkları da düşünülebilir. Bunun yanı sıra, çok boyutluluğun eksikliği zıt eğilimlere dair iki seviyeli yargılarda, noktalar yelpazesinin en uzak noktaları olarak kendisini gösterir. Bu nedenle, insan düşüncesi çoğu zaman aldatıcı ikili tercihlerle sınırlıdır; kesin/kesin olmayan, kazan/kaybet, siyah/beyaz, alçak/yüksek veya iyi/kötü gibi. Tek sıralı bir renk boyutunda, örneğin, siyah ve sınırsız sayıdaki gri düzeylerinin en kenarındaki uçlar olarak görülmelidir (Bkz. Sekil 2.2).

Daha sonra sunulacağı gibi sistematik analiz, geleneksel fıkıh mezheplerindeki akıl yürütmenin, büyük oranda tek boyutlu ve ikili düşüncüyü içerdiğini gösterecektir. Tek boyutlu yöntemler, eldeki fıkhi bir meselede sadece bir faktörü dikkate alırlar. O yüzden, her zaman aynı meseleye uygulanabilecek, farklı sonuçlar ve hükümler doğurabilecek muhtelif deliller olmasına rağmen, fetvaların büyük çoğunluğu tek bir delile (*delil-i mes'ele*) dayanarak veriliyordu. Bu, fıkıh usûlüyle ilgili geleneksel ve çağdaş eserlerde “deliller arasında çatışma” (*tearuz-u edille*) başlığı altında tartışılan bir konudur. “Delillerin uyumlu hale getirilmesi” (*cem' beyne'l-edille*) yöntemi ise, çok boyutlu metodolojinin bir örneğidir ve altıncı bölümde daha da geliştirilecektir.



Şekil 2.2. Gri tonlardaki resim, renkli halinin detaylarındaki çeşitliliği bozar. Onun iki renkli hali bir “bozulma” yaşamasına rağmen, bu filtre, bilgilerin muazzam detaylarını açığa çıkarır. Bu iki resmi görmek, sadece ilginç bir bulmaca yaratır.

Diğer taraftan, vacip/haram, nasih/mensuh, sahîh/fasid, gerçek/hayal vs. gibi ikili yargılar, İslam hukukunun iki uç nokta arasındaki "gri alan"da bulunan meseleleri ele alma yeteneğini sınırladı. Bazı fıkıh mezheplerinin çokça kabul gören ikili sınıflamaları genişletmek için nasıl "ara sınıflar" teklif ettiğini ve İslam hukukunun gerçekçilik ve esneklik duygusuna nasıl katkıda bulunduğunu analiz edeceğiz.

İslam hukuk sisteminin amaçlılığı

Hedef odaklılık ve amaçlılık yukarıda sunulan sistem teorilerinin ortak özelliği idi. Ancak Gharajedaghi Ackoff'u takip ederek, hedefler ve amaçlar (makasid) arasında ayrım yaptı. Bir oluşum, "a) aynı ortamda farklı yollardan aynı sonucu ve b) aynı veya farklı ortamlarda farklı sonuçları" verebilirse onun amaçlı olduğunu düşündü.⁹¹ Dolayısıyla, hedefe ulaşmaya çalışan sistemler, aynı ortamlarda olma şartıyla, sonuçlarını işleyiş olarak aynı araçları takip ederek üretirler ve aynı hedefe ulaşmak için araçlarını değiştirmek gibi bir seçimleri ya da seçenekleri yoktur. Öte yandan, amaca ulaşmaya çalışan sistemler, aynı hedefe veya amaca ulaşmak için çeşitli araçlar kullanabilir. Ayrıca, hedefe ulaşmaya çalışan sistemler az ya da çok sonuçları "önceden programlanmış" olduğu için benzer ortamlarda farklı sonuçlar çıkaramazlar. Bunun yanında, amaca ulaşmaya çalışan sistemler, arzulanan amaçlarını gerçekleştirdiği müddetçe aynı ortam için farklı sonuçlar üretebilir. Yukarıdaki anlamıyla "amaçlılık", bir bütün olarak İslam hukukunun esasları, seviyeleri ve unsurları için geçerli olacak özelliklerden birisi olarak bu kitapta desteklenecektir.

Kelami bakış açısından "ilahi fiillerde" "nedensellik", uzun yıllar felsefi/kelami tartışmaların konusu oldu. Soru şuydu: Allah'ın fiillerinin arkasında nedenler olması gerekiyor mu? Kelam alanındaki eserler söz konusu olduğunda, "nedenler" in (*ilel/esbab*) "amaçlar" kavramından (*ağraz, makasid, hikem*) ayırt edilmediğini belirtmek önem taşıyor.⁹² Fakat, fıkhi hükümlerde bu iki kavram birbirinden ayırt edilmiştir.⁹³ Kelami ta'lil tartışmaları, araştırmamızla ilgilidir. Çünkü teolojik olarak İslam hukukunun bizzat kendisi, "ilahi fiiller" in bir sonucudur ki, bu hukuk vahye dayanır ve onun arkasındaki amaçlar da makasidü's-şeria'dır. Öyleyse soru şudur: Bu hukukun vahyedilmesinin ardında ilahi bir amaç var mıdır?

91 Age., s.12.

92 Mesela, bkz. Şatibi, *el-Muvaḥḥakat*, c. 1, s. 173, c.3, s. 1.

93 Casir Avde, *Fıkhu'l-Makasid: İnatatü'l-Ahkâmî's-Şer'iyye bi-Makasidiha*, s.51.

Kelamcılar bu soruya üç farklı cevap verdiler:

1. İlahi fiillerin nedenlerinin/amaçlarının olması "gerekir." Mutezile ve Şia (bazı istisnalarla) bütün fiilleri hasen ve kabih fiiller olarak ikiye ayırdı.⁹⁴ Onların büyük kısmı, bu iki özellikten birinin her eylemde zati olduğuna ve değişen şartlara tâbi olmadığına inanıyordu. İnsan aklının bağımsız şekilde güzel ve çirkin yargısında bulunabileceğine inanıyorlardı. Bu tanımlar "rasyonalite"nin bir sonucu olduğundan, Mutezile onları evrensel kabul ederek, insanlar ve ("adalet ilkesi" gereğince de) Allah için geçerli kabul etti. İnsanlar için hasen fiiller vacip, kabih fiiller haramdır. Allah söz konusu olduğunda ise hasen fiiller, "O'nun yapması gereken" fiiller, kabih fiiller de "O'nun yapmasının imkansız olduğu" fiillerdir. Mutezile ayrıca, amaçsız (*garez*) bir fiilin anlamsız (*abes*) olduğuna, o yüzden de kabih olduğuna inanıyordu. Dolayısıyla, Allah'ın bütün fiillerinin zorunlu olarak "amaçlı" olduğuna hükmettiler.⁹⁵
2. İlahi fiiller, nedenlerin/amaçların üstündedir. Eş'ariler (ve Hanbeliler de dahil, Selefiler) Mutezile'nin az önce bahsedilen görüşüne tepki gösterdiler. Onlar bir fiilin hasen ya da kabih olabileceğine inanıyorlar, ama bu sınıflamanın akla değil, "vahyedilmiş hukuk"a (*şeriat*) göre yapılması gerektiğine hükmediyorlardı. Eş'arilere göre; şeriat olmadan fiiller, (bilgi-cehalet ve adalet-zulüm istisna olmak üzere)⁹⁶ aynı derecede hasen ve kabih, iyi ve kötüdür. Bu yüzden de onlar, Allah'ın asla bir şey yapmak "zorunda" olmadığına, O ne yaparsa "hayır" ve "hasen" olduğuna hükmettiler. Dolayısıyla, Eş'ariler Allah'ın fiillerinin "amaçların üstünde" olduğuna, çünkü bir amaca yönelik fiilin failinin o amaca "muhtaç" olduğuna ve Allah'ın ihtiyaçlardan müstağni olduğuna inanmaktadır.⁹⁷ Ayrıca, Allah'ın "nedenlerin nedeni" (*Müsebbibu'l-Esbab*) ve "hem nedenlerin hem de sonuçların yaratıcısı" olduğunu, dolayısıyla O'nun "bizim nedensellik kurallarımızdan birine uymak"⁹⁸ zorunda kalmadan, neyi dilerse onu yaptığını iddia ettiler. Eş'ariler hukuk esaslarını ve ahlak felsefelerini yukarıdaki iddiaya dayandırdılar. Mesela, Gazali, "felsefecilerin dediği gibi aklın onaylamasıyla değil, kitapların

94 Ahmed ibn Teymiye, *Dekaiku't-Tefsir*, ed. Muhammed Culeynid, c. 2. s. 110.

95 Muhammed Tayyib Basri, *Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, ed. Halil Mis, 1. bs., c. 2, s. 184. Ayrıca bkz. Ahmed Tayyib, "Şatibi'de Makasid Teorisi ve Kelam Usûlü ile İlişkisi", *Muslim Muasır*, no. 103 (2002), s. 39, Taha Cabir Alvani, "Makasidü'ş-Şeria", *Makasidü'ş-Şeria* içinde Abdülcebbar Rifai (Şam, Daru'l-Fikr, 2001), s. 75; Hasan Şafii, *Amidi ve Ara'uhu'l-Kelamiyye*, 1. bs., s. 441.

96 Tayyib, "Makasid Teorisi".

97 Age.

98 Taha Cabir Alvani, *Makasidü'ş-Şeria*, s. 75.

öngörmüş olması"⁹⁹ nedeniyle (Aristo'nun itidal ilkesi olarak da isimlendirilen) "vasat teorisi"nin geçerli olduğuna hükmetti.

3. İlahi eylemlerin Allah'ın lütfundan gelen nedenleri/amaçları vardır. Yukarıda bahsi geçen mezheplere göre daha az takipçisi olan Matüridiler (ve Hanefilerin bir kısmı) orta bir yol izlediler. Allah'ın fiillerine amaç atfetme noktasında Mutezile'nin isabet ettiğini, ama Allah'a "mecburiyet" yükleme noktasında hata ettiklerine inanıyorlardı. Ayrıca Matüridiler, Allah'ın amaçlara "muhtaç" olmadığını söylerken, Eş'arilerin haklı olduğunu; ama amaçlara ve faydalara Allah'ın değil, insanların "ihtiyaç" duyduğunu savundular. Matüridiler *tahsin* ve *takbih* ilkesine inanıyorlardı. Ancak onlara göre, aklın neyin güzel neyin çirkin olduğunu "yargılama yetkisi" yoktur, akıl neyin güzel (*hasen*) ve neyin çirkin (*kabih*) olduğunu "bilme" mize yarayan bir araç ve ilahi bir ihsandır.¹⁰⁰

Mezhep olarak; "resmi anlamda" Eş'ari olan çok sayıda kişi, Eş'arilerin ilahi maksadlar konusundaki katı görüşünü benimsemeyip, Matüridiliğin görüşüne yakın bir görüşü kabul etmişlerdir. Ancak, siyasi nedenler ve zulüm görme endişesiyle, maksadlar konusundaki görüşlerini beyan ederlerken, Mutezile'nin "*hüsn*" ve "*kubh*" ilkesini reddederek Mutezile mensuplarıyla aralarına mesafe koymuşlardır. Bu fakihlere örnek olarak; Amidi (ö. 1234),¹⁰¹ Şatıbi (ö. 1388),¹⁰² İbn Teymiye (ö. 1328),¹⁰³ İbn Kayyim (ö. 1347)¹⁰⁴ ve İbn Rüşd (ö. 1189)¹⁰⁵ sayılabilir. Eş'ariliğin bu görüşüne en sert hücum İbn Rüşd'den gelmiştir. Gazali'nin *Tehâfüt* (Tutarsızlık) isimli eserine yazdığı eleştiride, İbn Rüşd şöyle diyordu: "Sebepleri reddeden, akli da reddeder."¹⁰⁶ Şatıbi, dikkate şayan bir şekilde, İslam hukukunun amaçlarının, hukukun esaslarından daha temel olduğunu kabul ediyordu. "Dinin esasları ve inancın evrensel ilkeleri" (*usûlü'din ve külliye-i millet*) arasında, Allah'ın fiillerinin ardında maksadların bulunmasını sayıyordu.¹⁰⁷

99 Ebu Hamid Gazali, *Tehâfütü'l-Felasife*. Çeviri M. S. Kemali (Pakistan Felsefe Kongresi, 1963 (iktibasla 18 Ocak 2005). <http://www.muslimphilosophy.com> adresinden ulaşılabilir.

100 Şehabeddin Alusi, *Ruhu'l-Meani fi't-Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 15, s. 39.

101 Ali Ebu'l-Hasan Amidi, *İhkam fi Usûli'l-Ahkâm*, ed. Seyid Cumaili; *el-Muvafakat*, c. 2, s. 6.

102 Şatıbi, *el-Muvafakat*, c. 2, s. 6.

103 Tayyib, "Makasid Teorisi".

104 İbn Kayyim, *İ'lâmi'l-Muvakkîn*, c. 3, s. 3.

105 Gazali, *Tehâfüt*.

106 Age.

107 Şatıbi, *el-Muvafakat*, c. 2, s. 25.

Son olarak, yukarıda önerilen altı sistem özelliği; yani bilişsel doğa, bütüncüllük, açıklık, karşılıklı ilişkiye dayalı hiyerarşi, çok boyutluluk ve amaçlılık, birbirleriyle ilişkilidir. Ancak, bütün diğer amaçları kuşatan ve bu kitaptaki sistematik analiz yöntemini temsil eden özellik, amaçlılık özelliğidir. Aşağıda amaçlılık ile İslam hukuk sisteminin diğer özellikleri arasındaki ilişkinin ana hatları yer almaktadır:

- Amaçlılık; İslam hukukunun bilişsel doğasıyla ilgilidir. Çünkü İslam hukukunun amaçlarının doğası ve yapısıyla ilgili öneriler, bizzat hukukun doğasının ve yapısının bilinişini yansıtmaktadır.
- İslam hukukunun evrensel amaçları (*makasidü'l-amme*), bu hukukun bütüncül niteliklerini ve evrensel ilkelerini temsil etmektedir.
- İslam hukukunun amaçları, İslam hukuk sisteminin "açıklık"ını sürdürmesini sağlayan içtihat sürecinde çok önemli bir rol oynar.
- İslam hukukunun amaçları birkaç hiyerarşik tarzda algılanmakta olup, İslam hukuk sisteminin hiyerarşilerine denk gelmektedir.
- Amaçlar, nasslarda ve hukukun asli teorilerinde bulunan "görünürdeki çelişkiler"i çözecek ve anlayacak çoklu boyutları sağlamaktadır.

O nedenle, İslam hukukunun amaçlarını, bu kitapta sunulan sistem esaslı analizdeki temel usûl ilkesi ve yöntemi olarak kabul ediyorum. Bir sistemin etkinliği, onun (beşeri ya da "fıtri") amacının gerçekleştirilmesi ile ölçüldüğünden, İslam hukuk sisteminin etkinliği de, amaçlarının yerine getirilmesine dayalı olarak değerlendirilmelidir.

Çalışmamızın iki bölümünde, sistem teorisi ile *makasidü's-ş-şeria* teorilerine dayanan yöntemin sunulmasının ardından; bundan sonraki bölümlerde bilişsellik, bütüncüllük, hiyerarşi, çok boyutluluk ve amaçlılık, sunulan analizin araçlarını ve kıstaslarını oluşturacaktır. Bununla birlikte, 3. 4. ve 5. bölümlerde yer alan, klasik ve çağdaş teorilerle ilgili analizler esas olarak bilişsellik ve hiyerarşi özelliklerine dayanacaktır. Daha sonra 6. bölümde, İslam hukukunun esasları; "bütüncüllük, açıklık, çok boyutluluk ve amaçlılık özellikleri "makasidü's-ş-şeria"nın tahakkukuyla gerçekleşen bir sistem olarak tanımlanacaktır.

3

İSLAM HUKUKU İMAMLAR VE MEZHEPLER TARİHİ BİR İNCELEME

Bu bölüm; İslam hukukunun geleneksel mezheplerini (*mezahibu'l-fikh*), tarihleri ve ana kaynakları açısından ele almaktadır. İlk kısımda, İslam hukuku kavramı ve bu terimin İngilizcedeki çeşitli kullanımları tartışılmaktadır. İkinci kısım, Peygamber sonrası devirden “gerileme devri” denilen döneme kadar fıkıh mezheplerinin yaşadığı dönüşümü, ana hatlarıyla ortaya koymakta ve mezheplerin geleneksel sınıflamasında kullanılan “özellikle dayalı” yöntemi eleştirmektedir. İslam hukukunun dokuz geleneksel mezhebi yani Malikilik, Hanefilik, Şafilik, Hanbelilik, Caferilik, Zeydilik, Zahirilik, İbadilik ve Mutezile ele alınmaktadır.

3.1. İslam Hukuku Nedir?

İslam hukuku terimi, İngilizce metinlerde *fıkıh*, *şeriat*, *kanun* ve *örfe* atfen kullanılmaktadır.¹ Fıkıh kelimesi, Kur'an ve hadislerde genel olarak anlama, kavrama ve din bilgisini kazanma şeklinde kullanılmaktadır.²

1 Mesela, Muhammed Abdülhalık Ömer, *Reasoning in Islamic Law*, 3. bs.; Tark Ramazan, “İnsanlık Namına Dur”, *Globe and Mail* (Londra) Çarşamba 30 Mart 2005, s. 28; WLUML, “İslam Kanunları altında Yaşayan Kadınlar” (iktibasen 5 Ocak 2006). <http://wlu.ml.Org/english> adresinden ulaşılabilir; Heide Mugisi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, s. 141; Aharon Layish, “Kabile ve Şer'i Hukuk arasında Etkileşim: Küfre Şeriat Mahkemesinde Tıbbi Diyet Davası”, *Islamic Law and Society* 13, no. 1 (2006), s. 63.

2 Mesela, Nisa, 4/78, Enam, 6/25, Tevbe, 9/122, (Yusuf Ali, Picktall ve Irving çevirisindeki gibi).

Nihayet, mezhep imamı devrinin sona ermesinden bu yana, fıkıh kelimesi "ayrıntılı delillerden çıkarılan pratik şer'i hükümlerin bilgisi" (العلم بالأحكام الشرعية من أدلة التفضيلة) olarak tanımlanagelmıştır.³ O yüzden, fıkıh itikadi değil, ameli meselelerle sınırlıdır. "Ayrıntılı deliller" ise Kur'an'dan ve hadis rivayetlerinden çıkarılmaktadır.

Bazı ülkelerde çeşitli bedensel cezalara atfen kullanılan "şeriat" teriminin İngilizcede olumsuz çağrışımları vardır.⁴ Halbuki bu kelime, Maide sûresindeki "şir'a" veya Casiye suresindeki "şeriat" kelimesinde olduğu gibi, Kur'an'da "şer'i hayat tarzı"nı kastedecek şekilde kullanılmaktadır. Yusuf Ali, bu kelimeleri sırasıyla "kanun" ya da "yol" olarak tercüme etmiştir. Picktall'ın çevirisi "ilahi kanun" ve "yol" şeklindedir. Irving ise onları, "kanunname" ve "cadde" şeklinde çevirmiştir. Benim, bu kelimenin tercümesindeki tercihim ise, Tarık Ramazan'ın çevirisinde olduğu gibi "hayat tarzı" şeklindedir.⁵

Muhtelif teorik ve pratik nedenlerden dolayı, fıkıh kavramı şeriat kavramından ayırt edilmelidir. Teorik olarak, iki terim iki farklı anlamı ifade etmektedir. Sistem terimini kullanacak olursak, fıkıh İslam hukukunun "bilişsel" kısmını, şeriat ise tanımı gereği, bu hukukun "semavi" kısmını temsil etmektedir. Dolayısıyla "fakih" terimi, "kavrayış" (*fehmi*),⁶ tasavvur⁷ ve idrak⁸ sahibi insanlar için kullanılmakta, Allah için kullanılmamaktadır. Öte taraftan, "şari" terimi Allah'ın bir ismi⁹ olup, "kanun koyucu"¹⁰ anlamına gelmektedir ve insanlar için kullanılamaz.¹¹

Kanun ve örf

Farsça bir kelime olan kanun terimi, Arapçalaşarak ilkeler ya da usûl¹² anlamını kazanmış ve 19. yüzyıldan itibaren de yazılı kanunlar anlamına

3 Mesela, Muhammed Ebu Zehra, *Usûlü'l-Fıkıh*, s. 5.

4 İstatistiksel olarak ifade edecek olursak, bu cezalar ağırlıklı olarak söz konusu toplumlarda güçsüz ve marjinal kesimlere uygulanmıştır (Ramazan, "İnsanlık Namına Dur"). Böyle bir uygulama ise, fukhi veya itikadi tartışmalara bakılmaksızın cezaların uygulanmasının ardındaki siyasi motiflere dair ciddi sorular doğurmaktadır.

5 Tarık Ramazan, *To Be a European Muslim*, s. 28; Maide, 5/48 ve Casiye, 45/18.

6 İbn Teymiyye, *Fetava* Cilt. 13, s.113.

7 Sübki, *İbhac fi Şerhi'l-Minhac*, c.1, s. 39.

8 Hac, *Takrîr*, c. 1, s. 26.

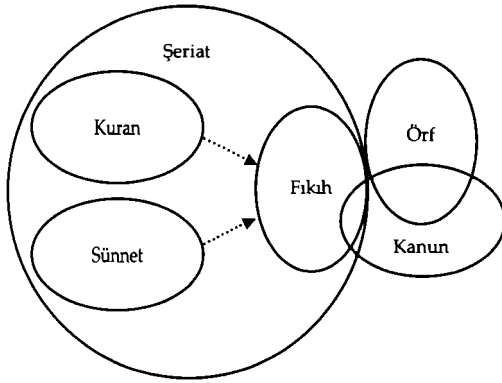
9 Mesela, Şeyhzade, *Mecmeu'l-Enhur*, c. 1, s. 11

10 Mesela, age.

11 İbn Aşur, *Makasidü'l-Ş-Şeriatü'l-İslamiyye*, 6. bölüm.

12 Muhammed ibn Manzur, *Lisanü'l-Arab* c. 13, s. 350.

gelmiştir.¹³ İslam'ı hukukun kaynaklarından biri olarak onaylayan ülkelerdeki yazılı kanunlar, doğrudan fıkhi fetvalardan yani mezheplerden birinin ya da daha fazlasının görüşlerinden çıkarılabilir. Bu, özellikle aile ve miras hukukuyla ilgili olarak bazı ülkelerde bu şekildedir. Mesela, 100/1985 sayılı kanunla değiştirilen 25/1925 sayılı Mısır Aile Kanunu, birçok maddesini Hanefi fihından almıştır.¹⁴ Bununla birlikte, bu ülkelerdeki yazılı kanunların pek çoğu, ya diğer (seküler) hukuk sistemlerinden ya da tamamen yerel örf ve adetlerden alınmıştır. Mesela, aynı kanunun 66. maddesi, "gelinin aldığı başlık parası kadar mobilya alması"nı¹⁵ ön gören bir Mısır âdetine dayanır. Böyle bir hükmün, hiçbir klasik hukuk okulunda fıkhi temeli yoktur.



Şekil 3.1 Şeriat, fıkıh, örf ve kanun kavramları arasındaki (geleneksel) ilişkileri gösteren bir tablo.

"Örf" kelime anlamıyla âdet, daha doğrusu toplumun onayladığı "güzel" bir âdet anlamına gelir.¹⁶ Bazı Arap bedevi bölgelerinde ve Güneydoğu Asya'da işlenen namus cinayetleri gibi, fıkıh mezheplerinin açıkça yasakladığı kimi âdetleri meşrulaştırmak için¹⁷ örfün bazı toplumlarda "İslam hukuku" anlamına geldiği iddia edilir.¹⁸ İslam hukuk okullarına mensup birçok alim,

örfü kendi başına bir hukuk kaynağı olmasından daha çok, İslam hukukunun uygulanmasında etkin bir unsur olarak görürler.¹⁹

Fıkıh, şeriat, örf ve kanun arasındaki burada sözü geçen tüm (klasik) ilişkiler, yukarıdaki şekilde özetlenmektedir. "Şeriat"ın Kur'an, sünnet ve onlardan çıkarılan fıkhi/şer'i hükümleri içerdiğine inanılmaktadır.

13 Reşid Rıza, "Mücmelü Ahvalü's-Siyasiyye", *Urvetü'l-Vüska*, 29 Şubat 1898.

14 Seyid Sabık, *Fıkhu's-Sümme*, c.2, s. 227

15 Age.

16 Mübarek b. Muhammed Cezeri (İbnü'l-Esir), *en-Nihaye fi Garibi'l-Hadis ve'l-Eser*, c. 3, s. 216.

17 Aharon Layish, "Kabile ve Şeriat Hukuku arasındaki Etkileşim", s. 63.

18 Bkz. İslami Kanunlar altında Yaşayan Kadınlar websitesi, www.wluml.org.

19 Selahaddin Sultan, "Edilletü'l-İctihadiyyeti'l-Muhtelifi aleyha fi Ş-Şeriatü'l-İslamiyye", s. 620.

Geleneksel olarak örf, sadece bazı vakalarda fıkıhın uygulanmasını etkiler. Şekil 3.1'de gösterilen dairelerin arasındaki küçük temas da bunu göstermektedir. Son olarak; kanun fıkihtan, örften veya başka kaynaklardan alınabilen yazılı bir yasadır ve şekildeki üç dairenin arasındaki kesişim de bunu ifade etmektedir.

Fıkıh ve şeriatın ayrıştırılmasının önemi

Fıkıh ile şeriatın arasındaki çizginin bulanıklaşması, uygulamada fıkıh içtihatla ilgili olarak, "ilahilik" ve "kutsallık" iddialarına yol açmaktadır. Bu iddialar, tarihte iki ciddi olaya neden olmuştur; karşılıklı tekfir ve İslam hukukunun yenilenmesine karşı direnç.

Hukukun hangi kısımlarının asıl ya da ilahi olduğu konusunda farklı görüşlere sahip olan alimler arasında, bu durum sadece günah ya da hata nitelendirmeleriyle kalmamış, karşılıklı tekfir yani dinden çıkma suçlamalarıyla devam etmiştir. İslam tarihi boyunca yaşanan çok sayıda kanlı ihtilaf, farklı mezheplerin mensupları arasındaki ithamlarla körüklenmiştir. Bunun bir örneği, hicri 8. yüzyılda Abbasi hükümdarlığı sırasında Eş'ari ve Mutezile arasındaki şiddet içeren ihtilaftır. İkinci bir örnek, Horasan (1000), Nişabur (1159), İsfahan (1186) ve Kudüs'te (1470) Şafii ve Hanefi hukuk okullarının mensupları arasında küçük görüş ayrılıkları konusunda yaşanan şiddetli çatışmalardır. Horasan'da, yaklaşık miladi 1000'li yıllarda, Ebu Hamid Gazali'nin ilminden etkilenen halifenin, mahkemelerde resmi mezhep olarak kabul edilen Hanefiliğin yerine, Şafiliği getirmeye karar vermesinin arkasından çatışmalar başladı. İki mezhep arasındaki fıkhi farklar, çatışmanın görünürdeki nedenini belki açıklayabilir ama asıl rolü siyasetin oynadığı açıktır.

Üçüncü bir örnek, 13. yüzyılda İbn Salah'ın kendi talebelerine, felsefe hocalarına karşı "kılıç" kullanmayı tavsiye etmesidir. Sünniler ve şiiler arasındaki çok sayıda çatışmanın Bağdat, Basra, Kerh ve Rey şehirlerinin defalarca (Mesela, 962, 972, 974, 981, 1008, 1025, 1031, 1041, 1047, 1079, 1184 yıllarında) yıkılmasına, yakılmasına ve yağmalanmasına neden olması dördüncü örnektir.²⁰ İslam hukukundaki ihtilaflardan dolayı yapılan dinden dönme suçlamaları, günümüzde de şiddet ve hoşgörüsüzlük ideolojilerini beslemeye ve birlikte yaşama kültürünü ve özgürlükleri bastırmaya devam etmektedir.

20 Bkz. İbn Kesir, *el-Bidâye ve n-Nihâye*, c. 11 ve 12; Ali Şeybani, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 2. bs., c. 2, 8, 10.

Öte yandan, “kutsal” ve dolayısıyla da “değiştirilemez” daire, asırlar içinde genişledikçe, İslam hukukundaki yenilenmeye karşı gösterilen katı direniş de şiddetlendi. “Kutsal ve değişmez” daire, yavaş yavaş çeşitli mezhep imamlarının görüşlerini de kapsamaya başladı. Sonunda “içtihat kapısı”nın kapandığı iddia edildi ve İslam hukuku Orta Çağlardan bu yana, gerçek hayattaki değişim ve gelişmelerin büyük ölçüde gerisinde kaldı.

3.2. İslam Hukuk Okulları

Bu kısmın amacı, “Peygamber’in vefatından sonraki dönem”den “çöküş dönemi”ne kadarki dokuz fıkıh mezhebinin tarihi gelişimine ilişkin kısa bir değerlendirme sunmaktır. Bu değerlendirme, daha sonraki kısımlarda sunulacak olan usûl teorilerinin gelişiminin “tarihi bağlamı”nı temsil etmektedir. Bu kısım aynı zamanda, mezheplerin “tek boyutlu” ve “özellikle dayalı” geleneksel tasnifinin eleştirisini sunmaktadır.

Peygamber Sonrası Dönem

Peygamber’in vefatından sonraki dönemin başlarında, sahabilerin içtihadına dair çeşitli tarihi kayıtlar, şer’i meselelerde ya doğrudan Kur’an ayetlerinin ya da benzer durumlarda Peygamber’in aldığı kararların aktarılmasına dayanarak uzlaşma eğilimi ortaya koymaktadır. Büyükannenin mirası (*miras-ı cedde*), insanların evine girmek için izin isteme (*isti’zan*), dulun bekleme süresi (*عدة المرأة*), seyahat sırasında oruç tutma (*savm fi’s-sefer*) ve daha başka çeşitli konularda sahabilerin girdiği tartışmalar, bunun örnekleridir.²¹

Daha sonra, “İslam devleti”nin genişlemesiyle ve farklı medeniyetlerden insanlarla girdikleri etkileşimlerden kazandıkları tecrübelerle, sahabiler doğrudan cevabı olmayan yeni sorularla karşılaşmaya başladılar. Özellikle yöneticiler, “fethedilen araziler” (*arz-ı meftuha*), “emekçi yükümlülüğü”, “Kur’an’ın toplanması” (*cem-i mushaf*) ve Hz. Ömer’in içtihatları gibi konularda, açık biçimde kendi maslahat anlayışlarını uyguladılar.

Ancak değişik faktörler, ashop arasındaki fıkhi görüş ayrılığına ve sonunda içtihat yöntemine bağlı olarak, hukuk okullarının sınıflamasının

21 Ayrıntılar için bkz Buhari külliyyatı; Buhari, *Sahih*, c. 4, s. 1638, c. 6, s. 2666 ve Muhammed ibn Ömer Razi, *el-Mahsûl fî İlmi’l-Uşûl*, 1. bs., c. 5, s. 529.

oluşumuna katkıda bulundu. Okulları, daha doğrusu eğilimleri, “*ehli rey*” (görüş taraftarları) ile “*ehli eser*” (nakil taraftarları) oluşturunuyordu. Bu durum, “fıkıhın gelişimi”yle ilgili olarak değişik zaman ve zeminlerde değerlendirme ve tartışmalara konu olmuştur. Bu iki “eğilim”in oluşumuna yol açan faktörleri; siyasi ve mezhep çatışmaları, sahabilerin göç etmesi ve o zamanki imamların kişilikleri şeklinde özetlemek mümkündür.

İlk olarak, Halife Osman b. Affan’ın (ö. 656) suikastle öldürülmesini izleyen büyük çatışmalar, sahabiler arasında çeşitli siyasi bölünmelere neden oldu. Siyasi rakipler, hemen savaşan taraflar haline geldi²² ve siyasi farklılıklar, “itikat meseleleri”ndeki felsefi farklılıkları doğurunca, siyasi çatışmalar “mezhepçi bölünmeler”e dönüştü.²³ Siyasi/mezhepçi rekabetler, hukuk üzerinde önemli etkisi olan bir olgunun yani “uydurma hadisler”in ortaya çıkmasına neden oldu. Bu sürecin içinde bizzat yer alan bazı ravilere göre, kendi mezheplerinin görüşlerini veya siyasi önderlerini meşrulaştırmak için hadis uydurma yoluna gidildi.²⁴

İkinci olarak, o zamanki imamların kişilikleri, talebelerini ve sonuçta bölgelerinde ortaya çıkan ekolleri etkiledi. Bunun tipik örneğini Abdullah ibn Ömer ile Abdullah ibn Abbas arasındaki görüş ayrılığı oluşturur. Ebu Cafer Mansur, Malik b. Enes’ten *Muvatta’yı* yazmasını istediğinde, ona şunları söyleyerek bir yöntem çerçevesi çizdiği rivayet edilir: “Bir kitap telif et ki, insanlar faydalansınlar ve o kitapta İbn Abbas’ın hükümlerinden ve İbn Ömer’in katılıklarından uzak dur.”²⁵ Abdullah ibn Ömer katı tutumuyla biliniyordu. Mesela, abdest alırken göz kapaklarının içini yıkayarak gözlerine zarar vermişti. Kişiliğinin etkisi Nafi, Salim ve Süleyman b. Yesar gibi kimi talebeleri üzerinde görülebiliyordu. Abdullah ibn Abbas ise tam tersine yumuşaklık ve alicenaplığıyla tanınırdı. Onun bu özellikleri fetvalarında ve Cabir b. Zeyd, İbrahim Nehai ve Said b. Müseyyeb gibi talebelerinde de görülebiliyordu. Bir diğer örnek, güçlü ve bağımsız bir kadın olan Peygamber’in eşi Hz. Ayşe idi. Karakteri, verdiği çeşitli fetva ve görüşlerde kendini gösteriyordu. Hz. Ayşe bu fetva ve görüşlerde, bazı sahabilerin doğrudan rivayetlerine rağmen, kadınların bağımsızlığını ve haklarını savunuyordu. Bedreddin Zerkeşi, *Aynü’l-İsâbe fi’s-tidrâki* “Ayşe’nin Sahabilerin Rivayetlerine Yaptığı Düzeltmelere Dair İsabetli bir

22 Abdurrahman ibn Haldun, *Mukaddime İbn Haldun* 5. bs., c. 2, s. 608.

23 Muhammed Ebu Zehra, *Tarihü’l-Mezahibi’l-İslamiyye*, s. 48.

24 Ebu Zehra, *Usûlü’l-Fıkıh*, s. 42.

25 İbn Haldun, *Mukaddime*, c. 7, s. 683.

Değerlendirme" (عين الاصابة في استدراك عائشة على الصحابة)²⁶ başlığı taşıyan bir kitap yazarak, Ayşe'nin diğer sahabilerin rivayetlerine getirdiği eleştirileri ele aldı. Onun görüşlerinin, özellikle Hanefi mezhebine kadar geldiğini gördüm. Muhtemelen bunun nedeni, Hz. Ayşe'nin talebeleri olan Şa'bi ve Hammad'ın Ebu Hanife'nin hocaları olmasıydı.²⁷

Son olarak, ilk hicri yüzyıl, sahabilerle başlayan bir göç hareketine şahit oldu. Özellikle Irak, Suriye ve Mısır'a yönelen bu göçler daha uzak diyarlara hicret eden ve sonunda o topraklarda kalmaya karar veren Arap askerlerle son buldu. 7. yüzyılda fetihlerin, göç yollarını nasıl şekillendirdiği Şekil 3.2'de gösterilmektedir. Irak, Ali b. Ebu Talib ve çocukları, Abdullah ibn Abbas, Muhammed ibn Mesleme, Usame ibn Zeyd ve Ebu Mesud Ensari gibi çok sayıda sahabinin vatani haline geldi. Mısır ise Amr ibn As ve oğulları, Kays ibn Saad, Muhammed ibn Ebu Bekir, Ammar b.



Şekil 3.2 Bu harita yedinci yüzyılda savaşların ve göçlerin gerçekleştiği yolları göstermektedir. Tarandığı kaynak: R. Roolvink vd. *Historical Atlas of the Muslim Peoples* (Amsterdam, 1957).

26 Bedreddin Zerkeşi, *el-İcabe li İrâdi Mastedrekethü Aişe ale's-Sahabe*.

27 Bazı fikhî örnekler için bkz. Zeynüddin ibn Nüceym, *Bahru'r-Raik*, 2. bs., c. 3, s. 117; Ali Mer-ginani, *el-Hidaye Şerhü Bidayeti'l Mübtedi*; c. 1, s. 196; Muhammed Emin Abidin, *Haşiyetü Red-di'l-Muhtar*, c. 3, s. 55.

Yasir ve diğer sahabilere yurt oldu. Suriye Abdullah ibn Ömer, Şurahbil, Halid ibn Velid, Dahhak ibn Kays, Muaviye ve Ümeyyeoğullarından pek çok kişinin, Umman ise Huzeyfe ibn Yemen ve diğerlerinin vatanı oldu. Ebu Eyüb el-Ensari İstanbul'a kadar geldi ve orada vefat etti. Öte yandan, sahabilerin pek çoğu Mekke ve Medine'de kaldı.²⁸ Bu muhacirlerin gittikleri yerlerdeki karşılaştıkları medeniyetler sayesinde, İslam hukuku yeni coğrafi ve kültürel boyutlar kazandı.

Ehl-i Rey ve ehli eser, yukarıdaki etkenlere genelde iki farklı şekilde tepki gösterdi:

1. Ehl-i Rey: Genellikle hadis uydurmaya tepki göstererek, "ahad" (yeterli sayıda ravi tarafından nakledilmeyen) ve özellikle "mürsel" (kesinili) ravi zincirlerini kabule yanaşmayan ehl-i rey, yeni sorulara cevap ararken, Kur'an'daki genel ifadelerde (*umum*) zikredilen ilkelere başvurmaya yöneldi. Nihayet, bu yöntem kıyas ve istihsan usûlü haline dönüştü. Irak fakihleri, yöntemlerinde "akl"a başvurumalarıyla o kadar öne çıktılar ki, kimi Medine fakihleri tarafından, "görüşlerini hadislere tercih etmek"le suçlanmışlardı.²⁹
2. Ehl-i Eser: "Hadis taraftarları"nın uydurma hadis olgusuna ve yeni sorunlara yaklaşımları daha farklıydı. Onların yaklaşımları, ravilerin hayat hikayelerini inceleyerek, dürüstlüklerini teyit etmek ve karşılaştıkları cevapsız sorulara, doğrudan ya da dolaylı dilsel delalet yoluyla, konuya uygun bir hadis aramak şeklindeydi. Hadis ehli, genellikle "zayıf" hadisleri, Kur'an'ın genel ifadelerinden "çıkarılan" ilkelere ve kıyasa tercih ediyorlardı.³⁰

Ehli rey ve ehli eserin eğilimleri, bazı araştırmacıların düşündüğü gibi, sadece basit bir coğrafi mesele değildi.³¹ Yukarıda açıklanan göç etkeninin, Irak'ta yaşayanların (muhtemelen Ali ve ibn Abbas'ın da etkisiyle) görüşe (rey), Hicaz ve Suriye'de yaşayanların da (muhtemelen İbn Ömer ve Ebu Hüreyre'nin etkisiyle) hadise meyletmesinde rol oynadığı bir gerçektir.

Ancak Irak okulu, kıyas ve istihsan yöntemleriyle "rey"i uygularken, Hicaz okulu, özellikle Medine'de, bilhassa İmam Malik ve talebelerinin

28 Yukarıdaki göç yollarını İbn Haldun'un *el-Mübtada ve'l-Haber*'inin 2. cildinin ikinci kısmından çıkardım. İbn Haldun bu kitapta Peygamber'in vefatından sonraki ihtilaflardan bahsetmemekte-dir. Kanaatimce, onun tartışmalı konularla ilgili görüşü en dengeli görüştür.

29 Ebu Zehra, *Tarihü'l-Mezahibi'l-İslamiyye*, s. 458.

30 Age.

31 Age 33.

fıkında maslahat yöntemi yoluyla "rey"i uyguladı. Bununla birlikte, Hicazlılar genellikle "nassın bulunmadığı" dedikleri yani karşılaşılan meseleye hitap eden belli bir nassın bulunmadığı durumlarda, genellikle "istihsan"a başvurdular. Iraklılar ise nassların mevcut olduğu hallerde bile, bunların "akılla çeliştiğini" düşündüklerinde, genellikle kıyasa ve özellikle de "istihsan"a başvurdular.

Son olarak, ehli rey ile ehli eser arasındaki fark, bazı günümüz araştırmacılarının sandığı gibi, "gelenekçiler" ve "liberaller"in "nassların etkinliği" konusundaki çatışmasına benzer bir şey değildi.³² Zira her iki yöntem de, münhasıran nassa -ve hadise- dayanması itibarıyla "geleneksel"dir. Ancak ehli rey, gelenekleri daha akli bir tarzda ele alırken, ehli eser daha lafzi bir şekilde ele almaktaydı. Diğer bir ifadeyle, bu iki okul nassların uygulanmasındaki iki alternatif yöntemi temsil ediyordu.

İmamlar devri

Hicri 2. ve 3. asırlar, "imamlar devri" olarak isimlendirilebilir. Bugün bildiğimiz şekliyle geleneksel fıkıh mezhepleri, o devirde yaşamış çeşitli imamların ismiyle anıldı. Şafiiler, Malikiler, Hanefiler, Hanbeliler, Şia (burada onları Caferiler ve Zeydiler olarak ele alacağım) ve İbadiler; Muhammed b. İdris eş-Şafii (ö. 820), Malik b. Enes (ö. 795), Ebu Hanife Numan b. Sabit (ö. 767), Ahmed b. Hanbel (ö. 855), Cafer-i Sadık ibn Muhammed Bakır (ö. 765, "İsnâ Aşeriyye"nin altıncısı),³³ Zeyd b. Ali Zeynelabidin (ö. 740) ve Abdullah b. İbad'ın (ö. 705) isimlerini aldılar.³⁴ Bu devirde yaşayan diğer birkaç imam ise, sonradan ortadan kalkan bazı mezheplere isimlerini vermiştir, Süfyan-ı Sevri (ö. 778), Ebu Sevr (ö. 854), Evzai (ö. 774) ve Leys b. Sa'd (ö. 791) gibi. Bu listedeki tek istisna, Zahiriyeye (lafız ehli ya da Zahiriler) idi. Muhtemelen bu mezhep, kurucusu Davud b. Ali'nin (ö. 884) mütevazı kişiliği, popüleritesi ve lafızcı yöntemi nedeniyle kurucusunun ismiyle anılmamıştır.

İmamlar arkalarında çok sayıda hadis rivayeti, fetva ve talebeyi miras bıraktılar. Her imam, hadislerin sıhhatini araştırırken ve fetva verirken,

32 Mesela, Nasr Hamid Ebu Zeyd, *el-İmam eş-Şafii ve't-Te'sisü'l-İdîlûciyye'l-Vasatiyye*, 3. bs., s. 98.

33 Şia okuluna göre On iki İmam, Ali b. Ebu Talib ile başlar ve iki oğlu Hasan ve Hüseyin ile Hüseyin'in neslinden gelen sonraki İmamları kapsar: Ali Zeynelabidin ibn Hüseyin, Muhammed Bakır, Cafer-i Sadık, Musa Kazım, Ali Rıza, Muhammed Cevad, Ali Hadi, Hasan Askeri ve Muhammed b. Hasan Askeri.

34 Bkz. Abdurrahman Ebu'l-Ferec, *Sıfatü's-Safve*; Ebu Nuaym İsfahani, *Hilyetü'l-Evliya ve Tabakatu'l-Asfiya*; Ahmed ibn Hallikan, *Vefayatu'l-A'yan ve Enbau'z-Zaman*.

tutarlı biçimde uyguladığı kendi içtihat yöntemini geliştirmişti. Ancak imamlar, artlarında içtihat yöntemlerine ilişkin teorik açıklamalar değil, şifahi ya da yazılı hadis rivayetleri ve fetva külliyatları bıraktılar. Bunun tek istisnası, Şafii'nin *Risale*'siydi.³⁵ Yukarıda ismi geçen mezheplerin her birinin oluşumuna dair kısa bir değerlendirmeyi ve her bir mezhebin imam "zinciri"ni aşağıda bulabilirsiniz. Bu değerlendirmenin dayanağı, geleneksel İslam üniversitelerinde ve kurumlarında hâlihazırda okutulan ve bu mezheplerin görüşleri için "sahih kaynak" olarak kabul edilen, her mezhebin meşhur "ders kitapları"yla ilgili bir araştırmadır.

Hanefi usûlü, okulun kurucusu Ebu Hanife'den iki nesil sonra geliştirildi. Bildiğimiz kadarıyla, Ebu Hanife'nin kendisi, fıkıh üzerine bir eser kaleme almadı. İslam itikadı ve eğitim ile ilgili *Fıkh-ı Ekber* (En Büyük Fıkıh),³⁶ *Redd-i Kaderiyye* (Kadercilere Reddiye),³⁷ ve *el-'Âlim ve'l-Müte'alim* (Hoca ve Talebe)³⁸ gibi eserler yazdı. Ebu Hanife, önde gelen talebelerinden Ebu Yusuf'un (ö. 798) *Kitabu'l-Eser*'de³⁹ topladığı hadisleri rivayet etti. Daha sonra Ebu Yusuf, yazdığı *Harac* isimli kitabında, zaman zaman kendi görüşlerini de belirtmekle birlikte, esasen hocası Ebu Hanife'nin mali konularla ilgili fetvalarını izah etti.⁴⁰ Ebu Yusuf ayrıca *İhtilafü Ebi Hanife ve İbn Ebi Leyla*⁴¹ isimli bir eser telif ederek, Ebu Hanife'nin katılmadığı, Bağdat başkadısı İbn Ebi Leyla'nın fetvalarını ele aldı. *İhtilafü Ebi Hanife ve İbn Ebi Leyla*'yı Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un en iyi talebesi Muhammed b. Hasan eş-Şeybani (ö. 805) rivayet etmiştir. Şeybani, aralarında *Camiu'l-Kebir*'in de bulunduğu Hanefi fıkının ana kaynakları olarak kabul edilen birçok eser telif etmiştir.⁴² *Camiu'l-Kebir*'e kadar, Hanefi okulunda hususi yöntemlerden ziyade, büyük hadis ve fetva külliyatları okutulup uygulanmıştı. Hanefilerin usûlü olarak bilinegelen şeyi geliştirenler ise, sonraki nesil talebeler oldu. Hem Serahsi, (ö. 1090 [?]) hem de Pezdevi (ö. 1089), Usûl isminde kitaplar yazdılar⁴³ ve emirler, özel

35 Muhammed b. İdris eş-Şafii, *Risale*.

36 Ebu Zehra, *Tarihü'l-Mezahibi'l-İslamiyye*, s. 378.

37 Age.

38 Age.

39 Age.

40 Ebu Yusuf, *Harac*.

41 Ebu Zehra, *Tarihü'l-Mezahibi'l-İslamiyye*, S. 420.

42 Age

43 Muhammed ibn Ahmed Serahsi, *Usûlü's-Serahsi*; Ali b. Muhammed Pezdevi, *Usûlü'l-Pezdevi - Kenzü'l-Vüsûl ila Marifeti'l-Usûl*.

ve genel lafızlar (âmm ve hâss), şer'i otorite (*hüccîye*), kıyas ve nesh gibi usûl konularını izah ettiler. Serahsi, mukaddimesinde şunları yazıyordu: "Gelecek nesillerin daha önce hiç karşılaşılma-ş konularla karşı karşıya kaldıklarında kendi fıkıhlarını inşa edebilmeleri için Muhammed b. Hasan'ın ayrıntılı hükümlerini (füru) üzerine dayandırdığı temel kavramları (usûl) detaylandırmanın zamanı gelmişti."⁴⁴ Kanaatimce, daha sonra gelen Hanefiler, fetvalarını ve içtihatlarını, ilk kez karşılaştıkları meselelerde bile, Serahsi ve Pezdevi'nin ayrıntılı usûl izahlarından ziyade, Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve İbn Hasan'ın emsal fetvalarına ve görüşlerine dayandırdılar.

Maliki mezhebi de benzer bir gelişim yolu izledi. İmam Malik ardından, özellikle *Muvatta'sında* büyük bir fetva ve hadis külliyatı bıraktı.⁴⁵ Malik'in talebesi İbn Vehb (ö. 813), *Mucalese'yi* (Toplantılar)⁴⁶ yazdı ve görüşmeleri sırasında Malik'ten duyduğu fıkıhı nakletti. Malik'in takipçilerinden Sahnun (ö. 854) ise *Müdevvenetü'l-Umm* (Ana Derlemeler)⁴⁷ isimli eserinde İmam Malik'in görüşlerinin büyük bir kısmını kaydetti. Malik ve ondan sonra gelen talebelerinin geliştirdiği yöntem, *Mahsûl'ü* yazan Ebu Bekir ibn Arabi'nin (ö. 1148) ve *Kavaid'i* yazan Şehabeddin Karafi'nin (ö. 1285) zamanına kadar ayrıntılarıyla ortaya konulmamıştı.⁴⁸ Ancak, Malik'in fıkıh ve hadis kitapları, özellikle *Muvatta*, bu okulun ana kaynakları olmaya devam etti.

Hanbeli mezhebi de, önce Ahmed b. Hanbel'in hadis rivayetlerinin yer aldığı kapsamlı eseri, sonra da talebelerinin ondan naklettiği fetva külliyatlarıyla başladı. Hanbel'in talebeleri arasında Salih (ö. 879), Abdullah (ö. 903), Ebu Bekir Esram (ö. 875), Abdullah Meymuni (ö. 887), Harb (ö. 893) ve Ebu Bekir Mervazi (ö. 888) bulunuyordu. Mervazi'nin talebesi Ebu Bekir Hallal, Ahmed b. Hanbel'in fıkıhı üzerine *Kitabu's-Sünne* başlığıyla bir ansiklopedi telif etti.⁴⁹ Ancak, çok sonraları İbn Teymiye (ö. 1328) ve talebesi İbn Kayyim (ö. 1347) tarafından ortaya konulan Hanbeli okulunun bilinen usûl tarzındaki teorisi, Necmeddin et-Tufi (ö. 1316), İbn Receb (ö. 1393) ve İbn Lahham'ın (ö. 1400) katkılarıyla geliştirildi.

44 Serahsi, *Usûlü's-Serahsi*, c. 1, s. 10.

45 Malik, *Muvatta*.

46 Ebu Zehra, *Tarihü'l-Mezahibi'l-İslamiyye*, s. 420.

47 Age.

48 Karafi, *Zahire*.

49 Ebu Zehra, *Tarihü'l-Mezahibi'l-İslamiyye*, s. 524.

Zeyd b. Ali Zeynelabidin, hadis nakletti ve çok sayıda fetva verdi. Bu fetvalar talebesi Ebu Halid Vasiti (ö. 767) tarafından *Mecmu* isimli eserde bir araya getirildi.⁵⁰ Onun talebesi İbrahim b. Zeberkan (ö. 799) da ondan nakletti.⁵¹ Daha sonraki Zeydi kuşakları, Kasım (ö. 856), İmam Hadi (ö. 911) ve özellikle torunlarından Ahmed b. İsa b. Zeyd (ö. 999) İmam Zeyd'in yöntemini geliştirdiler.⁵²

İbadilik, ismini Abdullah b. İbad'dan alsa da, bu isimle tanınmaya ve ayrı bir hukuk okulu geliştirmeye, H 3. asırda başladı.⁵³ Bu okula asıl katkısı yapan kişi; İbn Mesud, Hz. Ayşe, İbn Ömer, İbn Abbas ve Enes b. Malik'in de aralarında bulunduğu birçok sahabinin talebesi olan Cabir b. Zeyd el-Ezdi'dir. (ö. 711). Cabir'den sonraki "talebe zinciri" Müslim b. Ebu Kerime, Rebi b. Habib, Mahbub b. Rahil, Muhammed b. Mahbub şeklindeydi.⁵⁴ Cabir, *Divan-ı Cabir ibn Zeyd* diye bilinen büyük bir hadis ve fetva kitabı yazdı. İbadiler de bu kitabı izleyerek mezheplerini geliştirdiler.⁵⁵

Cafer-i Sadık hadis nakletmenin ve fetva vermenin yanı sıra, kimya ve matematik gibi çeşitli bilimlerle de ilgilendi⁵⁶ ve seçkin bir gruba hocalık yaptı. Hadis rivayetlerini ve görüşlerini aktardığı bu grupta; oğlu Musa Kazım (on iki imamdan), Ebu Hanife, Malik, Süfyan, İbn İshak, İbn Ebu Hazım, Yahya ibn Said ve "Cebir" ilmine ismini veren Cabir b. Hayyan vardı.⁵⁷ Caferi mezhebinin esaslarının çok daha önce ortaya konulmuş olabileceğine dair farklı görüşler bulunmaktadır. Şafii'nin *Risale*'sinden önce, fıkıh usûlü üzerine bilinen ilk kitabı, Cafer-i Sadık'ın babası İmam Bakır'ın yazmış olabileceğine dair rivayetler de vardır.⁵⁸ Her halükarda, "bağımsız içtihat"ın ancak on ikinci imamdan sonra başladığına, çünkü o dönemden önce, bu okulun mensuplarının ancak taklit merciindeki imamlarını izlediklerine dair bu mezhepte genel bir uzlaşma vardır.⁵⁹

50 Ebu Zehra, *Usûlü'l-Fıkıh*, s. 495.

51 Muhammed Ebu Zehra, *İmam Zeyd*, s. 267.

52 Age, s. 270.

53 Amr. K. Nami, "İbadilik Araştırmaları", bölüm 1.

54 Age, bölüm 2.

55 Age.

56 Ebu Zehra, *Tarihü'l-Mezahibü'l-İslamiyye*, s. 700.

57 Age.

58 Adnan Ferhan, *Hareketü'l-İctihad inde's-Şiati'l-İmamiyye*, 1. bs., s. 11; Ebu Zehra, *Usûlü'l-Fıkıh*, s. 15.

59 Ferhan, *Hareketü'l-İctihad inde's-Şia*, s. 11.

Son olarak, İmam Şafii'nin hadis, fıkıh ve hatta fıkıh usûlü görüşlerini yazması veya yazdırması anlamında Şafii okulu istisnai bir konumdaydı. Aslında, çoğu alime göre, İslam hukukunda ayrı bir ilim dalı olarak, usûl-ü fıkıhın temellerini *Risale* isimli eseriyle Şafii attı.⁶⁰ Yunan felsefesinin İmam Şafii'nin usûlü üzerindeki etkisi, araştırmacılar arasında bir tartışma konusudur. Bazıları, Şafii'nin asla Yunan felsefesine maruz kalmadığını ileri sürerken, bazıları da onun Yunancada yetkin olduğunu ve Yunan etkisinin "eserlerinde kendisini gösterdiği"ni ileri sürmektedir.⁶¹ Karşıt iddiaları destekleyen hiçbir tarihi delil bulamamakla birlikte, Şafii'nin eserleriyle ve Yunan felsefesiyle ilgili araştırmalarımaya dayanarak, onun özellikle *Risale* ve *Umm* isimli eserlerinde ortaya koyduğu usûl ve yöntemin, Yunan mantığı veya felsefesinden doğrudan etkilendiğine dair hiçbir işaret yoktur. Ancak biyografilerinden de anlaşılacağı üzere, kendi döneminde Yunan mirasından kalan kitapları okumuş olması mümkündür. Her halükarda, Şafii okulunun usûlü büyük ölçüde Kaffal Şaşı (ö. 947), Abdülmelik Cüveyni (ö. 1085) ve Ebu Hamid Gazali (ö. 1111) gibi, hepsi açık seçik ve tartışmasız biçimde Yunan felsefesinden etkilenecek sonraki alimler ve filozoflar tarafından geliştirildi.⁶²

Mezhep sınıflamasının biçimsel bir kritiği

Aşağıda, bilişsel bilimin bakış açısından geleneksel mezheplerin biçimsel tahlil ve eleştirisi bulunmaktadır.⁶³ İkinci bölümde sınıflama kavramı ele alınmış ve özelliğe dayalı tasnif ile kavramlara dayalı tasnifler karşılaştırılmıştı. Yukarıdaki tarihi araştırmaya dayanarak, mezhep sınıflamasının "kavrama dayalı gruplama" ile başlayıp "özelliğe dayalı gruplama"yla sonlandığını söylemek mümkündür. Fakihler, fetvalarında nakile (*eser*) mi yoksa görüşe (*rey*) mi daha fazla dayandıklarına göre sınıflanıırken, tasnif kıstası olarak "akıl kavramı" kullanıldı. Ehli rey görüşlerini oluştururken, ehli esere göre akla daha fazla yer verdi.

Ancak bu sınıflama, sonunda etiketlerini imamların isimlerinden, sınıflama özelliklerini de bu imamların ikinci ya da üçüncü kuşak talebelerinin ortaya koyduğu "şer'i kaynaklar" listesinden alan bir sınıflamaya

60 Ebu Zehra, *Usûlü'l-Fıkıh*, s. 10.

61 Mahmud Muhammed Ali, *Alaka beyne'l-Mantık ve'l-Fıkıh inde Mufekkiri'l-İslam*.

62 Refik Acem, *Mantık inde'l-Gazali fi Eb'adihi'l-Aristeviiyye ve Hususiyiyatihi'l-İslamiyye*; Abdülazim Dîb, "İmamü'l-Haremeyn", *Gıyasü'l-Ümm fi't-Tıyasi'z-Zulem*.

63 Kapsamlı bir kaynak için bkz. Keil, ed. *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*.

	Kuran	Sünnet	İcma	Kıyas	Maslahat	İstihsan	Örf	İmamların görüşü	Sahabenin görüşü	Devamlılık
Malikiler	√	√	√	√	√		√		√	√
Hanefiler	√	√	√	√		√	√		√	√
Şafiiler	√	√	√	√					√	
Hanbeliler	√	√	√	√	√	√			√	√
Caferiler	√	√	√					√		√
Zeydiler	√	√	√					√		√
Zahiriler	√	√								√
İbadiler	√	√	√	√	√	√				√
Mutezililer	√	√	√	√	√	√				

Şekil 3.3. İslam fıkıh mezhepleri arasında "sınıflama özellikleri" olarak kullanılan "şer'i kaynaklar"ın özeti. Bu sınıflama yaklaşımının tek boyutluluk ve aşırı genelleme gibi sınırlamaları bulunmaktadır.

dönüştü. Dolayısıyla, fıkıh mezheplerinin sınıflaması, Kur'an, sünnet, icma, kıyas, maslahat, istihsan, örf, imam görüşü, sahabi görüşü ve devamlılık karinesi özelliklerine dayalı bir süreç haline geldi.

Aşağıda, mezheplerin bu şekildeki tasnifinin bir eleştirisi bulunmakta ve bu eleştiri ikinci bölümde sunulan teorik analize dayanmaktadır.

- Önemli analitik bilgiyi gözden kaçırmaktadır: Mezheplerin özelliğe dayalı tasnifi, farklı mezheplerdeki çeşitli isimlere sahip "kaynaklar"ın benzerliğini gözden kaçırmaktadır. Mesela, Hanefilerdeki kıyas, Caferilerdeki istishab ve Malikilerdeki makasid ve Şafiilerdeki mesalih-i mürsele gibi. Ayrıca, Zahiri, Maliki ve Caferi icması ile Hanefi, Maliki ve Mutezili istihsanı arasındaki önemli farkları da gözden kaçırmaktadır.
- Aşırı genellemeler: Hukuk okulları icma veya istihsan gibi şu ya da bu özelliği onaylayıp onaylamadıklarına göre özdeşleştirildiler veya ayrıştırıldılar. Ancak, bu özelliklerin tanımı mezhepten mezhebe büyük farklılıklar göstermekte olduğundan, sağlıklı bir sınıflamanın temelini oluşturamazlar.
- Dar ikili tercihler: Tufi'nin "Hanbeli" olarak bilinmesine rağmen, "(belli) nasslar karşısında maslahata öncelik verme" yöntemi, onu

Hanbeli usûlünden uzaklaştırmakta ve Mutezile'ye yaklaştırmaktadır. Benzer şekilde, Gazali'nin mesalih-i mürseleyle dayanan kıyasları ve maslahatla ilgili görüşleri, onu Şafii'lik ve Malikilik arasında bir yere koyuyor olsa da, Şafii olarak sınıflanmaktadır. Hanbeli okulundan İbn Teymiye, Malikilerin "Medinelilerin uygulaması" prensibini onaylamıştır. Mutezile'den Nazzam, kıyas ile içtihadı reddeden Zahiri ve Şia'nın tutumunu benimsemiştir, vd.

- Çok boyutlu etkenler ihmal edildi: Mezhepler, tarihi olarak coğrafya, siyaset ve mahkeme sistemleri gibi etkenlerce şekillendi. Ancak, bu faktörler diğer (ikili) faktörler gibi mezhep sınıflamalarında da dikkate alınmadı.
- Geleneksel özelliğe dayalı yöntemin sayılan kısıtlarının yanı sıra, geleneksel fıkıh mezhepleri sınıflaması, ayrıntılı yöntemlerden ziyade, karizmatik liderlerin otoritesine yönelik genel bir eğilimi yansıtır. Kanaatimce, imamların etkisi bu sınıflamanın önüne geçti ve usûl teorileri imamların bireysel görüşleri kadar rağbet görmedi.

Beşinci bölümde, İslam hukukundaki mevcut teorilerin bir sınıflaması sunulacak ve özelliğe dayalı sınıflamaların kusurlarından sakınmak için özen gösterilecektir.

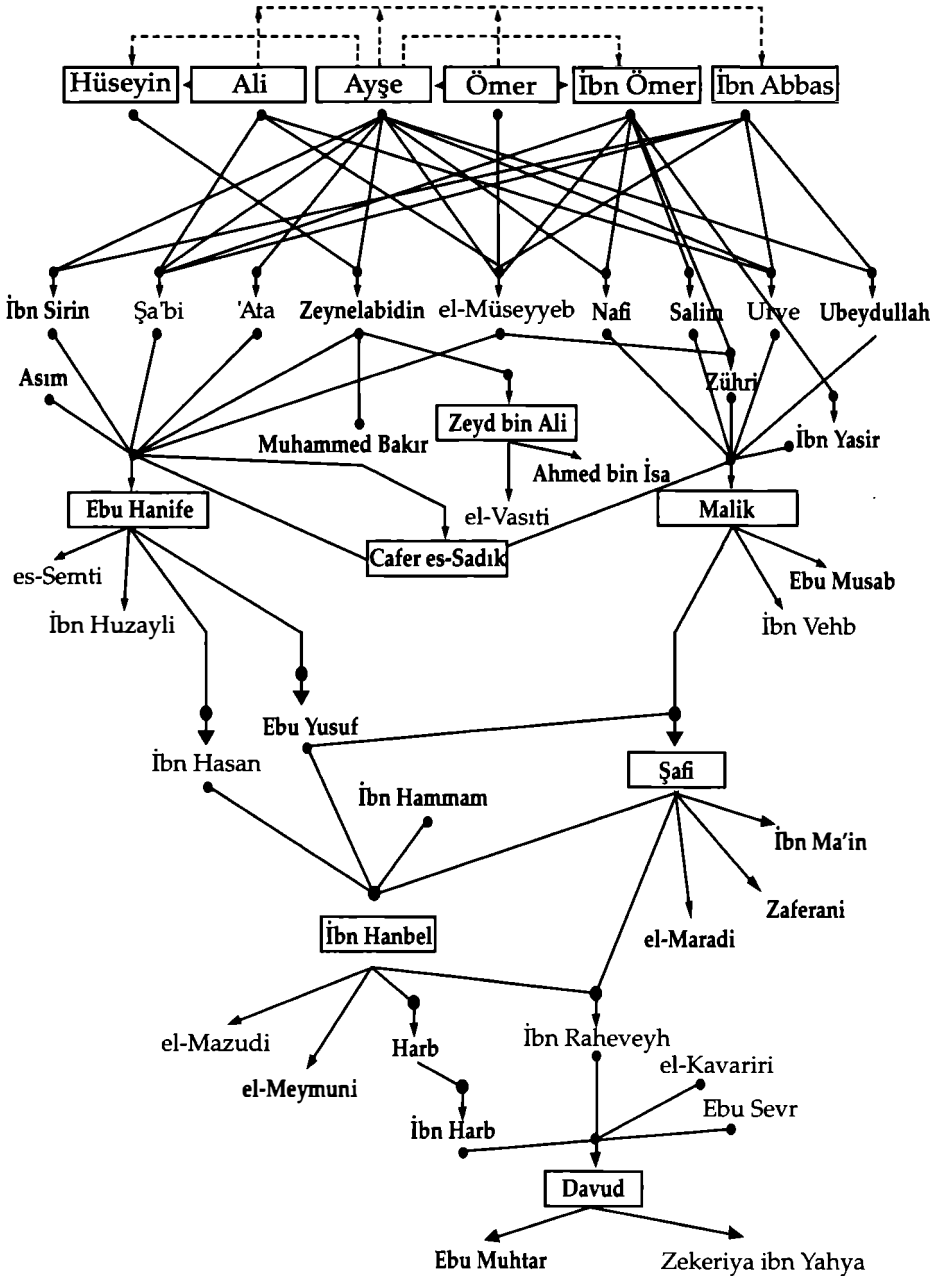
Talebe ve rivayet zincirleri

Yukarıda sayılan fakihleri tek bir tarihi perspektife yerleştirmek amacıyla, Şekil 3.4'ü tasarlayarak, mezhepler tarihindeki bazı önemli hoca-talebe ilişkilerini tahlil etmeye çalıştım. Şekil, altı sahabiden oluşan ve izah amacıyla seçilen bir grubu ve onların on iki talebesini (*tabiîn*), yedi yaygın mezhebin imamlarını ve onların kimi talebelerini göstermektedir.

Birkaç kaynağa başvurularak derlenen⁶⁴ bu şekilde, bütün seviyelerde oklar, her hocadan öğrencisine gitmektedir. Bu şekle bakarak bazı gözlemlerde bulunabiliriz:

- Sahabilerin ve talebelerinin ilim ve nakil "zincirleri" birbiriyle oldukça irtibatlıydı. Bunlar kadar olmasa bile, tabiîn ile mezhep imamları da irtibatlıydı. Bu şema, kuşaklar gelip geçtikçe irtibatın nasıl azaldığını ve nihayet mezheplerin gelişim çizgilerinde, nasıl tek başlarına kaldığını göstermektedir. Sahabilerin ve talebelerinin ilim ve nakil

64 Ebu Ferağ, *Sıfatü's-Safve*; Hamid Dımaşki, *el-Kaşif fi Ma'rifeti men Lehü Rivâye fi'l-Kütübi's-Sitte*; Ahmed ibn Hacer, *Takribü't-Tehzib*; İbn Hacer, *Lisan el-Mizan*, *Lisanü'l-Mizan*; Muhammed Zehebi, *Siyeru A'lamî'n-Nübelâ*; Muhammed Buhari, *Tarihü'l-Kebir*; İsfahani, *Hilyetü'l-Evliya*; Ebu Zehra, *Tarihü'l-Mezahibü'l-İslamiyye*.



Şekil 3.4 İslam hukuk okullarını kuran talebelerin ilişki silsilesi: Bir grup sahabiyle başlayıp, bir grup usûlcüyle bitmektedir.

“zincirleri” birbiriyle oldukça irtibatlıydı. Bunlar kadar olmasa bile, tabiin ile mezhep imamları da irtibatlıydı. Kuşaklar gelip geçtikçe irtibatın azaldığını ve nihayet mezheplerin gelişim süreçlerinde, nasıl tek başlarına kaldığını göstermektedir. Aralarındaki etkileşim eksikliği, farklı fıkıh okullarının benzer kavramlar için farklı tabirler kullanmasına neden olduğu gibi, üretkenliğin azalmasına da yol açmış ve parçacı görüşlerin yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur.

- Şekildeki örneklerin de gösterdiği gibi, tabiin Hz. Ayşe, İbn Abbas ve İbn Ömer'den çok etkilenmiştir. Ancak, Hz. Ayşe'nin Hz. Ali silsilesiyle gelen ve sünni kaynaklarda nakledilen etkisi ve rivayetleri şia okulu tarafından reddedildi. Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin İbn Abbas ve İbn Ömer gibi pek çok sahabe üzerinde büyük etkisi oldu.
- Caferilere, İmamilere, İsnâ Aşeriyye'ye ismini veren ve şia fıkhına asıl büyük katkıda bulunan Cafer-i Sadık, Malik b. Enes ve Ebu Hanife yoluyla bütün sünni okulları etkiledi.
- Hem Şa'bi hem Müseyyeb çok sayıda sahabiden ilim tahsil etti ve Zühri yoluyla Malik'i ve Ebu Hanife'yi, onlar da diğer tüm imamları etkiledi.
- İmam Şafii, Ebu Yusuf vasıtasıyla İmam Ebu Hanife ve Malik'ten; İbn Hanbel, Şafii vasıtasıyla İmam Malik'ten; Ebu Yusuf ve Muhammed b. Hasan vasıtasıyla Ebu Hanife ve İbn Raheveyh vasıtasıyla da Davud, İmam Ahmed b. Hanbel ve İmam Şafii'den etkilendi. İki büyük şii imamı Cafer ve Zeyd Ali, Zeynelabidin ibn Hüseyin yoluyla kendi ilimlerini geliştirdiler.
- Son olarak, yukarıdaki anahtar kişiliklerin usûl ve etkilerinin çeşitliliğinin, sıradan hoca-talebe zinciri ile izah edilmesi mümkün değildir.

Hz. Ayşe, tabiinden İbn Ömer ve İbn Abbas gibi birçok kişiyi eğitti. Ancak, talebelerinin üzerindeki etkilerinin gücü ve mahiyeti çeşitli sosyal faktörlere bağlıydı. Mesela, Urve b. Zübeyr Hz. Ayşe'nin yeğeni idi ve o yüzden, diğer talebelere göre ona daha yakındı, dolayısıyla onun görüşlerinden ve kişiliğinden en çok o etkilenmişti. Öte yandan, Abdullah ibn Ömer, Nafi ve İbn Yesar'ı kölelikten azat etmişti ve bu yüzden aralarında özel bir ilişki vardı. İbn Abbas ise, Hz. Peygamber'in (ve Hz. Ali'nin) amca oğluydu, bu da ona bütün mezhepler içinde özel bir konum ve geniş “ilişkiler” sağlamıştı.

“Gerileme dönemi”

Nihayet, H 7. asırda (M 13. asır) genelde İslam medeniyetinde, özelde ise İslam hukuk teorisinde, “Gerileme Dönemi” olarak bilinen devir,

H 656 yılında Bağdat'ın Moğolların eline geçmesiyle başladı.⁶⁵ Daha sonra, alimler imam ve talebelerinin görüşlerini "*nassun fi'l-mezhep*" (okulun "nassı") şeklinde isimlendirmeye başladılar. Uygulamada bunlara, asıl nassların yani Kur'an ve sünnetin üzerinde bir yer verildi. Gerileme döneminde, konuyla ilgili nakledilecek hiçbir görüşün olmadığı durumlar hariç, fakihlerin, imamların ve talebelerinin içtihat yapmasına izin verilmedi.⁶⁶ Dolayısıyla, alimler daha önceki eserleri özetlemeye, bunu da son derece soyut şerhlerle ve karmaşık şiirlerle yaptılar. Vail Hallak, çeşitli mezheplerde içtihadın kimi kalıntılarının izini sürmüş olsa da, sonunda "İçtihat Kapısı" kapandı.⁶⁷ Belli bölgelerde kimi fıkıh mezheplerinin hayatta kalmasını sağlayan en önemli etken, münhasıran bir mezhebe bağlı kalmak zorunda olan mahkemelerdi. Mezhepler arasındaki bölünmeler, sosyal ve dini hayatın her alanına ulaştı. Büyük camilerdeki namaz kılınan yerler bile, bundan etkilendi ve dört farklı mezhep için ayrı alanlar oluşturuldu.⁶⁸ Mezhepler arasındaki rekabet o kadar güçlüydü ki, daha önce de ifade edildiği gibi, sonunda şiddet içeren çatışmalara ve zaman zaman da bazı büyük şehirlerin bile harabeye dönmesine neden oldu.

65 Ömer Süleyman Aşkar, *Tarihü'l-Fıkhî'l-İslami*, 1. bs., s. 119.

66 Mecelle, *Mecelletü'l-Ahkâmi'l-Adliyye*, s. 100.

67 Vail b. Hallak, "İçtihat Kapısı Kapandı mı?" *Int. Journal Middle Eastern Studies* 16, no. 1 (1984).

68 Namaz için sünni mezhepler için -Şafiiler, Malikiler, Hanefiler ve Hanbeliler- dört ayrı alanın ayrıldığı Kahire'deki Sultan Hasan Camisi gibi camilerden bazılarını ziyaret ettim. Mekke'deki büyük caminin 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl başlarındaki resimleri, benzer düzenlemeleri göstermektedir. Diğer yandan, şiî camileri sünni camilerinden hep ayrıydı ve hâlâ da ayrı.

4

KLASİK İSLAM HUKUKU TEORİLERİ

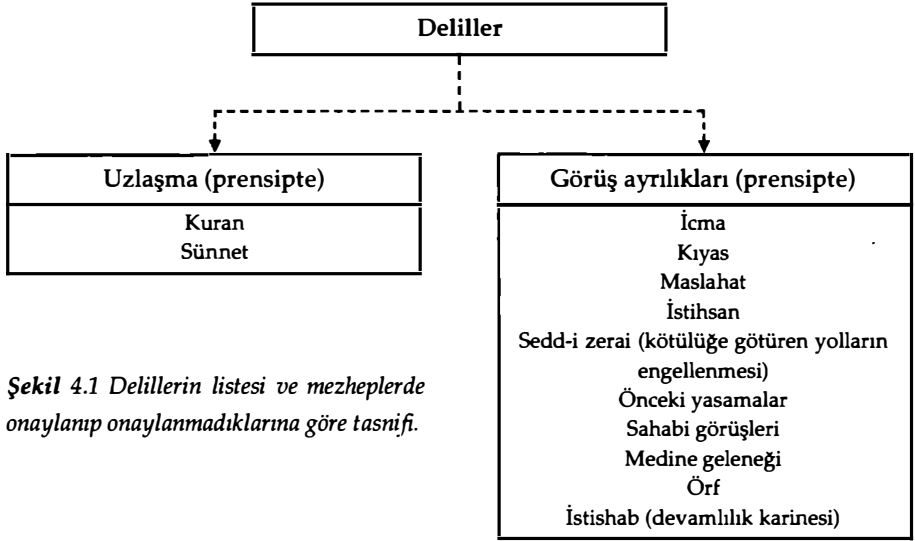
Bu bölümün amacı, dokuz fıkıh mezhebinin yani Malikiler, Hanefiler, Şafiiler, Hanbeliler, Caferiler, Zeydiler, Zahiriler, İbadiler ve Mutezililerin hukuk teorilerine dair geniş bir araştırma ve analiz sunmaktır. Sunulan analiz, mukayeseli biçimde çeşitli yöntemlerin hiyerarşik sınıflamalarına yoğunlaşacaktır. Konunun daha iyi anlaşılması için bazı fıkhi örnekler de verilecektir. İslam hukuku teorilerinin kendine özgü doğası nedeniyle, bu bölümün dili oldukça soyuttur. Metin sonlarındaki notlarda verilen referansların amacı, konuya ilgi duyan okuyucuları daha ayrıntılı açıklamalara yönlendirmektir.

İlk kısım, İslam hukukunun ana kaynaklarını yani Kur'an ve sünneti ele almaktadır. İkinci kısım, muhtelif okulların başvurduğu nassa dayalı dilbilimsel delilleri araştırmaktadır. Üçüncü kısım, tartışılacağı üzere yine "nassa dayalı" akli delilleri araştırmaktadır. Son olarak dördüncü kısım, farklı türlerden ve düzeylerden "hükümler"in ve "kanuni ehliyetler"in eleştirel bir analizini sunmaktadır.

4.1. Ana Kaynaklar

"Deliller", bir mezhebin hüküm çıkarmak için onayladığı kaynak ve usûllerdir. Bunların içinde, detaylarındaki pek çok yorum farklılıklarına rağmen, bütün mezheplerin ilke olarak üzerinde ittifak ettiği iki temel kaynak bulunmaktadır. Bunlar Kur'an ve sünnettir ve bütün geleneksel

mezhepler tarafından, hukukun asıl kaynakları olarak kabul edilmektedir. “Deliller”, örf ve “önceki yasamalar” gibi diğer normatif yargı kaynaklarını, ayrıca kıyas, icma ve kötülöklere götüren yolların engellenmesi gibi ikincil yasama kaynakları olarak adlandırılan hukuki usûlleri de içermektedir. Mezhepler arasındaki fikir ayrılıkları, deliller ve onların meşruyeti konusundaki farklılıklardan ileri gelmektedir.



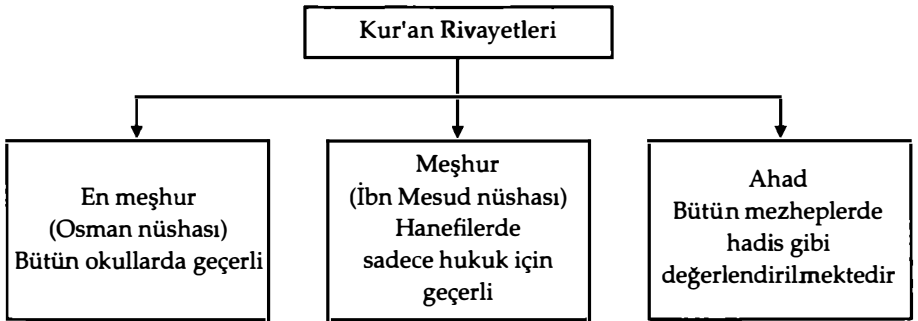
Şekil 4.1 Delillerin listesi ve mezheplerde onaylanıp onaylanmadıklarına göre tasnifi.

Kur'an

Bugün bildiğimiz şekliyle Kur'an nüshası, önce Halife Osman'ın oluşturduğu heyetin, sonra da bizzat Halife'nin onayladığı nüshalarla (noktalamaya ve ses işaretleri hariç) bire bir aynıdır. Bütün Kur'an'ı tek bir kitapta toplama fikri, Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabeler arasında kabul görmeye başladı. Halife Osman devrinde, farklı Kur'an nüshaları ve okuma biçimleri konusundaki ihtilafların ulaştığı boyut, Halife'nin Kur'an nüshalarını derleyip onaylamasını ve diğerlerini de ortadan kaldırmasını gerekli kıldı. Onaylanan nüshada, Halife Kureyş lehçesine öncelik tanıdı; çünkü bu Hz. Peygamber'in ana lehçesiydi. Kur'an'ın meşhur “on okuma biçimi”nin (*kıraat-ı aşere*) hepsi bu nüshaya göre yazılmıştır. Aralarındaki farklar, daha sonraları bu nüshaya eklenen noktalardan ve hareketlerden kaynaklanır.¹ O nedenle, bütün mezheplerde “Osman nüshası” üzerinde bir uzlaşma mevcuttur.

1 Bkz. İbn Cezeri, *en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*.

Bu uzlaşmanın istisnası, “çöküş dönemi”nde az sayıdaki Caferi fakihinin desteklediği görüştür. Bu görüşe göre, Hz. Ali’nin halife olmasıyla ilgili bazı Kur’an ayetleri eksiktir. Bu fakihler, söz konusu ayetlerin saklanmasıyla bazı sahabileri sorumlu tutmaktadır. Bugün bilinen tüm sünni ve şii kaynaklara göre, hiçbir şii imam bu iddialarda bulunmamıştır. Humeyni’den Sadr’a ve Şemseddin ve Fadlallah’a kadar hiçbir merci-i taklid imamı da bu görüşü desteklememiş, aksine karşı çıkmıştır.² Dahası, bildiğimiz biçimiyle Kur’an’ın dışında, başka “ayetler”e veya “sureler”e dayanan bir şii mezhebe rastlamadım. Dolayısıyla, bütün fıkıh mezheplerine göre sahih Kur’an-ı Kerim olarak onaylanmış yegâne nüshanın, Hz. Osman nüshası olduğunu söylemek doğru olacaktır. Mesela, İbn Cezeri (ö. 1429), Kur’an’ın bilinen on okuma biçiminin (*kıraat*) her biri için seksen rivayet tespit etmiştir.³ O yüzden, Kur’an ayetlerinin “mütevâtir” olarak kabulü, bütün fıkıh mezheplerince bu rivayetlerin sahlılık derecesi üzerindeki geniş uzlaşmanın bir sonucudur.



Şekil 4.2 Kur’an rivayetlerinin “sahlılık dereceleri”ne göre bir tasnifi

Fıkıh söz konusu olduğunda, bütün mezhepler hükümler için mevcut Kur’an ayetlerine atıfta bulunur. Bunun istisnası, Hanefilerin İbn Mesud’un nüshasına atıfta bulunması ve bazı mezheplerin ahad ayetlere (Ali’nin, Ubey’in, Ayşe’nin ve Salim’in nüshaları gibi) atıfta bulunmasıdır. Hz. Osman’ın resmi nüshayı onaylamasından sonra, ravilerinin muhafaza etmeyi tercih ettiği bu sayıca az ayet versiyonları, ayetlerin anlamalarına önemli bir değişiklik getirmemektedir. Bu ayetlere fıkıh mezhepleri

2 Muhammed Eva, *Alaka beyne’s-Sünne ve’ş-Şia*.

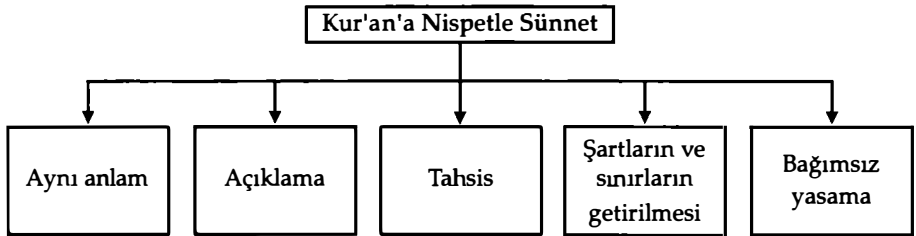
3 İbn Cezeri, *en-Neşr fi’l-Kıraati’l-Aşr*

açısından, daha çok ahad hadis gibi muamele edilmektedir.⁴ Abdullah ibn Mesud'un nüshası, meşhur sahihlik derecesine binaen, Hanefi Mezhebi tarafından hukuki amaçlarla desteklenmektedir, kıraat edilecek Kur'an olarak değil. Bununla birlikte, bu ayetlere dayanan Hanefi görüşleri diğer görüşlerden büyük bir farklılık göstermemektedir.⁵

Diğer taraftan, Mutezile ve belli sayıdaki usûl alimi "akl"a, en asli ya-sama kaynağı statüsü vermiş, onu Kur'an ayetlerine göre daha öncelikli kabul etmiştir.⁶ Mutezililer, aklın nasslardan daha öncelikli olduğunu, çünkü bizi nasslara imana sevk eden şeyin o akıl olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak, bir Müslüman Kur'an'a inandıktan sonra, Kur'an "aklın üzerinde bir muhakeme ölçütü" haline gelir. O nedenle, Mutezile mezhebi uygulamada diğer tüm mezheplere, özellikle de Şafii mezhebine çok benzer. "Akla, nasslar üzerinde öncelik tanımak" hukuki bir akıl yürütme teorisi olmaktan ziyade, Mutezile'ye ait felsefi bir fikirdir.

Sünnet

Sünnet, Hz. Peygamber'in sözleri, eylemleri ve onaylamaları konusunda sahabilerin rivayet ettiği şeylerdir. Hz. Peygamber'in belli eylemlere şahit olup itiraz etmemesi, tanım gereği, onun onayı olarak kabul edilmektedir. Kur'an'a nispetle sünnet; (1) anlamı Kur'an'la aynı olanı, (2) Kur'an'da zikredilen genel anlamla ilgili izah veya açıklamayı, (3) Kur'an'da bulunan hükümlerin belli şartlarının tahsis, (4) Kur'an'ın genel lafızlarına getirilen belli sınırlamaları ve son olarak, (5) bağımsız yasamanın hayata geçirilmesini ifade eder. Fıkah mezhepleri, yukarıdaki beş münasebetin ilk üçünü onaylamakta, son ikisinde ise ayrılmaktadır.



Şekil 4.3. Sünnet ve hadis ile Kur'an ayetleri arasındaki mümkün ilişkilerin sınıflaması.

4 Muhammed Zerkani, *Menahilü'l-İrfan fî Ulumi'l-Kur'an*, 1. bs., s. 182, Ali Haseballah, *Usûlü't-Teşrî'i'l-İslâmî*, s. 22.

5 Mesela, Haseballah, *Usûlü't-Teşrî*, s.23.

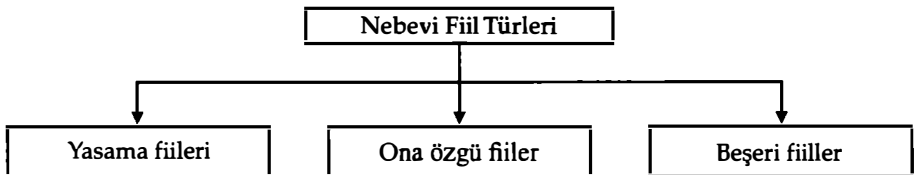
6 Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. 4, s. 174; Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizal*, s. 139.

Şayet, Kur’ani lafız “genel” ise ve aynı konudaki sünnet’in lafzı “hususî” (hâss) ise Şafiiler, Hanefiler, Zahiriler, Zeydiler ve Caferiler (ahad) hadisin Kur’an’ın genel lafzını tahsis ettiğini ve böylece genel lafızlarını sınırladığını kabul ederler. Hanefiler bu “belirtme”yi Kur’an’ın “müeyyed ve mutlak” genel lafzının bir çeşit geçersiz kılınması olarak görürler ve o yüzden de Kur’an’ın genel lafızlarına sınır getiren ahad rivayetleri reddederler.

Malik’in bu konudaki görüşü ise, onu reddetmeden önce, ayetin genel anlamını belirleyen (tahsis eden) ahad hadisler için destekleyici delil aramak şeklindedir. Onun ilave destekleyici delili Medinelilerin uygulaması (bu delil diğer bütün mezheplerce geçersiz kabul edilir) ya da destekleyici kıyas şeklinde olmalıdır. Aksi takdirde, Malik tercih bulunur ve ahad rivayeti geçersiz sayar.

Şayet hadis Kur’an’la hiçbir ilişkisi olmayan bir hüküm getiriyorsa bütün fıkıh mezhepleri, Hz. Peygamber’e özgü fiiller sınıfına girmemesi şartıyla, onu yasama olarak kabul eder. Peygamber’e özgü fiiller, yedinci yüzyıl Arabistan’ında yaşayan bir insanın düşünceleri ya da âdet üzere yaptığı eylemler nedeniyle ona özgü sayılabilir. Şekil 4.4 bu sınıflamayı göstermektedir.

Bazı Malikiler ve Hanbeliler, genel anlamda “şeriat”ı riayet sınıfına girmeyen yani “bir önder olmaktan ileri gelen” ve “bir hâkim olmaktan ileri gelen” eylemlere, iki tür eylem daha eklemiştir. Mesela, Karafi; savashlardaki bütün nebevî fiilleri ve yönetimle ilgili kararlarını onun “önderlik fiilleri”ne dahil etmiştir. Karafi, kendi tasnifatına dayalı olarak nebevî fiil türünün belirlenmesinin “hukuk açısından sonuçları” olduğunu belirtmiştir. Söz gelimi, Peygamber’in “hâkim/yargıç olmaktan ileri gelen” eylemlerinin bütün Müslümanları değil, sadece mahkemelerde bu rolü üstlendiklerinde hâkimleri bağlayan geçerli kurallar olduğunu düşünmüştür. Yakın zamanlarda, Karafi’nin örneğini izleyen (yine Maliki okulunun bir mensubu olan) Tahir ibn Aşur, “hususî amaçlar”ı yönelik



Şekil 4.4. “Şeriat” üzerindeki etkileri açısından Nebevî fiil türleri

diğer fiil türlerini ekledi. Bunlar, amacı evrensel bir yasama olmayıp belli insanlara tavsiye, arabuluculuk, disiplin ve “yüksek ideallerin öğretilmesi” gibi fiillerdir (ayrıntılar için altıncı bölüme bakınız).

İbadiler, “Peygamber’e özgü” fiillere “ibadet fiilleri”ni de dahil etmektedir. Bunlar, onun düzenli olarak ifa etmediği eylemlerdir. Diğer fıkıh mezhepleri bu tür fiillerin “tavsiye edildiğini” düşünmektedir. Birkaç Mutezili, bütün Müslümanları bağlayan tek tür olarak gördükleri Peygamber’in “ibadet eylemleri” (*ibadat*) ile onun “dünyevi işleri” (*muamelat*) olarak gördükleri diğer bütün fiilleri arasında ayırım yapmıştır. İbadat ile muamelat’ın birbirinden nasıl ayrıştırılacağı ise Mutezili teoride bile cevaplanmamış bir soru olarak durmaktadır.

Peygamber’in “bağımsız muhakemeler”inin (*icthihat*) kapsamı, görüş ayrılıklarının olduğu bir konudur ve kanaatimce tartışmaya açıktır. Zahiriler ve diğer mezheplerden bazı alimler, Peygamber içtihadının mümkün olduğunu kabul eden çoğunluk görüşüne muhalefet etmiştir.⁷ İbn Hazm, muhalefetini; vahyin “kesinliğinin” her vakit Peygamber’e açık olmasına karşı, insan aklının “belirsizliği”ne dayandırmıştır.⁸ Gazali’nin karşı iddiası ise şöyledir: “Peygamber’in vahiy tarifi, vahyin onun isteğine göre değil, aksine Cebrail’in onu getirmesiyle vuku bulduğunu göstermektedir.”⁹

Peygamber içtihadı ilkesine muhalefetin diğer kaynağı ise Kur’an’da zikredilen vahyin kapsamıdır.¹⁰ Bazı müfessirler bu ayetleri, “Peygamber, her ne söylerse vahiydir” anlamına gelecek şekilde yorumlamıştır.¹¹ Bu yorum, Peygamber’in hadislerinde “dünyevi” ve “özel” işlerin de yer aldığını söyleyen okulların çoğunluğu tarafından reddedilmiştir.

Peygamber içtihadı ilkesini kabul eden fakihler arasında, bu içtihadın hataya açık olup olmadığı hususunda bir tartışma vardır. Kur’an, Allah’ın, Peygamber’i bazı durumlarda düzelttiğini zikretmiş olsa da,¹²

7 Muhammed ibn Ali Şevkani, *İrşâdü'l-Fuhûl ila Tahkiki'l-İlmi'l-Usûl*, ed. Muhammed Said Bedri, 1. bs., c. 1, s. 426.

8 Ali ibn Hazm, *İhkam fî Usûli'l-Ahkâm*, 1. bs., c. 5, s. 124.

9 Gazali, *Mustasfa*, c. 1, s. 346. *Sahih-i Buhari Külliyyatı*, Hadis no. 2.

10 “O kendi hevasından konuşmaz, o vahyedilenden başkası değildir” (Necm, 53/3, 4), “De ki: Onu kendiliğinden değiştirmem benim için olacak şey değildir” (Yunus, 10/15) ve “Eğer (Peygamber) bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı, elbette onu kısıyorak yakalardık” (Hakka, 69/44-45).

11 Abdülhalık, *Hücciyetü's-Sünne*, s. 166, Daru'l-Vefa, Kahire, 1981; İslam Şeriatı Konferansı, düzenleyen İmam Muhammed bin Suud, İslam Üniversitesi, Riyad; *İcthihat fi'ş-Şeriatil-İslamiyye ve Buhus Uhra* (İslam Hukukunda İcthihat ve Diğer Konular), s. 34, Kültür ve Yayınlar Dairesi, Riyad, 1984.

12 Mesela, şu Kur’an ayetleri: Enfal, 8/67; Tevbe, 9/43, Abese, 80/1-3.

kimi fakihler yanılmazlık (*ismet*) kavramına dayanarak Peygamber'in içtihatlarında hata ihtimalini reddetmişlerdir.¹³ Bununla birlikte, çoğu mezhepler; "dünyevi meselelerle" ilgili olmadığı müddetçe ve "hemen vahiyle düzeltilmiş olması halinde, Peygamber'in içtihadında da hata ihtimalinin bulunabileceğini kabul etmişlerdir.¹⁴ Neyin "dünyevi mesele" olduğu neyin olmadığı ise tartışmaya açık bir konudur! Aşağıda dünyevi işlerle ilgili bir konuda böylesi bir hatanın örneği bulunmaktadır; rivayet edilen hadis, hurma ağaçlarının aşılınmasıyla ilgilidir.¹⁵

Talha rivayet etmektedir ki: Resulullah, hurma ağaçlarının üzerine çıkmış bazı insanların yanından geçerken ben de yanında yürüyordum. O sordu: "Ne yapıyorsunuz?" Onlar, cevap verdiler: "Dişiyi erkekle aşıyoruz." O şu karşılığı verdi: "Bunun faydalı olacağını sanmıyorum." Onlara Peygamber'in bu sözü aktarılnca, yapmakta oldukları şeyi bıraktılar. Daha sonra, ağaçlar meyvelerini olgunlaşmadan dökünce, bu durum Peygamber'e anlatıldı. O da: "Öyle yapmaları onlar için hayırlıysa yapsınlar. Ben sadece fikrimi söyledim. O yüzden beni affedin. Ama ben size Allah hakkında bir şey söylediğimde onu alın çünkü ben Allah hakkında asla yalan söylemem." Bir başka ravi şunu eklemiştir: "Siz dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz."

"Dünyevi işler"ın alanını belirlemenin zorluğuna katkıda bulunan bir diğer hadis, "gila" hadisidir.¹⁶ Müslim ve Malik nakletmektedir ki, Peygamber şöyle demiştir: "Ben neredeyse 'gila'yı yasaklamayı düşünüyordum. Sonra, Bizanslıların ve Farisilerin, onu çocuklara zarar vermeden yaptığını farkettim."¹⁷ Bu hadisler, kanaatimce "neyin dünyevi bir mesele kabul edileceği" sorusunu tartışmaya açık tutmaktadır.

Diğer taraftan sahih hadisler; mütevatir, meşhur ve ahad olarak sınıflanmıştır. Yalanda ittifak etmeleri imkan ve mantık dahilinde olmayan çok sayıda ("çok sayı"nın ne olduğu konusunda farklı düşünceler mevcuttur) sahabi tarafından rivayet edilen mütevatir hadisler, bütün mezheplerce Kur'an kadar mutlak kabul edilir. Bu kategoriye giren hadisler, İslam'ın en çok bilinen ibadetleri (namaz, hac ve orucun temel fiilleri) ile ilgilidir.

13 Amidi, Ali, *İhkam fî Usûli'l-Ahkâm*, ed. Seyid Cumeyli. 1. bs., c. 4 s. 99.

14 *Hücciyetü's-Sünne*, s. 231; *İctihad fî's-Şeriatü'l-İslamiyye ve Buhus Uhra*, s. 44.

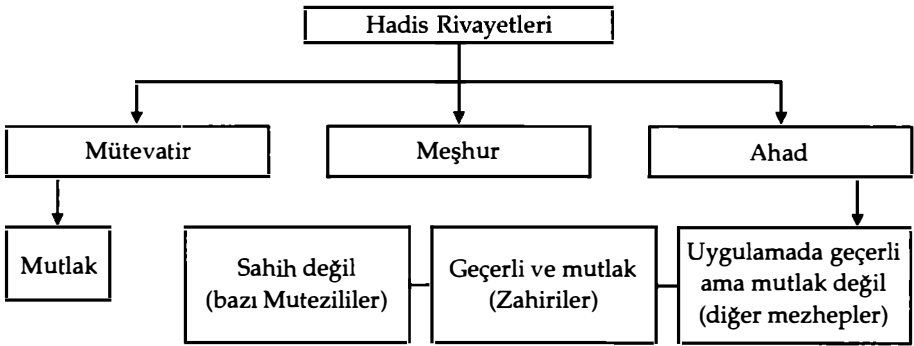
15 Birçok rivayet. Bkz. Abdülcelil İsa, *İctihadu'r-Resul*, s. 132, Daru'l-Beyan, Kuveyt, 1948.

16 Gila, bir çocuğun emzirilmesi dönemindeki cinsel ilişkidir. İslam'dan önce Araplar, eğer annesi hamile kalırsa, bunun emzirilen bebek için zararlı olduğunu düşünürdü.

17 Malik, *Muvatta*, s. 418 ve Müslim, *Sahih-i Müslim*, s. 542.

Ancak bu, söz şeklindeki hadisleri içermemektedir. Bu rivayetlerin mutlaklığı, bütün mezheplere göre; her Müslümanın onlara inanmasını ve onlarla amel etmesini gerektirir. Mütevatir rivayetler sayıca azdır. on iki ile seksen rivayet arasında olduğu tahmin edilmektedir.

“Meşhur hadisler” ise belli sayıda ravi tarafından rivayet edilen hadislerdir. Ancak bu hadislerin ravi sayısı, onların yalan üzerinde ittifak etmelerini “mantiken imkansız” kılabacak kadar çok değildir. Bu kategoriye geleneksel kaynaklarda mevcut olan az sayıdaki (her türlü görüşe göre yüzden az) hadis girmekte ve bu da söz konusu hadislerin hukuk üzerindeki etkisini sınırlamaktadır.



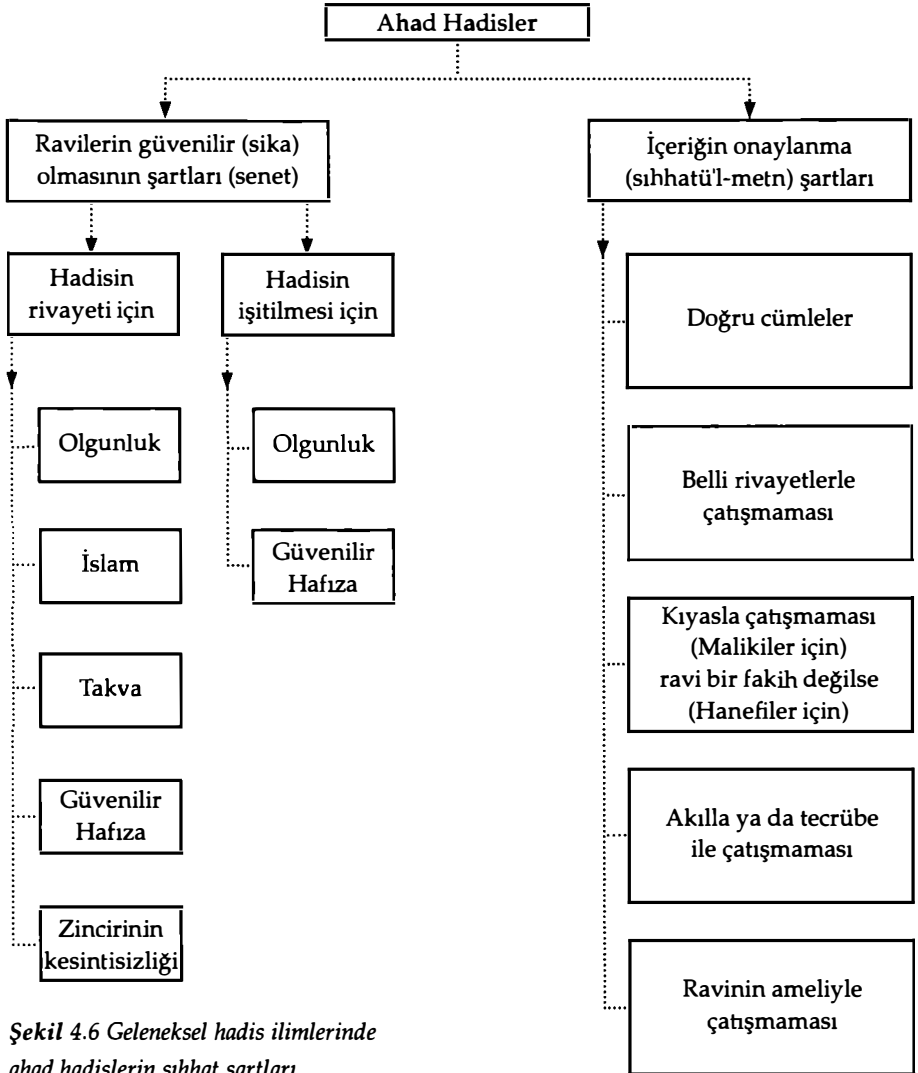
Şekil 4.5 Hadis rivayetlerinin ravilerinin sayısına göre türleri

Rivayetlerin büyük çoğunluğunu ahad hadisler oluşturmaktadır. Mutezile hariç bütün mezhepler, fıkıhlarını bu hadislerle dayanarak geliştirmişlerdir. Bu hadisler, genellikle birbirinden biraz farklı ifadeler içeren bir ya da birkaç ravi zinciri (*sened*) ile aktarılan rivayetlerdir. Ravilerin ve rivayetlerin doğrulanması ve prosedürlerinin ayrıntıları hadis ilminde geniş biçimde ele alınmıştır.¹⁸ Rivayetin, ravi zinciri ve içeriği (*metin*) açısından sahih olması gerekir. Bir hadisin içeriğinin kabul edilebilir olmasının ana ölçütü, dil açısından doğru olması; başka bir hadise, “akl”a veya “kıyas”a aykırı olmamasıdır.¹⁹ Ancak uygulamada, sadece ravi zincirine dayanarak hadislerin sahihliğine (*sıhhat*) karar verilmektedir. Şekil 4.6, sened ve metnin kabulü için temel ölçütleri özetlemektedir.

18 Ebu Amr ibn Salah, *Mukaddime fi Ulumi'l-İstilah*, s. 74.

19 A. M. Huşuvi, *Gayetü'l-İdde fi Ulumi'l-İstilah*, s. 74.

Zahirilerin kabul ettiği rivayetler, “kesin” ve “mutlak” olanlardır yani ahad olsalar bile, “fıkhi çıkarım için geçerli” ve “doğru itikat için gerekli” olanlardır. Diğer tüm mezhepler, ahad rivayetleri hukuken geçerli kabul eder ama İslam itikadının bir parçası olarak görmez. Bazı Mutezililer hadislerde nakledilen açıklamalarla eylemler (onaylar da dahil) arasında ayırım yapar. Onlar, eylemleri her Müslümanın uymakla mükellef olduğu geçerli yasama delili olarak kabul etmeyip, sadece ibadetler alanında



Şekil 4.6 Geleneksel hadis ilimlerinde ahad hadislerin sıhhat şartları

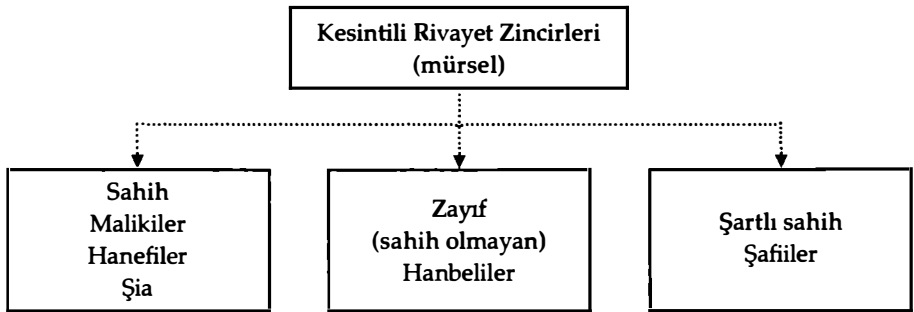
kabul ederler. Bununla birlikte, hadislerdeki “izahlar”ı hem ibadetlerde hem de dünyevi işlerde (*muamelatta*) geçerli, yasamanın delili olarak görürler. İbadetler ile muamelatın birbirinden nasıl ayrılacağı ise başka bir tartışma konusudur. İbadetlerin “rasyonalize edilemeyecek” meseleler olduğu kanaati mezheplerin çoğuna hakim olsa da, konu hâlâ tartışmaya açık bir durumdadır.²⁰

Bir rivayetin güvenilir olması için hadis öğrenilmesi veya hadisin aktarılması, bütün mezheplerin prensip olarak üzerinde ittifak ettiği bir takım şartlara bağlanmıştır. Bir hadisin hamili yani taşıyıcısı kabul edilebilmek için ravi, olgun (görüşlerin büyük kısmına göre yaşı en az yedi olması gerekir) ve güvenilir bir hafızaya sahip, bilinir biri olmalıdır. Bir hadisi rivayet etmek için de, ravinin Müslüman, müttaki ve olgun biri olması güvenilir bir hafızaya ve kendisiyle Peygamber arasında kesintisiz (muttasıl) bir ravi zincirine sahip olması gerekir. Bu şartların her birinin tam olarak nasıl belirleneceği konusunda, hadis alimleri arasında ve hatta aynı mezhep içinde görüş ayrılıkları yaşanmaktadır. Ayrıca, sünni mezhepler (Malikiler, Şafiiler, Hanefiler, Hanbeliler ve Zahiriler) ile şii mezhepleri (Caferiler ve Zeydiler) arasında da güvenilir raviler konusunda kesin görüş ayrılıkları mevcuttur. İbadetlerin de kendi güvenilir ravileri vardır. Sünni mezhepler bütün sahabileri ve onların (mezhepler kurulduktan sonra şii veya ibadi diye nitelenen) talebelerini kabul etmiştir. Ancak sünniler için bu mezheplerin sonraki nesilleri, bidatçı olarak görülmeleri nedeniyle, genellikle güvenilir raviler olarak kabul görmez. Diğer taraftan, Caferiler ve Zeydiler (Peygamber’in ehli beytinden olanlar hariç), sahabilerin rivayetlerini kabul etmezler. Bunun ana nedeni, Hz. Ali ile Muaviyenin arasındaki ihtilaf ve Ali ile Ayşe arasında yaşanan, bir iç savaşa dönüşüp H. 37 yılında Cemal Harbi’ne neden olan ihtilafıdır. Bununla birlikte, şii kaynaklarından gelen rivayetler, sünni hükümlerine oldukça benzer şer’i hükümler üretmiştir (sünni mezheplerin kendi aralarındaki farklılıklara benzer küçük çaplı fıkhi farklılıklar hariç). Kanaatimce, sünni ve şii mezhepleri arasındaki farklılıklar, kalam ve siyaset alanına yani Hz. Osman sonrasındaki iç savaşta sahabilerin siyasi konumuna ilişkili ve hâlâ da öyle. Diğer mezheplerle aralarındaki tarihi ve siyasi

20 İlgili görüşler üzerine daha önce bir araştırma gerçekleştirmiştim. Avde, *Fıkhü'l-Makasid* içinde, s. 64-67.

farklılıklara rağmen, İbadiler de oldukça benzer bir fıkha sahip oldular.²¹

Bir ravinin güvenilirliğinin son şartı yani Hz. Peygamber'e kadar uzanan kesintisiz bir ravi zincirine sahip olmak, mezhepler arasında önemli farklılıkların yaşandığı bir konudur. Başında, ortasında veya sonunda eksik ravilerin olduğu bir sened için hadis ilimlerinde farklı güvenilirlik seviyeleri vardır ve bu seviyelerin her biri için farklı tabirler kullanılır. Bu tür eksiklikler taşıyan bir sened, pek çok görüş ayrılıklarının nedenleri arasında yer almıştır. Mesela, mürsel hadislerin (yani aradaki ravileri zikretmeden, doğrudan Hz. Peygamber'e nispet edilen rivayetlerin) fıkhi görüşler üzerinde önemli etkileri oldu. Mezhepler bu tür hadisler konusunda farklı yaklaşımlara sahip oldular (bkz. Şekil 4.7). Malikiler ve Hanefiler bu hadisleri sadece sahabilerin talebelerinden kabul ederlerken, İmam Şafii ise bu hadisleri, onları destekleyen başka rivayetler varsa (bu rivayetler mürsel hadis olsalar bile), kabul etti. Caferiler ve Zeydiler, bu hadisleri (şii) imamlar yoluyla gelmesi halinde kabul ederler. Ahmed b. Hanbel, mürsel rivayeti; sıhhat açısından "zayıf" görür ve o yüzden, başka bir rivayet yoksa onu kullanmaz. Ancak mürsel hadise, kıyas gibi ikincil delillere göre öncelik tanır.



Şekil 4.7 Bazı mezheplerin mürsel hadislerle ilgili görüşleri.

Ahad rivayetlerin, tam cümleler halinde aktarılmaları gerekmektedir. Ayrıca, diğer "kesin" rivayetlerle veya (Malikilere ve Hanefilere göre ravi bir "fakih" sayılmıyorsa) kıyasla çelişmemelidir. Mutezile'ye göre, bu rivayetlerin ravinin amelleriyle veya "akıl"la da çatışmaması gerekir.²² Ancak kanaatimce, geleneksel mezheplerin; "çatışma", "kesinlik"

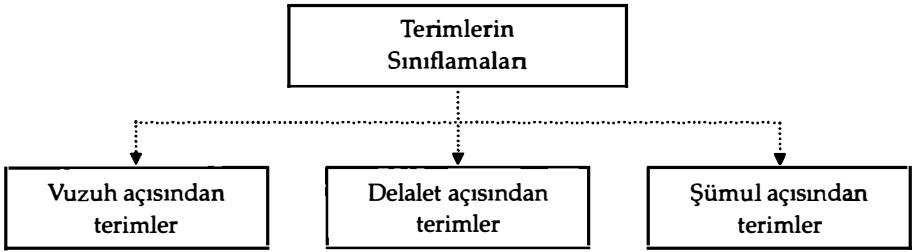
21 Eva, *Alaka beyne's-Sünne ve's-Şia*, s. 34-48.

22 Muhammed Basri, *Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, ed. Halil Mis, 1. bs., c. 2, s. 153.

ve “akıl” tanımlarının felsefi güncellemeye ihtiyacı vardır ve bu kitapta iddia edilen tam da budur. Ayrıca, “akıl”ın rivayetlerle çatışmaması şartı problemlidir, zira diğer fakihlerle birlikte Gazali, akıl tanımına “aklı-selim ve tecrübeye binaen kabul edilebilir olan”ı da dahil etmiştir.²³ Bir sonraki kısım çeşitli fıkıh mezheplerinin birincil nasslardan hüküm çıkarırken kullandıkları dile ait araçları ele almaktadır.

4.2. Nassa Dayalı Dilsel Deliller

Fakihler, Kur’an ya da hadisteki bir “delil” üzerine konuşurken, aslında bu kısımda izah edilen dilsel ifade kategorilerinden birine göre, bir ayetin ya da hadisın belirli bir ifadesinden çıkarılan bir hükmü kastetmektedir. İfadeler ya da “terimler” açıklık (*vuzuh*), delalet ve kapsam (*şümul*) açısından sınıflanmaktadır.



Şekil 4.8. Terimlerin açıklık, delalet ve kapsam açısından sınıflaması

Bu ifadeler ve onlardan anlam/hüküm çıkarma yöntemleri bütün fıkıh mezheplerinin ortak ilgi alanıdır. Fıkıh mezheplerinin tekamülü ve fakihlerin Yunan felsefesine artan ilgileriyle birlikte, bu sınıflamalar içerik ve yapı itibarıyla Orta Çağ'da mantık üzerine kaleme alınan risalelerdeki “tasavvurlar” bölümlerine benzemeye başladı.

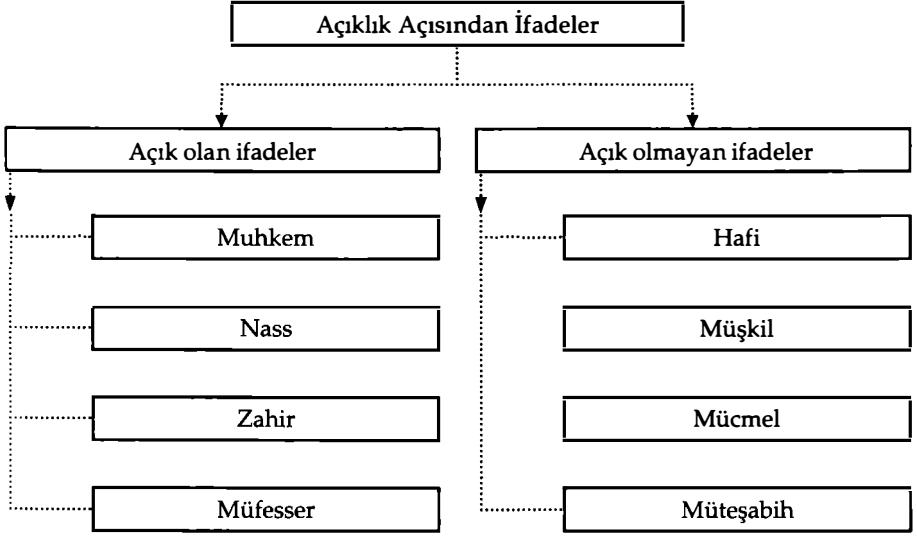
Açıklık

Mezhepler arasında açıklığın ikili tasnifi konusunda bir uzlaşma vardır: ifadeler “açık” olan ve “açık olmayan” hükümler olarak sınıflanmaktadır.²⁴ Fakihler açık (*vazih*) ifadeleri, en açıktan en az açığa doğru dörde

²³ Gazali, *Mustasfa*, c. 1, s. 142.

²⁴ Ebu Zehra, *Usûlü'l-Fıkıh*, s. 109.

ayırmaktadır: Bunlar muhkem, nass, zahir ve müfesser şeklindedir. Bu ayırım üç kıstasa dayanmaktadır: Tahsis, tevil ve nesh.



Şekil 4.9 "Açık" ve "Açık olmayan" ifadelerin tasnifi

	Tahsis imkanı	Yeniden tevil imkanı	Nesh imkanı
Muhkem	Yok	Yok	Yok
Nass	Var	Var	Yok (burhan hariç)
Zahir	Var	Var	Var
Müfesser	Tefsir burhanına göre değişir		

Şekil 4.10 Vazih ifadelerin tahsis, yeniden tevil ve nesh imkanına göre tasnifi

Muhkem bir ifade, "nesh edilmediği ispatlanmış" (yani Peygamber zamanında geçersiz kılınmadığı), "herhangi bir tahsise ya da teville ihtiyaç duymayan" vazih bir ifadedir.²⁵ Bu tür ifadelerin delaleti, diğer tüm ifadelerden daha güçlü kabul edilir; yani o, "zıt" ifadeleri tahsis, tevil ve hatta

²⁵ Age, s. 112. Nesihle ilgili analiz daha sonra sunulmaktadır.

nesh eder. “Nesh” edilmemiş olduğunun “ispatlanmışlığı” veya “zıtlık” şartları sorunludur, zira nesh veya zıtlık, daha sonra izah edileceği gibi, yersiz ve tutarsız biçimde iddia edilmektedir.

Nass açık bir ifadedir ama diğer bazı ifadelerle tahsis edilebilir. “Zıt” bir burhan ile nesh de edilebilir.²⁶ Bir nassı tahsis tevil veya nesh etme kabiliyetine sahip delilin de, başka bir nass ya da muhkem ifade olması şarttır. Delillerin öncelenmesi ve uygulanmasıyla ilgili, tamamen dile dayalı bu yaklaşımı mezheplerin çoğu onaylamaktadır. Ancak bazı fakihler, bütün nasslara “zıt” düşme kabiliyeti olan, maslahat ve örf gibi nass dışında deliller önermiştir. Mesela, Hanbelilerin önde gelen bir fakihlerinden Tufi, maslahata belli bir nass karşısında öncelik tanımıştır. Meşhur Hanefi fakih İbn Abidin ise, nassın anlamını örf ile sınırlamıştır. Bu görüşler, tüm fıkıh mezheplerinde kabul edilen ve değişen vakıalarla başa çıkmada güçlüğe neden olan nassın doğrudan delaletinin “mutlaklığı” konusunda ciddi bir soru işareti doğurmaktadır. Bu nokta özel öneme sahiptir ve İslam hukuk sisteminin “açıklığı” bağlamında ele alınacaktır.

Bir sonraki “açıklık” düzeyi “zahir” yani görünür anlamdır ve sadece Hanefi mezhebinde nasstan ayrı bir kategori olarak tanımlanmaktadır. Hanefilere göre, nass ile zahir arasındaki fark şuradadır: “Nassın anlamı metinde kastedilmiştir, buna karşılık zahirin anlamı ikincil bir delalet olarak anlaşılır.”²⁷ Hukukta zahirin delaleti de, bir nass ya da muhkem ona zıtlık göstermediği sürece, “kesin” niteliktedir. Açıklığın en düşük düzeyi müfesser olarak isimlendirilir. Fakihler “müfesser” ifade ile başka açık ifadelerle izah edilen kapalı bir ifadeyi kasteder. İzah veya tefsirden sonraki açıklık düzeyi, tefsir eden ifadenin muhkem mi, nass mı yoksa zahir mi olduğuna bağlıdır.

Benzer şekilde, usûlcüler kapalılığı (*gayr-i vazıh*), ifadenin kendisinden mi yoksa belli anlamları içermeye kabiliyetinden mi yani kapsamından mı geldiğine bağlı olarak dört sınıfa ayırırlar: *Hafî* (üstü örtük), *müşkil* (muğlak), *mücmel* (genel) ve *müteşabih* (benzer).²⁸

Üstü örtük bir ifade, kapsamına neyin dahiledileceği noktasında *gayr-i vazıhtır*.²⁹ Mesela, fakihler ayette (Maide, 5/38) geçen “hursız” ifadesinin

26 Age, s. 114.

27 Age, s. 110.

28 Haseballah, *Usûlü't-Teşrî*, s.112.

29 Ebu Zehra, *Usûlü'l-Fıkıh*, s. 115-117.

“dolandırıcılar”ı ve “mağaza hırsızları”nı da kapsayıp kapsamadığı hususunda ihtilafa düşmüştür. Sonuçta, hukuk okulları üstü örtük ifadeleri ele alış yöntemlerine bağlı olarak, bu soruya farklı cevaplar vermişlerdir.

Kapalılığın Nedeni		
	Yapısal	Kapsam
Hafi		√
Müşkil	√	
Mücmel		√
Müteşabih	√	

Şekil 4.11 Kapalılıklarının nedeni açısından ifade türlerinin tasnifi

Hanefiler (Ebu Yusuf hariç), “isimlerdeki farklılıklar”³⁰ nedeniyle “mağaza hırsızları”nı “hırsızlar” kategorisine dahil etmemiştir. Bu noktada büyük bir lafızcılık söz konusudur. Öte yandan Malik, Şafii ve Ahmed “hırsız kelimesinin anlamı”nı, bir kişiyi hırsız yapan kıstaslarla birlikte düşündü. Hatta onlar, bu “anlam”ın “örfe göre tanımlanması” gerektiğini ileri sürdüler.

Benzer bir örneği, “Katil, (öldürülenden) miras almaz” hadisinde geçen “katil” kelimesi oluşturur. “Kazayla”, “azmettirerek” veya “yardım ederek” katil olanın da bu ifadede üstü örtük biçimde dahil olup olmadığı konusunda görüş ayrılığı çıkmıştır. Mesela Şafii, öldürme niyeti olsun olmasın, katil olarak isimlendirilebilecek herkesi bu tabire dahil etti. Ancak Malik, kişinin “niyet”inin öldürmek olması gerektiğini, o nedenle “kazayla öldürme”nin tabire dahil olmadığına ısrar etti. Hanefiler, lafzi bir görüş sergileyerek “katil” kelimesindeki örtülü anlamın, öldürmenin biza-tihi kendisi olduğuna karar verdiler. Dolayısıyla, kişi kasıtlı olsun veya olmasın, öldürme eylemini icra etmişse, bu hadise dahil olmaktadır. Aksi takdirde, katile öldürme eyleminde kasten yardım etmiş olsa bile, hadise dahil değildir. Bunlar, fakihlerin asli dilsel teorileriyle ters düşmemek için verdikleri anlaşılabilir fetvaların birkaç örneğidir. Yukarıdaki iki örnekte verilen “fetvalar”ın, adalet ve sosyal düzen amaçları (makasid) üzerindeki olumsuz sonuçları açıkça görülmektedir.

Yapısal olarak muğlak bir tabir birden fazla anlama gelir ve "harici delil olmaksızın anlaşılamaz."³¹ "Klasik örnek, Bakara sûresinin 228'inci ayetinde geçen "devirler" (*kurû*) kelimesidir. Fıkıh mezhepleri, muğlaklığı izah için kullandıkları harici delil konusundaki farkları nedeniyle, bu ifadede ihtilafa düşmüştür. O yüzden, bu örnekteki görüş ayrılığı, bir kez daha, "birbirine zıt deliller"i ele alış yöntemi anlamına gelmektedir.

Mücmel, anlamı içinde netleşmesi için başka ifadelere veya delillere ihtiyaç duyan belli sayıda durumu ve fetvayı içeren bir ifadedir.³² Diğer bilinen metinlerden ayrıntılı hükümlere delalet eden, metinlerde geçen "namaz" veya "hac" gibi tabirler mücmelin örnekleridir. Fakihler, mücmel ifadelerin izah edildikten sonra açık ve net olacağını ya da nassın, muhkem veya müfesser olacağını ileri sürmüşlerdir.³³

Son olarak, fakihlere göre "müteşabih" ifadesi, "akli olarak" anlaşılamayan Arapça bir ifadedir.³⁴ Bunun örnekleri, bazı Kur'an surelerinin başında yer alan Arapça harfler ve Allah'ı, "insan benzeri" tabirlerle tarif eden ifadelerdir. Müteşabih ifadeleri açıklamak için teville başvurulması gerekir.

Kanaatimce, yukarıdaki açık ve açık olmayan ifadelere ilişkin tasnifler keyfidir. Bu "radikal" görüşümün nedeni, fakihlerin ileri sürdükleri tahsis, tefsir ve neshe bağlı muhkem, nass ve zahir düzeyleri arasındaki farklılıktır. Bununla birlikte, farklı mezheplerin fıkhi eserlerinde bulunan sayısız örnek, neredeyse her muhkem veya nass ifadenin, aslında diğer ifadeler tarafından "tahsis", "tefsir" veya "nesh" edilip edilmediği konusunda görüş ayrılığına konu olduğunu göstermektedir. O nedenle, muhkem, nass ve zahir kategorileri, izah eden ifadenin "açıklık düzeyine" bağlı olarak zahir kategorisine yakın düşmektedir. Benzer şekilde, çoğu nass ifadeler "mücmel" olup, unsurları itibariyle izaha ihtiyaç duyabilir veya muğlak olup anlamı itibariyle izaha muhtaç olabilir, vs. Bu kategoriler arasında hiçbir "doğal" fark bulunmamaktadır.

Delalet

İfadelerin ikinci tasnifi, anlamları ya da delaletlerine göre yapılmaktadır. Diğer bütün mezheplerin benzer tabirlerle onayladığı iki delalet

31 Age, s. 119

32 Age, s. 121-125.

33 Age.

34 Age.

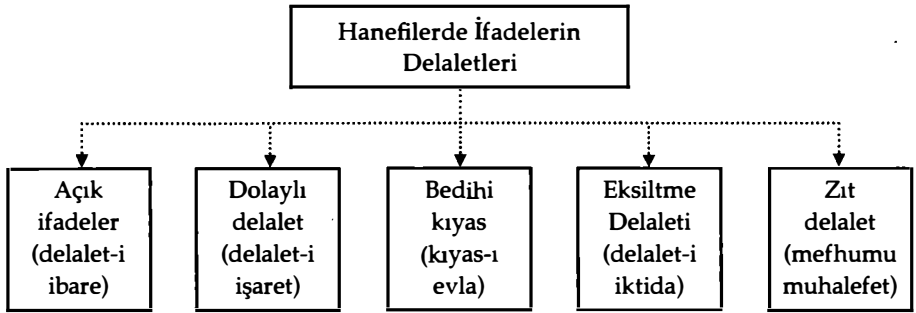
tasnifi Hanefilere ve Şafiilere aittir. Her ikisini de inceledikten sonra farkettim ki, iki mezhep de delaletleri çok benzer şekilde sınıflıyor, ancak bu sınıflamayı biraz farklı biçimde ifade ediyorlar. Şekil 4.12 ve Şekil 4.13'te Hanefi ve Şafii sınıflamaları ayrı ayrı özetlenmektedir.

Hanefilerin delalet tasnifi

Hanefilere göre "anlamı açık bir ifade (ibare), açık ve doğrudan bir şekilde belli bir anlama delalet eder ve bu anlam, muhkem, nass, zahir ve müfesser olabilir. Öte yandan "dolaylı bir delalet" (işaret), dolaylı anlam ile başka bir doğrudan anlam arasındaki ilişkinin kavranmasına dayalı bir anlama delalet eder. Mesela, "borçlar ayeti" (doğrudan) tarafların anlaşmasına göre kabul edilen şeyin yazılması gerektiğine delalet eder, ama aynı zamanda ayette doğrudan beyan edilmemiş olsa da, dolaylı olarak sözleşmenin mahkeme önünde her iki tarafı da hukuken bağladığına delalet eder. Başka bir örnek "meşveret ayeti"dir (ya da şûra), bu ayet doğrudan insanların rızasına dayalı bir idare sistemine delalet eder ama dolaylı olarak "hesap verilebilirlik" ve "şeffaflık"a da delalet eder. Bu iki örnek, doğrudan delaletin (ibare) dolaylı delalete (işaret) genişletilmesinin, çok ihtiyaç duyulan metin yorumlarının genişletilmesi ve "güncelleştirilmesi"ne nasıl katkıda bulunabileceğini göstermek için verilmiştir. Ancak bazı mezheplere göre doğrudan ibarenin dolaylı işarete göre mutlak önceliği vardır. Ayrıca, anlamı açık doğrudan ibare kesin kabul edilirken, dolaylı işaret mümkün (zannı) bir mahiyettedir ve o yüzden, delalet ettiği hükümlerin kanuni yükümlülüklerini de (kanuna riayet veya şeffaflık gibi) içerir. "Hükümlerin düzeyleri" daha sonra ele alınacak ve tartışılacaktır.

Doğrudan kıyas (*kıyas-ı celi*), "akl-ı selim" ile çıkarılacak başka bir delalettir. Bazı fakihler onu "delaletin delaleti"³⁵ olarak isimlendirir. Mesela, yetimlere ait olan bir şeyi haksız yere "yeme"nin yasaklanması, Nisa sûresi, 10'ncu ayetinin beyan ettiği gibi, bu mal-mülk, başka bir şekilde harcanmasına da delalet eder. Bir başka örnek, evladın anne-babasına of bile demesini yasaklayan ayetin delaletidir. "Doğrudan kıyas", anne-babaya hiçbir şekilde zarar verilmemesine delalet eder. Bu kıyas biçimi "dolaylı kıyas" (*sylogistic analogy*) kadar formel değildir ve delaleti çoğu fakih tarafından kullanılır. Ayrıca, İbn Teymiye Aristo'nun dolaylı kıyasının sözde "kesinlik"ini eleştirmek için doğrudan kıyasın geçerliliğini kullandı.

Hanefilerin tasnifinin son delalet türü, metinden eksiltilmiş (*iktida*) ama yine "akl-ı selim" ile ifadedden yola çıkarak, kendisine ulaşılan bir kelime ya da kelimelerin delaletidir. Kelimelerin eksiltilmesi Arapça ifadelerde bir belagat biçimi olduğu gibi, aynı zamanda hukuki esnekliğe ve görüş ayrılıklarına yol açabilen bir muğlaklık biçimidir. Mesela, "*Kendiliğinden ölen size haram kılınmıştır*"³⁶ kelimasında, "yemek" kelimesi yani ölü hayvanları yemek ya da ölü bir hayvanın kemiklerini veya derisini bir şekilde "kullanmak" kelimesi³⁷ eksiltilmiştir. Bu açıdan, mezhepler eksiltilen kelime için "genel ikame"ye mi yoksa "hususî ikame"ye mi öncelik verileceği konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Şafiiler genel, Hanefiler ise hususî ikameyi tercih etmiştir.



Şekil 4.12 Hanefilere göre ifadelerin delaleti

Şafiilerin delalet tasnifi

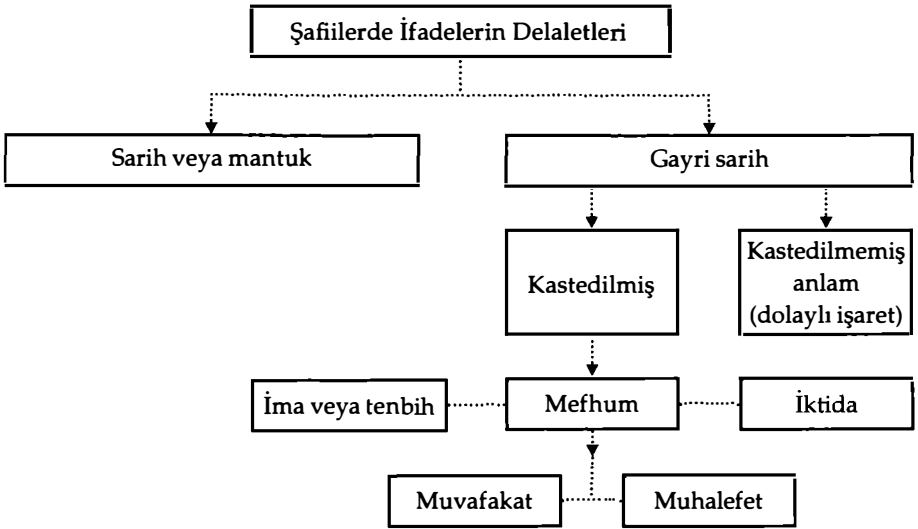
Şafiilerin delalet tasnifi, (Şekil 4.13) Hanefilerinkiyile açık benzerlikler gösterir: Hanefilerin "ibare"sine benzeyen "sarih" yani açıkça beyan edilmiş, Hanefilerin "kıyas-ı evla"sına ve iktida'sına benzeyen "mefhum" yani delaletle anlaşılan şeydir. İki tasnif arasındaki fark, Şafiilerin "muğlak biçimde beyan edilen" ifadenin "kast edilip" edilmediği ve "dolaylı anlam"ın bir işaret (dolaylı delalet) mi yoksa ima (örtülü delalet) olarak mı görüleceğini belirlemek için ekledikleri düzeyde yatmaktadır. İşaret ile ima arasındaki teknik fark şudur: İma doğrudan ifadenin illeti ile ilişkilidir. Buna karşılık işarete, illeti bulmak için uygulanan formel sürece

³⁶ Maide, 5/3.

³⁷ Haseballah, *Usûlü't-Teşrî*, s. 279.

girmeden “dilden yararlanılarak” ulaşılır.³⁸ Bununla birlikte, Şafiilerin tasnifindeki fazladan kategori, hukuki sonuçlar açısından pratik bir fark taşımamaktadır.

Caferiler ve Zeydiler muhkem lafızlara, Şafiilerin ve Hanefilerin tasnifine benzeyen farklı bir tasnif getirmiştir. Lafızları sırasıyla *celi* (belirgin), *zahir*, *mefhum*, *hâss*, *tahsin-i akli* ve *mecaz*³⁹ şeklinde tasnif ederler. Bu sınıfların her birinin tanımı Şafii ve Hanefilerin tanımlamalarına benzer. Dikkat çeken tek fazlalık, o hususla ilgili *celi*, *zahir*, *mefhum* veya *hâss*, bir nass olmaması şartıyla içtihatı kapı açan *tahsin-i akli* kategorisidir.⁴⁰



Şekil 4.13 Şafiilere göre ifadelerin delaletleri

Ancak Hanefi ve Şafii sınıflamaları arasında, hukuki sonuçlar doğuran iki farklılık daha vardır. Bunlar, delalet kategorileri arasındaki ilişkiler ve “zıt delalet”tir. Hanefi ve Şafii tasnifleri bu delaletlerin öncelenmesi yani birden fazla lafzın mevcut olması halinde hangi delaletin önce uygulanacağı açısından birbirinden ayrılırlar. Hanefilerin sıralaması şöyledir:

1. İbare
2. İşaret

38 Age, s. 283.

39 Muhammed Bakır Sadr, *Durus fi İlmi'l-Usûl*, 2. bs., s. 88.

40 Ebu Zehra, *İmam Zeyd*, s. 363.

3. Kıyas-ı evla

4. İktida

Şafiilerin sıralaması ise (dolaylı delaletlerin iki türü arasındaki farkı göz ardı ederek Hanefi isimlendirmelerini kullanacak olursak):

1. İbare

2. Kıyas-ı evla

3. İşaret

4. İktida

Kıyas-ı evla ile işaretin sıralamasındaki bu fark, Hanefiler ile genelde Şafii tasnifini izleyen diğer mezhepler arasında, fıkhi hükümler açısından bazı farklılıklara yol açtı. Mesela, bir Kur'an ayeti; "*Kim bir müminin canına kıyarsa, onun cezası cehennem olacaktır*"⁴¹ der. Bu ayet, katiller için (tek) cezanın cehennem olduğuna (işaret ile) delalet eder.⁴² Bununla birlikte, bir başka ayet; "*Bir mümini kazayla öldüren için mümin bir köleyi azat etme ve ölenin akrabalarına fidye ödemek vardır*" der.⁴³ Şafiiler kasten adam öldüren kimse ile bu ayette zikredilen kaza ile adam öldüren kişi arasında bir kıyas-ı evla yapmış ve öngörülen cezaya ilaveten, kasden adam öldürenin kazayla adam öldürenin ödediği fidyeyi de ödemesi gerektiğine hükmetmiştir.

Şafiiler, "nassın doğrudan delaletine (ibare) en yakın olduğu için" kıyas-ı evla'yı işaretin önüne koymuşlardır. Buna karşılık Hanefiler, "nassın asli parçası olması nedeniyle, kelime yapısına en yakın olduğu için"⁴⁴ işaret'e öncelik tanımışlardır. Bu yüzden, her iki mezhep de nassın lafzi anlamına mümkün olduğunca yakın olmaya çalışmaktadır. Fakat, bu kitap, ağırlığın nassın lafzi anlamından ziyade, maksadına verilmesi gerektiğini savunmaktadır.

Mefhumu muhalefet

Hanefiler hariç tüm geleneksel mezhepler; Şafiilerin, "mefhum"u *mefhumu muvafakat* (uyum delaleti) ve *mefhumu muhalefet* (zıtlık delaleti) olarak ayırmasını kabul etmişlerdir. Mefhumu muhalefet; "bir olgunun

41 Nisa, 4/93.

42 Ebu Zehra, *Usûlü't-Teşrî'i'l-İslâmîl-Fıkh*, s. 135.

43 Nisa, 4/92.

44 Ebu Zehra, *Usûlü'l-Fıkh*, s. 136.

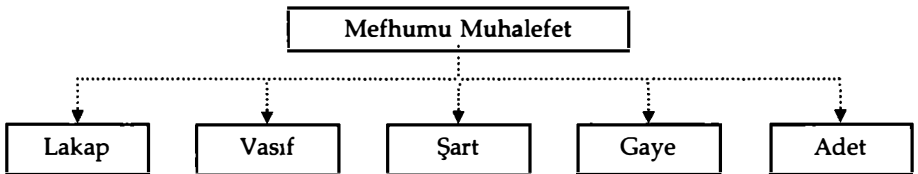
varlığı, zıddının yokluğuna delalet eder" demektir. Formel mantıkta, A, A'nın değilinin değiline eşittir. Mefhumu muhalefeti kabul eden mezhepler, onu beş farklı türe ayırdı: *Lakap*, *vasıf*, *şart*, *gaye* ve *adet*. Yani zıtlık delaletine göre, bir nassda bunlardan birinin zikredilmesi, zıddının mantıken yokluğuna ve hukuken geçersizliğine delalet eder. Hanefiler, "bir nassın illeti, iki zıt hükme aynı anda delalet edemeyeceği için" bu delalet çeşidini reddettiler.⁴⁵

Lakabın bir örneği, hadiste zikredilen "otlayan" (*saime*) kelimesidir: "Otlayan hayvanlar için zekat vardır."⁴⁶ O nedenle, *mefhumu muhalefeti* kabul etmeyen Hanefi okulu hariç, bütün hukuk okullarına göre, otlamayan hayvanlar zekata dahil değildir.⁴⁷

Vasfın bir örneği, Nisa sûresi 25. ayette (evlilik bağlamında) zikredilen kadınlarla ilgili, "mümin" kelimesidir. Bu nedenle Şafii; iman sahibi olmayı, evliliğin geçerli olmasının "şart"ı haline getirdi ve inanmayanlarla evliliğe izin vermedi. Mefhumu muhalefeti kabul etmeyen Hanefiler ise Müslüman erkeklerin "mümin" ve "mümin olmayan" kadınlarla evlenmesine izin verdi.

Şartın bir örneği "eğer (boşadığınız kadınlar) hamile ise, doğum yapınca kadar nafakalarını verin" ayetidir.⁴⁸ Mefhumu muhalefete göre, eğer boşanılan kadının çocuğu yoksa, nafakaya hak kazanmaz. Hanefiler ise bu görüşte değildir.⁴⁹

Gayenin bir örneği ise oruç ile ilgili ayettir: "*Sabahın beyaz ipliği gecenin siyah ipliğinden ayırt edilinceye kadar yiyin ve için.*"⁵⁰ Bu ayet belirtilen vakte



Şekil 4.14 Mefhumu muhalefet türleri

45 Age, s. 139.

46 Kardavi, "Fıkhu'z-Zekat", c.1, s. 240.

47 Ebu Zehra, *Usûlü'l-Fıkh*, s. 141.

48 Talak, 65/6.

49 Ebu Zehra, *Usûlü'l-Fıkh*, s. 143.

50 Bakara, 2/187.

kadar yeme ve içmeye izin verildiğine, daha sonra ise izin verilmediğine delalet eder. Hanefiler aynı sonuç üzerinde hemfikirdir ama bu örnekteki "yeme-içme"nin, zıtlık delaletinden ziyade, oruç tarafından "sınırlanan" bir kural olduğunu düşünürler.⁵¹

Zıtlık delaleti sayılara da uygulanmıştır. Bir ayet ya da hadis bir sayı belirtiyorsa, diğer tüm sayılar geçersiz hale gelir ve başka hiçbir sayı nassta belirtilen sayının yerini alamaz. Bunun örneği, zekatla ilgili hadiste bahsi geçen yüzdeler ve alt sınırlardır. Hanefiler de sayıların değiştirilmesine izin vermezler ama bu görüşlerini zıtlık delaletine değil, nassın doğrudan delaletine dayandırırılar.

Tüm fıkıh mezheplerinin, "mecazi amaçlar"la zikredilen vasıfları "zıtlık delaletleri"nden ayrı tuttukları bir gerçektir. Aynı zamanda, "başka nasslara muhalif" delaletleri de dışlarlar.⁵² Ancak (örneklerle gösterildiği gibi) bu yöntem, sadece bir çeşit (ya da sadece nassın bizzat kendi içinde bulunan) anlamı içermekte,⁵³ bu yüzden de değişik durumlara uygulanabilecek farklı hükümlere izin vermemektedir. Bu yöntem, geleneksel İslam hukukunda nassların değişime katkıda bulunmasını engellemiştir. Mesela, "sayıların delaleti" belli bir sınır içinde değişkenlik gösteren zekat çeşitleriyle ilgili hadisler arasında zıtlık (*tearuz*) ile sonuçlanmıştır.⁵⁴ Bu da, fakihleri sayıların delaleti yöntemini tutarlı bir şekilde uygulayabilmeleri için rivayet edilen bazı sayıları iptal etmek zorunda bırakmıştır. Mesela, deve sürülerinden ne kadar zekat alınması gerektiği konusunda Ebu Bekir'in Kitabı, Ali'nin Kitabı ve Amr ibn Hazm'ın Kitabı arasında fark vardır.⁵⁵ Rivayetlerdeki sayıların bu farklılıkları nedeniyle, hangi sayıları kabul edecekleri ve dolayısıyla zıtlık delaletine dayanarak hangisini reddedecekleri konusunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Taberi dahil bazı alimler ise, geçerli bir tercihin yukarıdaki rivayetlerden herhangi birine dayandırılabilceği görüşünü benimsemişlerdir.⁵⁶

Bununla birlikte, delalet/karşı delalet boyutundan başka bir boyutu göz önüne aldığımızda, hiç bir çelişki yaşamayız ya da çözmek zorunda

51 Ebu Zehra, *Usûlü'l-Fıkıh*, s. 144.

52 Age, s. 140.

53 Mantık terimleriyle ifade edecek olursak; A ve B olayları için ya A veya B doğrudur, "A ve B" doğrudur veya "ne A ne de B" doğru değildir.

54 Kardavi, "Fıkhu'z-Zekat", c. 1, s. 182.

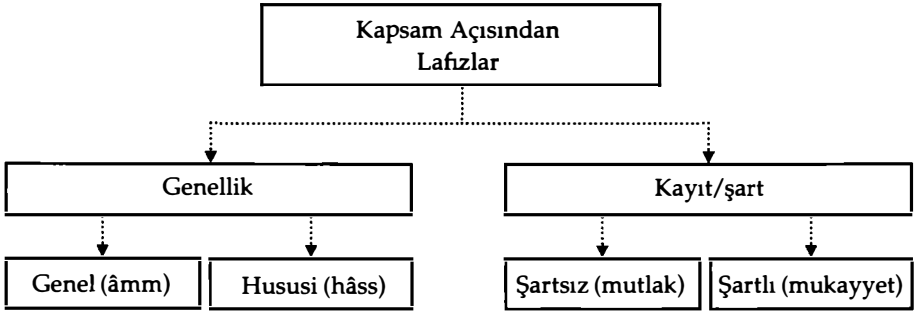
55 Buhari, *Sahih*.

56 Muhammed ibn Cerir Taberi, *el-Camiu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, c. 5, s. 401.

kalmayız. Zekatın amaçları (makasid) arasında, fakihlerin belirttiği gibi kolaylaştırma vardır. Bazı çağdaş fakihlerin⁵⁷ görüşüne göre, kolaylaştırma ilkesi zekat verenlerin şartlarıyla ilgili mülahazalara göre sayıların farklılık gösterebileceğine delalet eder.

Kapsam

Lafızlar, “kapsam”larına ve pratik fıkıh düzeyindeki görüş ayrılığından kaynaklanan kategori ilişkileriyle ilgili teorik farklara göre sınıflanmıştır. Bir kez daha Yunan tasniflerini hatırlatır şekilde lafızlar, genellik ve şartlılık açısından sınıflanmıştır. Yani lafızlar; genel-hususi (*âmm-hâss*), şartlı-şartsız (*mutlak-mukayyet*) olarak ikili sınıflara ayrılmıştır.



Şekil 4.15 Lafızların kapsamları açısından tasnifi

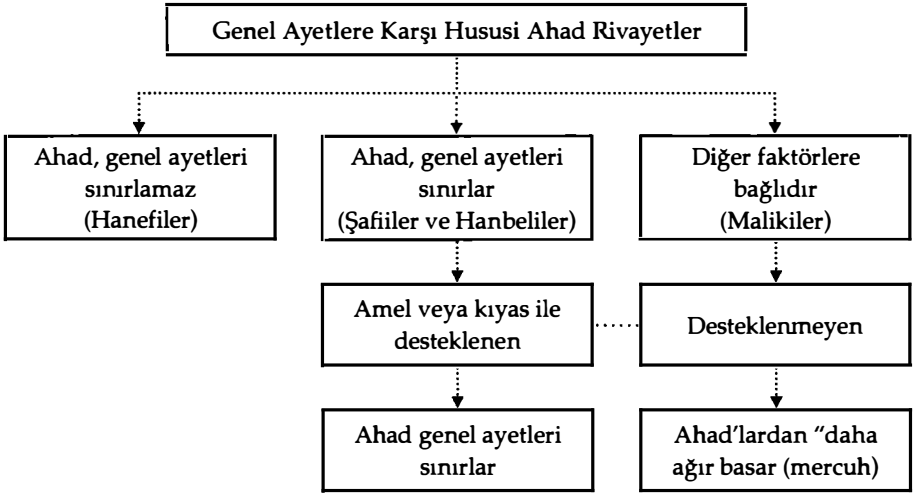
Genellik

Genel (*âmm*) bir terim, lafzında birden fazla şey taşır. Buna karşılık hususi bir terim, sınırlandırılmış bir şey içerir, bu bir kişi ya da vasıf olabilir. Fakihler, hususi terimin delaletinde kesin (*kat'i*) olduğunu ve dolayısıyla varsayıma dayalı bir zan olamayacağına müttefiktir.⁵⁸ Ancak nasstaki genel bir terimin “kesinliği” konusunda, fakihler farklı görüşlere sahiptir. Hanefiler bu terimi “kesin” olarak görürken, diğer tüm mezhepler onu zanni, dolayısıyla da tahsis edilebilir kabul etmiştir. Bu görüş ayrılığı “zıtlık” içerdiği düşünülen nasslar üzerinde etkili olmuştur. Mesela, Kur’an’ın genel ayetlerinin delaleti ile onları teorik açıdan sınırlayabilecek ahad hususi terimlerin delaletinin karşıtlığı konusunda görüş ayrılığı yaşanmıştır.

57 Kardavi, “Fıkhu’z-Zekat”, c. 1, s. 184.

58 Ebu Zehra, *Usûlü'l-Fıkıh*, s. 146.

Klasik bir örnek, “*Namaz kılmaya kalktığınız zaman; yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın*” mealindeki ayettir (Maide, 5/6). Bu “genel” ifade, herhangi hususi bir yıkama emriyle tahsis edilmemektedir. Ancak birkaç rivayet, Hz. Peygamber’in abdest alırken devamlı izlediği belli bir sırayı tarif etmektedir. Hanefiler, genel ifadelerin “kesin” olduğu ve “zanrı” ahad rivayetlerle tahsis edilemeyeceği şeklindeki teorilerine dayanarak abdestte sıra izleme “şart”ını reddetmiş (ve bunu bir “tavsiye” olarak görmüşlerdir). Diğer tüm mezhepler, hadiste zikredilen hususi noktaların, ayetin genel anlamına sınır getireceğini kabul ettiklerinden sıra izlemeyi şart koşmuşlardır.⁵⁹ İmam Malik ise Medinelilerin uygulamasına dayanan ve yukarıda bahsedilen ahad rivayetleri destekleyen sınırlamaları kabul etmiştir. Bu uygulama (ya da geçerli bir kıyas) olmasaydı, Malik o hadisi ayete “muarız” (muhalif) olmasına rağmen “mercuh” (tercih edilir) kabul edecekti.

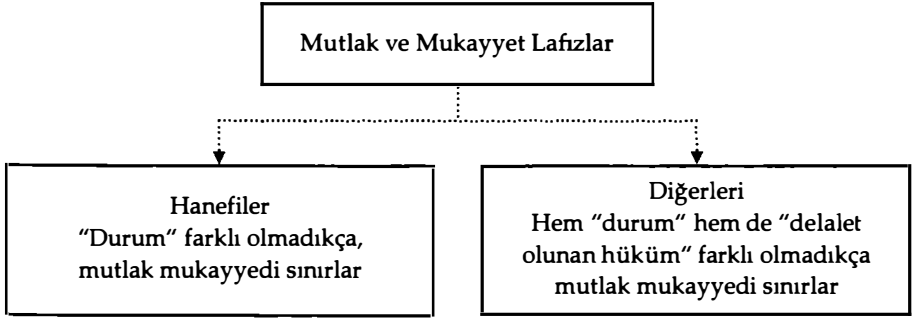


Şekil 4.16 Ahad rivayet ile “genel” ayet arasındaki ilişkiye dair görüş ayrılığı

Şart

Farklı mezheplerin “mutlak” veya “mukayyet” ifadelerini ele alış biçimlerinde, benzer bir görüş ayrılığı ortaya çıktı (Şekil 4.17).

59 Age, s. 148.



Şekil 4.17 Mutlak ve Mukayyet ifadeler hakkındaki görüş ayrılığı

Fakihler belli bir ifadenin mukayyed olup olmadığını incelerken, iki faktöre bakmışlardır: 1) "Durum" yani nassın konu aldığı olay ve 2) nassın delalet ettiği ("emir"den "nehy"e kadar çeşitlilik gösteren) hüküm. Fakihler, "mutlak" ve "mukayyed" lafız arasındaki ilişkiyi şu dört benzerlik ve farklılık ihtimaline dayandırmışlardır:

1. Benzer bir olay ve benzer bir hüküm.
2. Benzer bir olay ve farklı bir hüküm.
3. Farklı bir olay ve benzer bir hüküm.
4. Farklı bir olay ve farklı bir hüküm.

Yukarıdaki dört ihtimali sırasıyla açıklayan dört örnek şu şekildedir:⁶⁰

1. Orucunu bilerek bozan ve Peygamber'e onu nasıl kaza edeceğini soran adamla ilgili hadis. Hz. Peygamber ona iki ay oruç tutmasını söyledi. Benzer olayla ilgili farklı bir rivayette, Hz. Peygamber adamdan "art arda" iki ay oruç tutmasını istedi. Bütün fıkıh mezhepleri buradaki sıralama tahsisini uygulamakta ve birinci genel ifadeyi ikinci (hâss) ifade ile sınırlamaktadır.
2. İki ravi, develerin zekatını konu almıştır. İlk ravi, başka hiçbir hususiyetten bahsetmeden sadece "develer"den bahsetmiş, ikincisi ise "otlayan develer"den bahsetmiştir, ki bu otlamayan develerin zekat hükmüne dahil olmadığı anlamına gelmektedir. Ancak bütün mezhepler, durumun yani develere düşen zekat benzerliği nedeniyle, mutlak ifadenin "otlayan" tahsisıyla sınırlanmasında ittifak etmiştir.
3. Bazı ayetler belli durumlardaki şahitlik konusuna değinmiştir. Mesela,

60 Haseballah, *Usûlü't-Teşrî*, s. 227.

bir ayet “*Alışveriş yaptığınız zaman şahit tutun*” (Bakara, 2/282) derken, bir başka ayet “*İçinizden iki adil kimseyi şahit tutun...*” (Talak, 65/2) der. Mutlak şahitliği zikreden ilk ayet ticari bir işlem durumuyla ilgilidir, buna karşılık adil kimsenin şahitliğinden bahseden ikinci ayet ise boşanmaya şahit olmakla ilgilidir. Ancak, (Hanefiler hariç) bütün hukuk okulları ilk ayetin mutlak ifadesini ikinci ayetteki şartla sınırlamış ve bütün şahitler için “adillik delili”ni şart koşmuştur.

4. İki farklı durum ve iki farklı hükümle ilgili iki ayetin örneği ise, (yemin bozmanın hükmüyle ilgili) “*üç gün oruç tutun*” diyen ayet ile ziharın hükmüyle ilgili “*peş peşe iki ay oruç tutun*” diyen ayettir.⁶¹ Durum ve hükümdeki fark nedeniyle bütün okullar ilk ayetin ikinci ayette zikredilen “peş peşe” kaydıyla sınırlanmamasında görüş birliğine varmıştır.

Yukarıdaki “kapsam” analizinden de görebileceğimiz gibi klasik fakihlerin, “tahsis” ve “takyid”i (kayıtlamayı) teşvike genel bir eğilimi vardır. Bu eğilim, mevcut katı ve kısıtlayıcı lafzi sarf-nahivin, aynı şekilde katı ve kısıtlı yöntemlerini daha da güçlendirmiştir. “Hüküm çıkarma”yla ilgili bu katıksızca lafza dayalı teorileştirmelerde, nassın maksadına çok az önem verilmektedir. Mesela, yukarıda bahsedilenle benzer şekilde, kefaretille ilgili hükümlerin/fetvaların açık kalması, “kayıtlanmaması” veya “tahsis edilmemesi” gerekir. Bu da fetvayı veren kişiye, kefaretin ardındaki amaçların ilki olan, farklı kişilere eğitim ihtiyaçlarına göre hitap etme şansını verir. Bu alanı mümkün olan en katı hükümle (art arda iki ay oruç tutma şartı gibi) sınırlamak, bu maksadın kaybolmasına yol açar ve ibadetle ilgili meselelerdeki kolaylık ve cömertliğe teşvik genel amacına zıttır.

Aynı şekilde, zekatla ilgili fıkhi akıl yürütmelerin çoğu; ahır hayvanlarının “otlamaya bırakılması” gerekip gerekmediği veya altının “halka şeklinde” mi (*muhallak*) olması gerektiği, ya da “ihtiyaç sahibi” kimsenin (*miskin*) aynı zamanda “fakir” olup olamayacağı, cam, bakır veya tuzun da “maden” sayılıp sayılmayacağı vs. gibi konulara odaklandı. Bütün bu zekat tartışmaları, sosyal refah sistemi olarak zekatın gerisindeki asıl gayeyi gözden kaçırmaktadır. Yine, mahkemelerle ve usûllerle ilgili hükümler; sadece sarf-nahive bağlı olmamalı; daha ziyade toplumu, onun tekamülünü ve adaletin sağlanmasına ilişkin “mutlak” maksadı göz önünde tutmalıdır. Ne var ki, yukarıdaki meseleleri ele alırken, fakihler sosyal adalet ve umumun yararı esaslarından ziyade, tahsis ve takyidin

61 Maide, 5/89, Mücadele, 58/4.

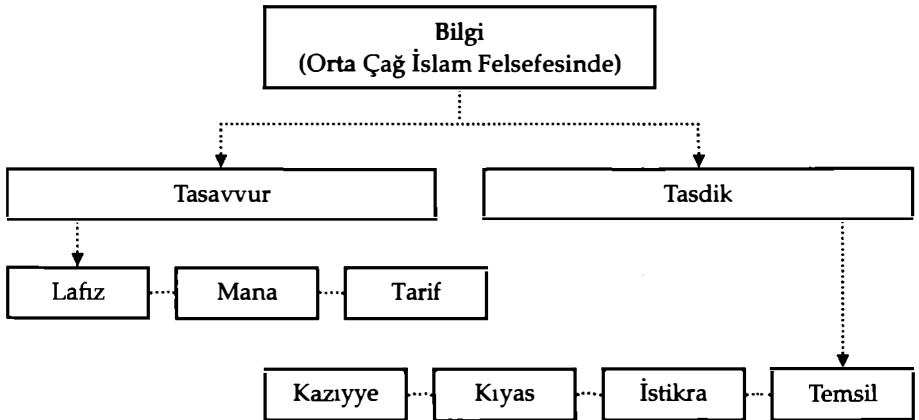
esaslarına başvurdular. Sarf-nahiv saf ibadet fiillerinin tanımlanması için belki gereklidir ama kamu yararını ilgilendiren meselelerde muhakeme için yeterli kaynak olarak görülmemelidir. Bu konuların değer ve amaç hedefli usûle göre ele alınmaları gerekir. Altıncı bölümde “amaçlılığa dayalı” bir yaklaşım geliştirilmektedir.

Dile dayalı deliller: Yunan felsefesinin etkisi

Orta Çağ İslam filozoflarına göre bilginin genel tasnifi, tasavvur ve tasdik ayrımına dayanmaktadır (Şekil 4.18) Tasavvur; lafızlara, anlamlara ve tanımlara ayrılır.⁶² Lafızlar; anlamlarının delaletine, genellikleri, vücut mertebeleri, teşekkülleri ve kelimelerle anlamlar arasındaki ilişkiye göre incelenir.

Kelimeler; tam uyum, kısmi uyum veya çağrışım şeklinde anlamlara delalet eder. Genellik açısından, lafızlar âmm ve hâss şeklinde ikiye ayrılabilir. Terimler, isimler, fiiller veya edatlar gibi bölünemez basit veya bileşik kelimeler olabilir. Aynı zamanda eş sesli, eş anlamlı, tek anlamlı veya birden fazla anlamı olan kelimeler olabilir.

Yukarıda sözü edilen sınıflandırma üzerinde Yunan felsefesinin, özellikle Aristo ve meşşailerin (peripatetik) etkisi, tasavvurlar ve tasdiklerden⁶³ eş seslilerve eş anlamlılara⁶⁴ kadar aşıkardır. Sonraki İslam filozofları

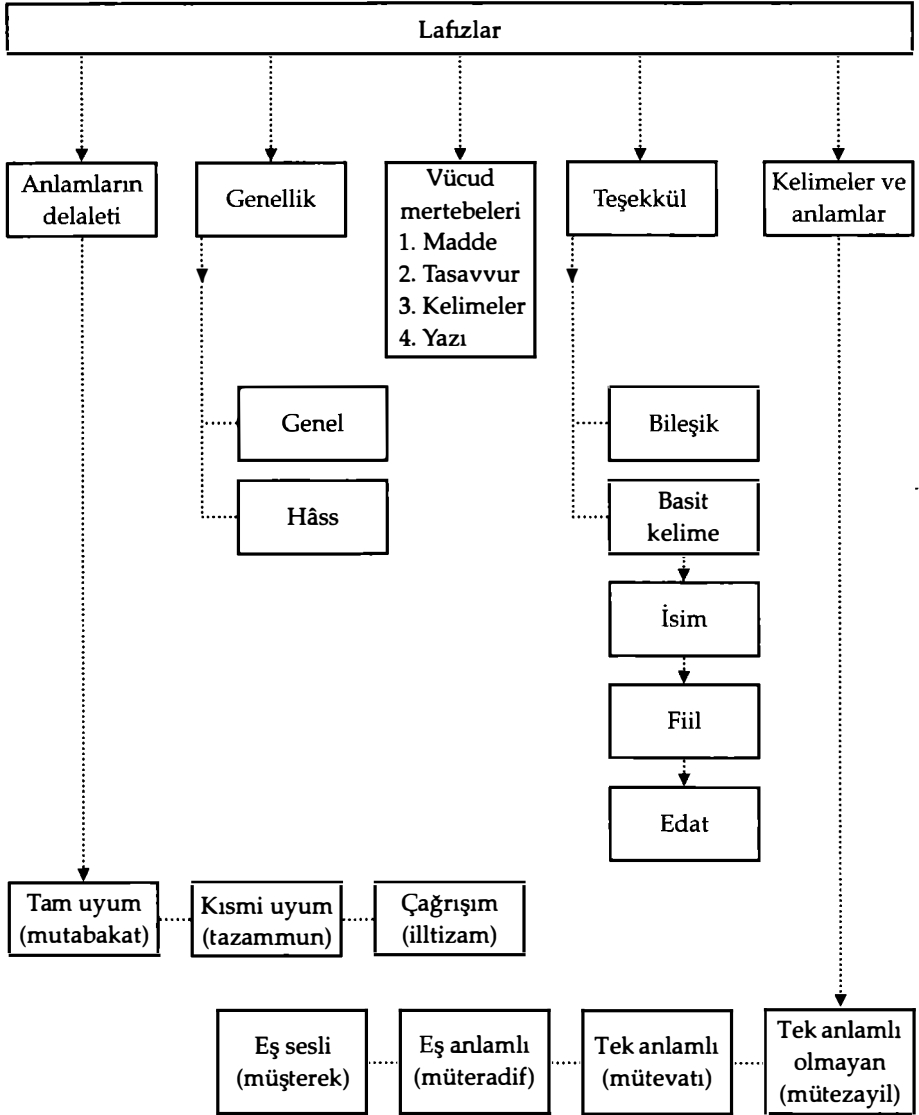


Şekil 4.18 İslam felsefesinde bilginin tasnifi

62 Ali, *Mantık ve'l-Fıkh*, s. 174.

63 Ebu Ali ibn Sina, *Remarks and Admonitions*, çev. Sems İnati, c. 1, s. 49.

64 Bkz. Aristo, *The Works of Aristotle, Categories*.



Şekil 4.19 İslam felsefesinde Lafızların tasnifi

ve fıkıh teorisyenleri, genellikle İbn Sina'yı ve onun Yunan felsefesi izahlarını izlediler. İslam filozofları, "anlamlar"ı da Aristo ve İbn Sina yoluyla onların zata karşı araz, yakine karşı adem-i yakın ve benzeri çalışmalarından yararlanarak ele aldılar.

Yunan felsefesinin, İslam hukuk usûlü üzerinde İslam felsefesi yoluyla oluşturduğu etki gayet açıktır. Fakihler; ya Gazali, İbn Rüşd ve İbn Teymiye gibi “filozof”tu, ya da filozoflardan doğrudan ya da dolaylı etkilendi. Nitekim, “lafızlar”ın sınıflandırma biçimi ve “anlamlar”la ilişkilendirilme tarzları⁶⁵ oldukça “Yunan”dır. Bu etkiyle, farklı mecrasına rağmen geleneksel İslam hukuk usûlü, Yunan “mantığı”nın özcü tanımlarını, ikili tasniflerini ve kıyası temsillerini izlemiştir. Altıncı bölümde, çağdaş sistem teorisinin ışığında bu etkiler çeşitli açılardan gözden geçirilecektir.

4.3. Nassa Dayalı Akli Deliller

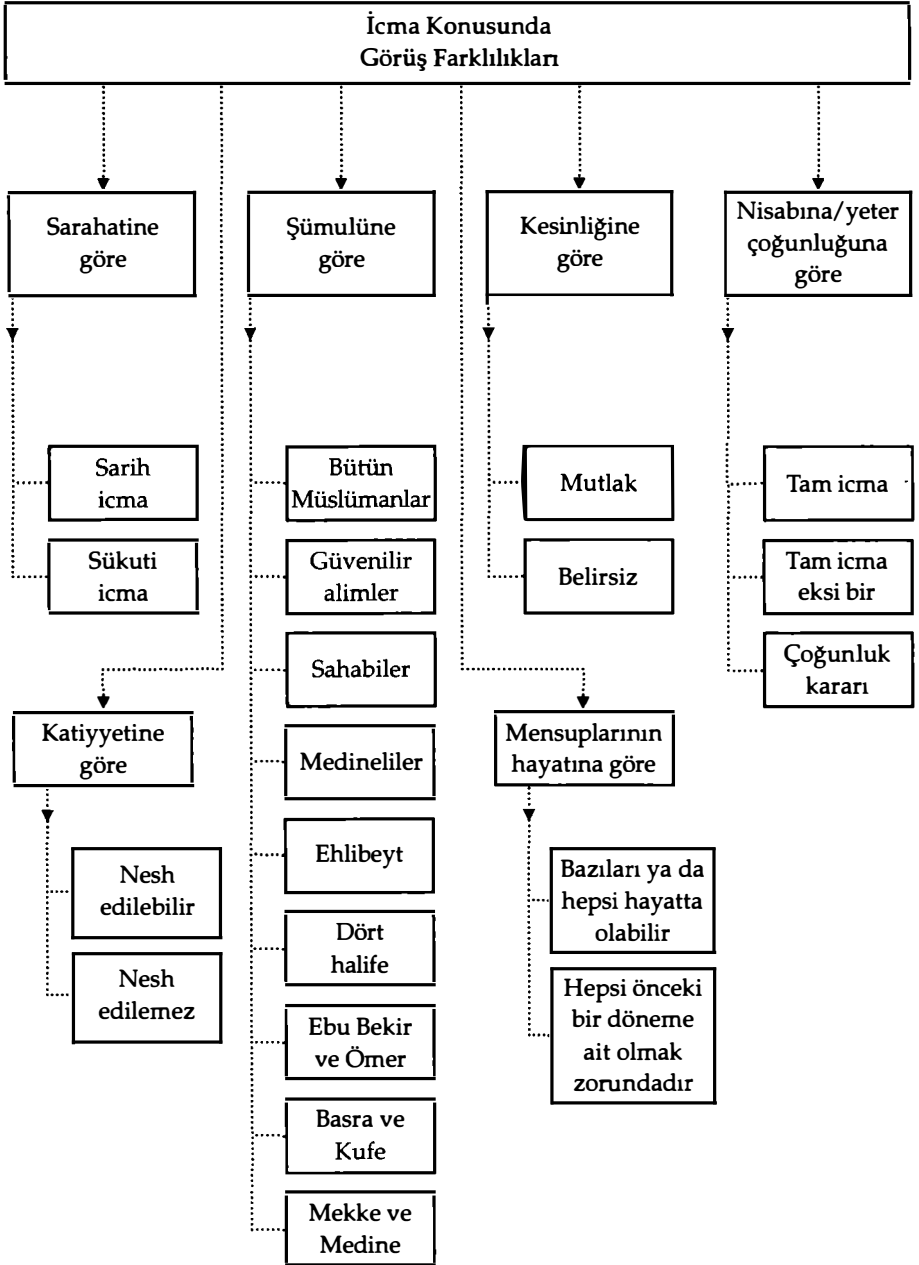
Alimler, “asli kaynaklar” yani Kur’an ve sünnet ile ancak “nasstan bir delil”, hâss bir Kur’an ayeti veya hadis yoksa uygulanabilecek “ikincil kaynaklar” arasında ayırım yapmışlardır. Bu kısımda; icma, kıyas, maslahat, istihsan (hukuki tercih), sedd-i zera’i (vesilelerin önlenmesi), örf, imâmın görüşü, sahabilerin görüşü, Medinelilerin uygulamaları ve süreklilik karinesi gibi ikincil kaynaklar ele alınacaktır. Bu kaynaklardan herhangi birini onaylayan fakihler, bu onaylarını “nasslar”a da dayandırdılar. O nedenle, kanaatimce, “nasslar” ile “ikincil kaynaklar” arasındaki ayırım, aslında “dilsel” ve “akli” deliller arasındaki ayırımdır ve her ikisi de nassa dayanır.

İcma

Bütün fıkıh mezhepleri tarafından hukukun “mutlak” kaynağı olarak kabul edilen icma ile ilgili ironik gerçek, tanımı üzerinde bir icma olmayıdır. Aslında, her bir fıkıh mezhebinin kendi içinde bile düzinelerce farklı icma tanımı ve şartı vardır. Şafii mezhebinden Gazali, icmayı belli bir dini mesele üzerinde, bütün “İslam ümmeti”nin uzlaşması olarak tanımlamıştır.⁶⁶ Ancak alimlerin çoğunluğunun tanımladığı şekliyle icma; müçtehit mertebesine ulaşmış güvenilir alimlerin uzlaşmasıdır. Bununla birlikte, alimlerin güvenilirlik seviyesi için farklı tanımlar vardır ve bu tanımlar, “Kur’an, sünnet ve kıyası öğrenmek”ten “dört yüz bin hadis ezberlemek” de dahil, birçok şarta göre değişkenlik göstermektedir. Şekil 4.20 ve 4.21 bu görüşlerden bazılarını karşılaştırmaktadır.

65 Ali, *Mantık ve’l-Fıkıh*, s. 179.

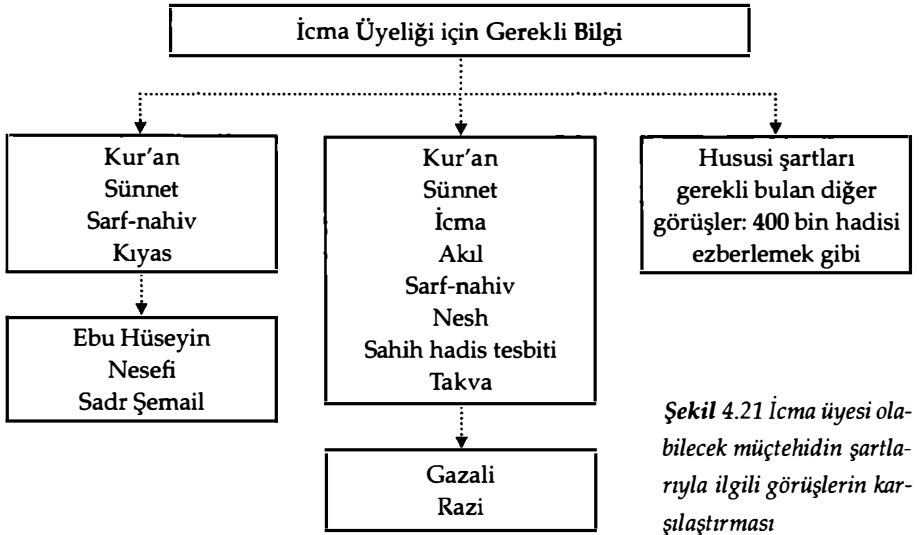
66 Gazali, *Mustasfa*, c. 1, s. 173.



Şekil 4.20 İcma'nın tanımına dair çok sayıdaki görüş ayrılıklarından bazıları

Fıkıh mezheplerinin geleneksel tasnifleri, icma konusundaki görüş ayrılığını artırmıştır; zira bazı mezhepler, kendi mezheplerinden olmayan kimi alimleri meşru icmanın bir unsuru olmaya layık görmemişlerdir.⁶⁷ Bazı icma tanımları, mesela Zahirilerin tanımı, onu “sahabilerin icması”yla sınırlamıştır. Ancak, bir kimseyi neyin “sahabi” (Peygamber’i gören ya da onunla görüşen kişi) yaptığı hususunda birçok görüş mevcuttur. Bazı alimler, Peygamber ile görüşen herkesi meşru icmanın bir unsuru saymaktadır. Başkaları ise (İbn Hazm ve Hanefiler gibi), bu sahabilerin sayısını yüz otuzdan daha az bir sayıyla sınırlamıştır.⁶⁸ Malikiler, icma tanımını; “Medinelilerin icması”nu da içerecek şekilde genişletmiş ve bu icmayı hukukun meşru kaynağı olarak görmüştür.⁶⁹ Bu delil, Medinelilerin uygulamaları ile eş anlamda kullanıldığı için onunla ilgili başka ayrıntılar daha sonra verilecektir.⁷⁰

Hem Caferiler hem de Zeydiler, ehli beytin (Ali, Fatma, Hasan ve Hüseyin) meşru bir icma oluşturacağı kanaatindedir.⁷¹ Ancak bazı Caferi



67 Bu görüş zikredilmekte ve eleştirilmektedir, İbn Hazm, *Muhalla* içinde, c. 5, s. 88.

68 Age.

69 Şevkani, *İrşâdü'l-Fuhûl*, s. 83; Ebu Hamid Gazali, *Mustasfa*, c. 1, s. 187; Alaaddin Buhari, *Keş-fü'l-Esrâr an Usûli'l-Fahri'l-İslâm el-Pezdevi*, ed. Abdullah Mahmud M. Ömer, c. 2, s. 184.

70 Sultan, "Hücciyet," s. 121.

71 Muhammed Kuleyni, *Usûlü'l-Kâfi*, ed. Ali Ekber Giffari, c. 1, s. 178-79; İrşad Abdülhak, "İslam Hukuku: Köken ve Unsurlarına Genel bir Bakış," *Journal of Islamic Law and Culture* 27, s. 83.

usûlcüler, icmayı “gereksiz” görmüştür; çünkü “icmanın yanılmaz imam-ların görüşünü ortaya koyması gerekir” ve bu imamların ilki de Hz. Ali’dir.

Ahmed b. Hanbel’e ve Ebu Hazım’a (meşhur bir Hanefi alimi) atfe-dilen bir rivayet, Dört Halife’nin icmasını meşru icma olarak kabul eder. Başka hiçbir mezhep, bu tür bir icmayı onaylamamıştır. Bazı karşılaştı-rmalı usûl kitapları, Ebu Bekir ve Ömer’in, Mekke ve Medine’nin, hatta Kufe ve Basra’nın “icma”sını onaylayan görüşlerden bahsetmektedir. Hiçbir fıkıh mezhebi bu görüşleri onaylamamıştır.

İcmanın, her bir üyenin uzlaştığı “tam” icma mı olması gerektiği, yok-sa bir çeşit “çoğunluk kararı”yla da ulaşılabilecek bir icmanın olup ol-madığı da tartışmalıdır. Bütün fıkıh mezhepleri tam icmanın geçerliliğini onaylamıştır. Ancak, Taberi ve Ebu Hüseyin Hayyat icmanın “tek bireyin muhalefeti”ne rağmen gerçekleşebileceğine inanmaktadır. Bütün mesele, böyle bir şeyin gerçekten olup olmadığından daha çok, farazi görünmesi-dir. İcmayı ortak bir karar alma biçimi olarak resmetmek doğru değildir, çünkü fakihler arasında “icmayı test etmek” gibi bir işlemin yapıldığına dair, hiçbir tarihi kayıt nakledilmemiştir.

Diğer bir görüş ayrılığı, icma üyelerinin “devri”nin geçip geçmediği konusunda yaşanmıştır. Mezheplerin çoğu, belli bir zamanda fikir birli-ğine vardıklarında, icmanın geçerli sayılması gerektiği görüşünü onayla-mıştır.⁷² Ahmed b. Hanbel ve bazı Mutezile alimleri, “yaşadıkları müddet-çe bir ya da daha fazla icma üyesinin görüşünü değiştirebileceği” görüşü-nü benimsemiştir. İcmayı “bağlayıcı ve değişmez” bir otorite olarak gör-düklerinden, hiçbir üyenin fikrini değiştirmeyeceğini ve böylece icmanın geçersiz olmayacağını garanti etmek için icma üyelerinin hepsinin ölmüş olması gerektiğine hükmetmişlerdir. Şafii mezhebinden Cüveyni, “kesin” ve “kesin olmayan” konulardaki icmayı birbirinden ayırmakla birlikte,⁷³ bu ayırım için gerekli kıstasları vermemiştir.

Bir diğer icma tasnifi, her bir üyenin icmayı ilan etmesinin şart olup olmadığıyla ilgilidir. Birçok alim, bu görüşün “uygulanmasını imkan-sız” görmüştür.⁷⁴ Nitekim, bazı fıkıh mezhepleri “sessiz icma” dedikleri ve görüşleri bilinmeyen icma üyelerinin, görüşlerini bildiren diğer tüm

72 Sultan, “Hücciyet,” s. 100.

73 Cüveyni, *Burhan*, s. 641.

74 Serahsi, *Usûlü’l-s-Serahsi*, c. 1, s. 305, Razi, *el-Mahsûl fi İlmi’l-Usûl*, c. 4, s. 25-36.

üyelerle aynı fikirde olduğu anlamına gelen icmayı onaylamışlardır. Bu icma biçimi ile ilgili olarak, ne ilan edilmiş sarîh bir icma ne de sükuti icma olmayıp, geçerliliğiyle ilgili on iki farklı görüş bulunmaktadır.⁷⁵

Son olarak, icmaya dayanan bir fetvanın değiştirilebilmesi ya da “nesh” edilebilmesi konusunda, (birkaç alim hariç) bütün fıkıh mezhepleri böyle bir fetvanın asla değiştirilemeyeceği fikrini benimsemiştir.⁷⁶ Bu fikir aslında, “Peygamber döneminden sonra nesih yoktur” şeklindeki kural ile ilk ve sonraki icmaların otoritesi arasındaki “mantıki” çelişkiye dayanmaktadır.⁷⁷ Bununla birlikte, söz konusu kural yüzünden, belli bir zamanla doğrudan bağlantılı fetvaların, belli şartlar nedeniyle haksız yere “ebedi”leştirildiği kanaatindeyim.

İbn Hazm’ın icma eleştirisi şu şekildeydi: “İcma meseleleri ya açıkça Kur’an’da veya mütevatir hadiste geçen ya da tefsirle veya ahad rivayet ile ihtilafın olduğu meselelerdir. İlk durumda, ayetler ya da hadislerin delil için icmaya ihtiyacı yoktur; zira bunlar, kendi başlarına asli kaynaklardır. İkinci durumda, gerçeğe aykırı olarak icma iddia edilmektedir.” İbn Hazm’a göre “Sayıları binleri bulan sahabelerle sınırlansa bile, icma asla ispat edilemez.”⁷⁸

Yukarıdaki tüm ihtilaflara rağmen, çeşitli fıkıh mezheplerindeki usûlcülerin çoğu, icmayı “mutlak” bilgi üreten bir “mutlak” (kat’i) delil olarak kabul etmektedir. Bu fakihler arasında; Bağdadi, Cüveyni, Gazali, Ebu Hüseyin, Şirazi, Semerkandi, Nesefi, Ferrâ, Serahsi bulunmaktadır. Razi ve Amidi’nin de aralarında bulunduğu bazı usûlcüler⁷⁹ ise icmayı “kesin olmayan” bir delil olarak görmüştür.

Kıyas

Kıyas, sünni hukuk okulları, Mutezile ve İbadiyye tarafından meşru kabul edilen ikincil bir hukuk kaynağıdır. Caferiler, Zeydiler, Zahiriler ve

75 Sultan, “Hücciyet,” s. 32.

76 Ebu Zehra, *Usûlü’l-Fıkıh*, s. 197.

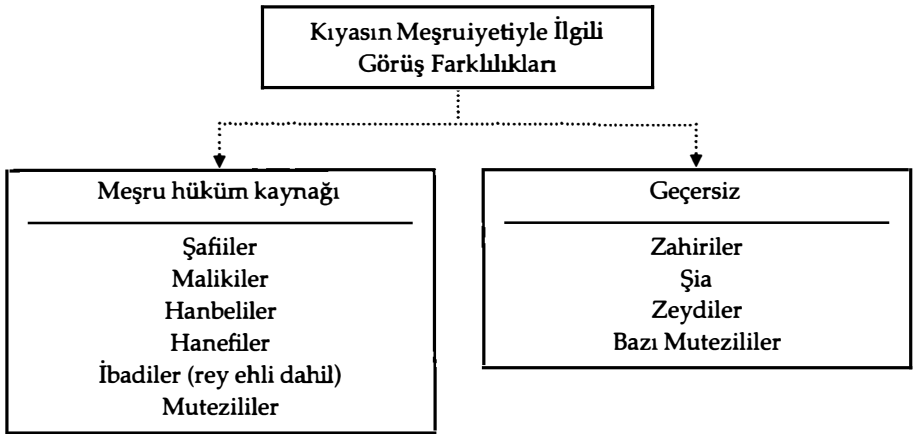
77 Age, s. 198.

78 İbn Hazm, *İhkam*, c. 8, s. 103.

79 Bkz. Ebu Bekir Bağdadi, *Fakih ve’l-Mutefakkih*, c. 1, s. 154; Cüveyni, *Burhan*, paragraf 627, Gazali, *Mustasfa*, c. 1, s. 76, 176; Abdullah ibn Kudame, *el-Muğni fi Fıkhi’l-İmam Ahmed ibn Hanbel Şeybani*, 1. bs., s. 273; Basri, *Mu’temed*, c. 2, s. 21; İbrahim Firuzabadi, *Şerhu’l-Lüma*, c. 2, s. 666; Buhari, *Keşfü’l-Esrâr*, c. 2, s. 289; İbn Nizamuddin Ensari, *Fevatihu’r-Rahamût bi-Şerh Müsellemi’s-Sübut*, ed. Abdullah Mahmud M. Ömer, 1. bs., c. 2, s. 213; İbn Teymiye, *el-Müsevvede*, s. 316; Muhammed Hudari, *Usûlü’l-Fıkıh*, s. 280; Razi *el-Mahsûl fi İlmi’l-Usûl*, c. 4, s. 214; Amidi, *İhkam*, c. 1, s. 404.

bazı Mutezile mensupları, kıyası "heva ve hevese göre hüküm verme" olarak görür. Rivayete göre, İmam Cafer-i Sadık "Kur'an ve sünnette doğrudan cevabı olmayan hiçbir mesele yoktur" demiştir.⁸⁰ Ancak kıyas, bir yasama kaynağından ziyade, hukuki hüküm verme sürecidir.

Kıyasın dört unsuru vardır; *asl*, *fer*, *illet* ve *hüküm*. Kıyas, iki durum veya iki olay arasında yapılır. İlk (*asl*) olayın hükmü daha önce verilmiş, ikinci (*fer*) olayın hükmü ise bilinmemektedir. Kıyas iki durum arasında ortak bir illet varsa geçerli olur ve ilk durumdaki kıyas ikincisine de uygulanır.⁸¹ Ancak Zahirilere, Caferilere, Zeydilere ve bazı Mutezililere göre kıyas, "kesin değil"dir ve bir "bidat"tır. İbn Hazm bu görüşü, "kesin olmayan delillerin ardından giden ve yakini bilgiye dayanmadan varılan hüküm"⁸² ifadesiyle dile getirmiştir. İbn Hazm, aynı zamanda icmaya dayanarak, kıyasın meşruiyetini destekleyenleri, icmanın asla ispatlanamayacağı görüşünden hareketle eleştirmiştir.⁸³



Şekil 4.22 Kıyasın meşruiyetiyle ilgili görüş ayrılığı

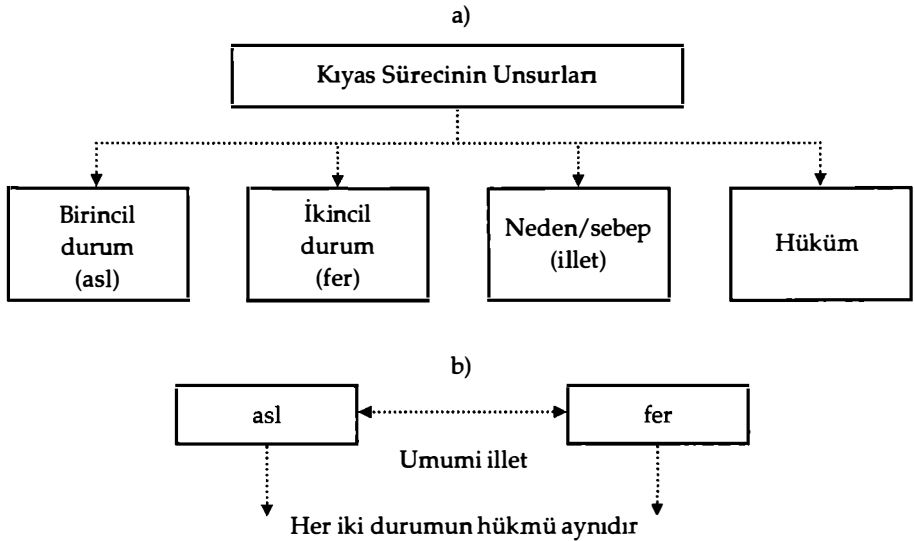
80 Ayetullah Mehdi Şemseddin, *İctihad ve't-Tecdid fi'l-Fıkhi'l-İslami*, s. 23.

81 Haseballah, *Usulu't-Teşri*, s. 124, Ebu Zehra, *Usûlü'l-Fıkıh*, s. 104; Ahmed Ebu Muhammed Şaşi, *Usûlü'ş-Şaşi*, s. 325; Beyzavi, *Tefsirü'l-Beyzavi*, c. 3, s. 5; Cemaleddin İsnevi, *Nihâyetü's-Sûl fi Şerhi Minhâci'l-Vüsûl*, c. 3, s. 4; Abdullah ibn Ahmed Nesefi, *Keşfü'l-Esrâr Şerhu'l-Musennef Ale'l-Menar*, 1. bs., c. 3, s. 196; Basri, *Mu'temed*, c. 2, s. 195; Şevkani, *İrşâdü'l-Fuhûl*, s. 198.

82 İbn Hazm, *İhkam*, c. 1, s. 121, 29, 70; Razi, *el-Mahsûl fi İlmi'l-Usûl*, c. 5, s. 144, Sübki, *İbhac fi Şerhi'l-Minhac*, c. 3, s. 18; Amidi, *İhkam*, c. 4, s. 62; Basri, *Mu'temed*, c. 2, s. 299, Mustasfa, c. 2, s. 577.

83 İbn Hazm, *İhkam*, c. 8, s. 103.

İbn Hazm ve genel olarak Zahiriler, İslam hukukunda sadece Kur'an veya hadisin zahiri anlamının meşruiyet taşıyabileceğini düşünmektedir. İbn Hazm'a göre insan "aklı", temelde "inanç meselelerinde değil, sadece dünyevi meselelerde faydalı" olabilecek bir çeşit "heva ve zan"dır.⁸⁴ Zahirilerin kıyası reddetmesi, gülünç hikayeler şeklinde anlatılan tuhaf fetvalarla sonuçlandı. Kıyasın reddine dayanan bu fetvalar, Zahiri mezhebinin halk katında oldukça itibar kaybetmesine neden oldu. Mesela, Peygamber'in: "Bakirenin (evlilik teklifiyle ilgili) rızası (sorulduğunda), sessiz kalmasıdır" dediğinin rivayet edildiği bir hadisi nakletmekte ve şu yorumu yapmaktadır: "Dolayısıyla eğer kız 'evet' derse, evlilik akdi geçersiz hale gelir!"⁸⁵ İbn Hazm hadiste zikredilen, "sessiz kalarak" gösterilen rıza ile "evet diyerek" gösterilen rıza arasında kıyas yapmayı reddetmiştir. Diğer mezhepler, sessiz kalmayı ya da sözlü rızayı, evlenecek kız için "seçenek" meselesi yapmıştır. Hanefiler, "bir (Arap) kadının(ın) öyle bir durumda evet demesi ayıp" kabul edildiği için tüm muameleyi örfe dayandırmıştır.



Şekil 4.23 a) kıyasın unsurları ve b) unsurların kıyas süreci içinde birbiriyle ilişkileri

84 Sultan, "Hücciyet," s. 284.

85 İbn Hazm, *Muhalla*.

Caferiler, Zeydiler ve Mutezililer, eğer illet nassta beyan edilmişse ve “zanna da dayanmıyorsa” kıyası kabul eder. Diğer mezhepler, bu akıl yürütme biçimini geçerli bir kıyas biçimi olmaktan ziyade, nasslardan doğrudan lafza dayanarak hüküm çıkarma olarak görürler. İbadiler kıyası rey (görüş) dedikleri akıl yürütme sınıfına dahil ederler.⁸⁶

“Akıl”a tanıdığı yüksek mevkiye rağmen, Mutezili fakih Nazzam (ö. 845) kıyas yoluyla akıl yürütmeyi reddetmiştir. İslam hukukunun hükümleri, “mutlaka akli bir düşünce çizgisi izlemez”⁸⁷ demiştir. Nazzam, “eşit şeyler arasında hükümde eşitlik kurmadıkları ve farklı şeyler arasında hükümde fark gözetmedikleri” için “akıl dışı” olan kimi İslam hukuku hükümlerinden pek çok örnek vermiştir. “Cinayetin ispatı için iki şahit, zinanın ispatı için ise dört şahitin gerekmesi” ve “abdestte bedenın kirli-lik nedeni olmayan bazı organlarının yıkanması”nı örnek vermektedir.⁸⁸ Benim görüşüm, Nazzam’ın işaret ettiği tutarsızlıklar, “akıl dışılığı”nı değil, “maksadlarına göre hükümlerin değişmesi”nin delilleri olduğu yönündedir. Bu, hükümlere maksadlara yönelik bir yaklaşımı göstermektedir. Yukarıda verilen örneklerdeki şahit aramanın tüm maksadının da belli olayları (ilk örnekte cinayet eylemini ve ikincisinde de zina eylemini) teyit etmek olduğunu göstermektedir. Bu nedenle, sayılar kendi başlarına hükümlerin asli maksadları olmayıp, isabetli muhakeme süreçleri için birer araçtır. İkinci örnekte, abdest saf bir ibadet amacı taşır. Hanefiler, ibadet konularında kıyasa izin vermemiştir.⁸⁹ Onlar bu fiilleri, “aklileştirilemeyecek fiiller” olarak tanımlamışlar, namaz ve hacı bu fiillere örnek olarak vermişlerdir.⁹⁰ Bu kitap, maksadlara yönelik yaklaşımların kıyasa dayalı akıl yürütmenin temeli olması gerektiğini savunmaktadır.

Son olarak Malikiler, kıyasdaki “asl”ı kendi başına bir kıyas haline getirdiler. Bu da, “asl”ın yardımına gerek duymaksızın, bir olayın hükmünün kıyastan çıkarılabileceği; sonra bu yeni hükümden bir başka hükmün çıkarılabileceği ve bu şekilde devam edeceği anlamına gelmektedir. Kıyasın tanımının Malikilerce bu şekilde genişletilmesi, geçerli bir kıyas silsilesi üretilmesi için nasslarda mutlaka bahsedilmiş olması gereken asıllara bağlı kalmak yerine, sadece “nedenler”e dayanılmasına imkan tanımaktadır.

86 A. K. Nami, “İbadilik Araştırmaları”, s. 36.

87 Amidi, *İhkam*, c. 4, s. 9-10.

88 Age, c. 4, s. 9-10.

89 Ebu Zehra, *Usûlü’l-Fıkh*, s. 218.

90 Age.

Kıyas sürecinin kalbi "illet"tir. Mezhepler, geçerli bir illetin üç özelliği üzerinde ittifak etmişlerdir. Bunlar; görünürlük (*zuhur*), genişletme (*taaddi*) ve geçerlilik (*itibar*)dır. Görünürlük, "illeti anlayabilme kabiliyeti"ni ve "belli bir durumda bu nedenin varlığını teyit" etmeyi içerir. Genişletme, genişletmeyi sınırlayan bir nass olmasına rağmen, illeti diğer durumlara genişletme kabiliyetini içerir. Geçerlilik, illetin düşünülmesini reddeden bir nassın, "geçersizleştirme beyanı"nın olmayışı anlamına gelir.⁹¹

Ancak fıkıh mezhepleri; illetin "tutarlılığı" ya da "kesinliği" (*inzibat*) dedikleri şart üzerinde ihtilafa düşmüştür. Bir illetin kesinliği, "değişen şartlarla önemli ölçüde değişmeme"si anlamına gelir.⁹² Tutarlılık/kesinlik kıstası konusundaki ihtilafın ardında yatan neden, "hükmün ardındaki hikmet"e göre, kıyasa izin verilip verilmediğiyle ilgilidir. Klasik fıkıh mezheplerinde illet ile hikmet arasındaki farkı şu örnekler ortaya koymaktadır: "Hasta ya da seyahatta olan" Müslümanlara oruç tutmama ruhsatı verilmektedir. (İlgili hadisten çıkarılan) belli bir mesafede yolculuk veya hastalık, bu ruhsatın ardındaki illetler ya da nedenlerdir. Bu ruhsatın hikmeti ise, "kolaylaştırma"dır. Alimler hastalık "illet"ine kıyasla, yaşlılar için oruç tutmama ruhsatı tanımışlardır ve bu ruhsat kolaylaştırma "hikmet"ine dayanmamaktadır. Bu yüzden, mezheplerin çoğunda bu ruhsat, mesela bedensel olarak zor bir iş yaparken bir taraftan da oruç tutmakta büyük zorluk çeken bir işçiye verilmez. Çeşitli mezheplere mensup alimler, hastalık ya da yolculuğun "ölçülebilir" ve "belirlenebilir" olduğunu, dolayısıyla da kıyas için kesin illetler oluşturduğunu, buna karşılık "kolaylaştırma"nın ölçülemeyeceğini ve "şartlarla birlikte değişeceğini" belirtmişlerdir. O nedenle, "hikmet" fıkhi kıyasın geçerli bir kıstası olamayacak kadar şeffaf kabul edilmiştir. Bunun kıyasa "amaçsal" değil "arızı ve rastgele" bir bakış olduğu ve muamele düzeyinde kesinlik ve biçimselliği sağlasa da, ruhsat hükmünün ardındaki noktayı kaçırdığı iddia edilebilir. Altıncı bölüm, kıyas sürecinde makasıdı göz önünde bulundurmanın önemini daha ayrıntılı biçimde tartışmaktadır.

Doğru bir kıyas gerçekleştirmeyi amaçlayan usûlcüler, aşağıda ana hatları verilen çok adımlı bir süreç (ملك) belirlediler. *Menat* (منات), temel etkin neden, kanunun amacı, asli kıstas ya da hükmün ardındaki "illet"tir.

91 Gazali, *Mustasfa*, c. 2, s. 345, Ebu Zehra; *Usûlü'l-Fıkıh*, s. 223.

92 Age.

1. Kanunun amacının açığa çıkarılması (*tahric-i menat*): Bu, asli hüküm için mümkün olduğunca çok amaç (illet ya da etkin neden) ihtimali çıkartılması için asli nasslar üzerinde tefekkür etme sürecidir. Bu ihtimaller, hükmün ardındaki "illet" olmaya aday (asli nassda zikredilen) konuların ya da maddelerin "vasıflar"ıdır.
2. Alternatiflerin elenmesi (*tenkih-i menat*): Bu adımda fakihler, İngiliz hukuk felsefesinden bir terim kullanmak gerekirse, hükmün gerekçesinin (*ratio decidendi*) bir biçimini uyguladılar. Birinci adımdan çıkan farklı vasıflar, tüm diğerleri dışlandıktan sonra seçili bir vasfı belirlemek amacıyla, mantık tabiriyle dışlayıcı-veya (XOR) tarzında birer birer incelenmektedir. Bu vasa dayalı süreçteki yüzeyselliğe rağmen, alimler kazanan vasıf için bir şart koymuşlardır; bu, daha sonraları "illet" denilecek olan uygun vasıf (*vasf-ı münasip*) şartıdır. Uygunluk (*münasebet*) genellikle "faydanın gerçekleşmesi" (*tahkik-i maslahat*) olarak tanımlanır. Bu maslahat ilk dönem fıkıh usûlü eserlerinde net biçimde tanımlanmamıştı. Ancak, daha sonraki dönemlerde (kıyası bir şekilde onaylayan mezheplere ait) sünni usûl eserlerinde "uygunluk"u "amaçlılık"la yani münasebeti makasıdü's-şeria ile ilişkilendiren bir eğilimi gözlemlemek mümkündür. Bu eğilim, en çok Şatıbi'nin makasid teorisinde ve bir dereceye kadar da Gazali'nin, İzz'in ve Karafi'nin kıyas teorilerinde belirgindir.⁹³ Tufti, vasf-ı münasibi "Şari'nin makasadına vesile olan maslahat"⁹⁴ olarak tanımlamıştır. Usûlcü mezheplerin büyük çoğunluğu, hükmün "illet"i ile hükmün "maksad"ını eşitlemeyi benimsememiştir, zira "maksad" munzabit değildir.⁹⁵ Altıncı bölümde farklı bir perspektif sunulmaktadır.
3. Hükmün sebebinin gerçekleştiğinin tespiti (*tahkik-i menat*): Kıyas sürecindeki bu son adımda müçtehit, illetin söz konusu fiili durum için geçerli olup olmadığını teyit eder. Mesela, (asli hüküm olan) "içkinin yasaklanması"nın ardındaki sebep (*ratio legis*) sarhoş ediciliktir. Belli bir maddeyle ilgili içtihat yapıldığında soru şu olacaktır: Bu maddede sarhoş edicilik gerçekleşmekte midir, gerçekleşmemekte midir? Başka bir örnek; katilin cezalandırılmasının ardındaki "illet" öldürme kastıdır. Ama bir cinayet vakasında soru şu olacaktır; öldürme kastı teyit edildi mi edilmedi mi? Son örnek; zekat almanın ardındaki illet "fakirlik" ve "ihtiyaç"tır. Tahkik-i menat sorusu şu olacaktır: Belli bir kişi "fakir" ya da "ihtiyaç halinde" midir, değil midir? O yüzden, tahkik-i

93 Abdullah bin Beya, *Alaka Makasıdı's-Şeria bi Usûli'l-Fıkıh*, 1. bs., s. 25.

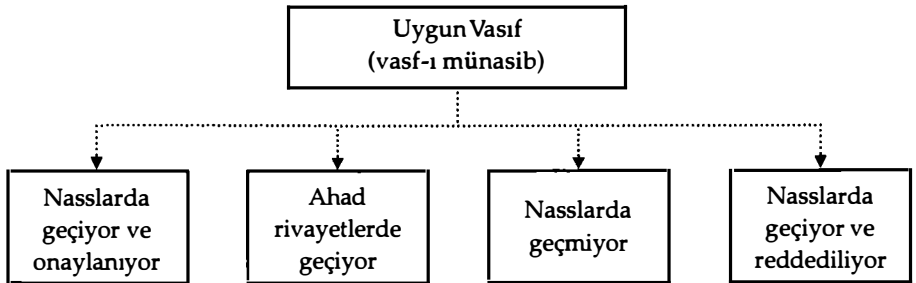
94 Tufti, *Ta'yin*, s. 239.

95 Abdülhakim Sadi, *Mebahisü'l-İllet fi'l-Kıyas inde'l-Usûliyyin*, s. 110.

menatın (illetin gerçekleşip gerçekleşmediğinin tespiti) fıkıh ile bilim arasındaki sınırdadır ve (geleneksel usûldeki gibi) sadece müctehide bağlı olmamalıdır. Yani, bir kişi şu soruyu sorabilir; müctehit belli bir maddenin "sarhoş edici" olduğunu, belli bir sanığın belli bir "niyet" e sahip olduğunu, ya da belli bir kişinin "fakir" olduğunu nasıl ispatlayacak, iddia edecek ya da teyit edecektir? Günümüz dünyasında bu türden soruların fakihlere değil, ilgili bilim dallarının "uzmanlar"ına havale edilmesi gerekmektedir.

Farklı mezheplere mensup fakihler, nassın desteklediği illet ile müctehit tarafından algılanan ama nassın desteğine sahip olduğu ispatlanamayan illet arasında ayırım yapmaktadır.⁹⁶ Buna dayanarak, fakihler Şekil 4.24'de gösterildiği gibi, "uygun" vasfı dört sınıfa ayırmaktadır.

Fıkıh mezhepleri, nass tarafından "reddedildiği" takdirde, görünürdeki faydalarına rağmen bir vasfın kıyasta kullanılamayacağı hususunda ittifak etmiştir. Mesela, faiz yoluyla bir kişinin servetini artırmasının faydaları, ilgili nasslarda geçmekte ve reddedilmektedir. Benzer şekilde, içki ticaretinin ve kumarın faydaları da nasslarda geçmekte ve reddedilmektedir. Vasıf nasslarda açık biçimde geçiyorsa, içkinin sarhoş ediciliği veya öldürme kastı gibi, bu vasa dayalı kıyas geçerlidir ve Caferiler, Zeydiler, Mutezililer ve Zahiriler gibi kıyası onaylamayan mezhepler bile, bu durumdaki kıyasın geçerliliğini kabul eder. Bununla birlikte, bu mezhepler illet'i kıyasın delaleti değil, nassın delaleti olarak kabul ederler.



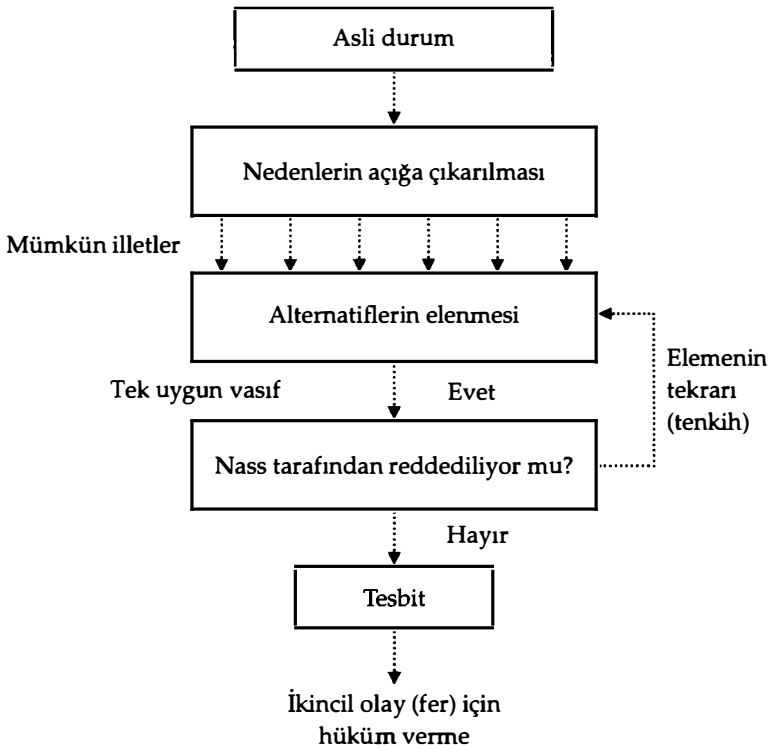
Şekil 4.24 Uygun vasıfların dört sınıfı

96 Haseballah, *Usûlü't-Teşri*, s. 155.

Şayet, vasfa genel anlamda yani başka bir başlık altında veya başka bir hükümle ilgili olarak, nasslarda delalet ediliyorsa, bu durumda onu *münasibü’i-mülâyim* (elverişli vasıf) olarak isimlendiren Şafiilere ve Hanefilere göre, bu geçerli bir “münasip vasıf”tır. Ayrıca, Hanefiler onu münasip vasıf olarak isimlendirir ve “akli” delil olarak kabul ederler.⁹⁷

Fakihler, “nasslarda geçmeyen” vasıfla, belirli ayet ya da hadisten doğrudan sarf-nahiv yoluyla ulaşılamayan vasfı kastetmektedir. Nasslardan “yorumla çıkarılabilen” ama açık bir dille geçerlilikleri ya da geçersizlikleri beyan edilmeyen faydalar (*mesalih*), bütün fıkıh mezheplerine göre *mesalih-i mürsele* olarak sınıflanır.

Bir sonraki kısım, fakihlerin “*istislah*” (faydalı hale getirmek) dediği ve geçerliliği ihtilaf konusu olan konuyu, hukukun ikincil kaynağı başlığı altında incelemektedir.



Şekil 4.25 Biçimsel kıyas usûlü

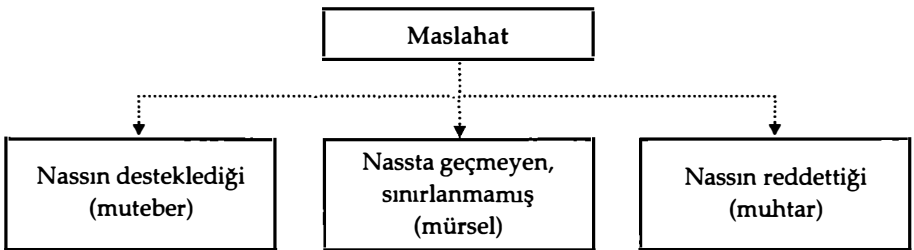
Fakihler, kıyasın sonucunun (ikincil) duruma has olan başka bir nassın delaletiyle çeliştiği illetleri değerlendirmiştir. Şafii, Malik ve İbni Hanbel, ilgili bir ayet veya hadisin olduğu durumda "kıyasa yer yoktur" görüşünde ittifak etmişlerdir. Ayeti delaleti açısından 'zanni' veya hadisi sıhhati veya delaleti açısından 'zanni' görseler de bu kuralı uygulamışlardır. Bununla birlikte, ayet veya hadisin delaleti 'zanni' olduğunda, kıyasın sadece 'zanni anlamı kısıtlamasına' izin vermişlerdir.⁹⁸

Ancak, Malik şu ilavede bulunmuştur: Şayet hadis "zanni" (mesela, ahad) ise ve "çoklu kıyas" (yani, hadisin dil ile delalet ettiği anlama muhalif bir hükme delalet eden birden çok kıyas) ile çatışıyorsa, "çoklu kıyas"a "asıl" (asli hüküm) denir ve "zanni" hadis karşısında öncelik **tanırur**.⁹⁹ Mesela, av köpeklerinin yakaladığı hayvanlardan yenmesine izin veren Malik, başka ayet ve hadislerle yaptığı çeşitli kıyaslara dayanarak, "bir köpek sizin kabınızdan su içerse onu yedi defa yıkayın" mealindeki ahad hadisin "sıhhat"ını reddetmiştir. O nedenle, Malik "köpek salyası temizdir" asıl hükmüne ulaşmıştır.¹⁰⁰

Bir aslın (asli hükmün) "sahih" ahad bir rivayeti geçersiz kılma kabiliyeti konusunda Malik ve diğer fıkıh mezhepleri arasındaki bu fark, maslahatın rolü konusundaki farka benzemektedir. Bir sonraki kısım bu konuyu açıklamaktadır.

Maslahat

Maslahatın (menfaat, fayda, iyilik, yarar); "nassların desteklediği", "nassların reddettiği" ve "nasslarda geçmeyen" maslahatlar şeklinde sınıflanması, fakihlerin "nass" dediği şeyin özel lafzi tanımına delalet etmektedir.



Şekil 4.26 Nassta (lafzen) geçip geçmediklerine dayanan maslahat sınıflaması

98 Ebu Zehra, *Usûlü'l-Fıkh*, s. 240.

99 Age, s. 241.

100 Age.

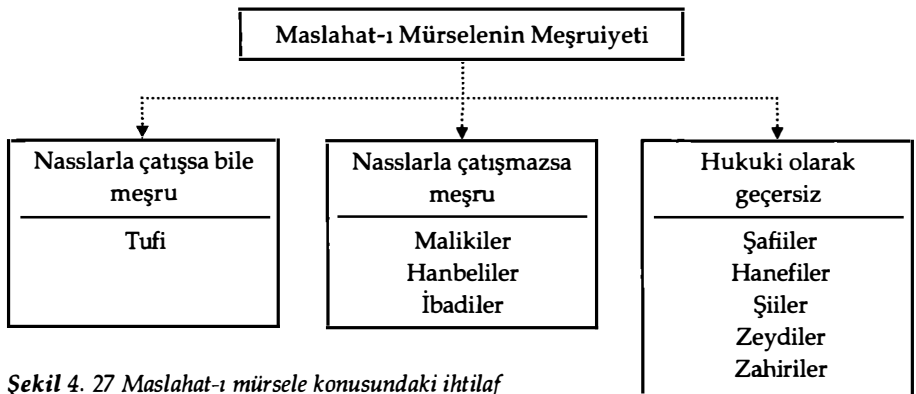
Mutezile'den bazıları, “*tahsin ve takbih-i akli*” kavramlarına dayanarak *mesalih-i mürsele* kategorisinin varlığını tartışmışlardır. İslami hayat tarzı geniş olduğu için nasslarda doğrudan ya da dolaylı biçimde zikredilmiş olsun veya olmasın, her şey ya tahsin ve teşvik edilen bir maslahat ya da çirkin görülen ve men edilen bir kötülük olmak durumundadır. Bu görüş, bu kadar iddialı olmasına rağmen, başka hiçbir mezhebin paylaşmadığı tipik bir Mutezili görüşüdür.

Fakihler, *mesalih-i mürselenin* meşruiyeti konusunda ihtilaf halindedir. Malikiler ve Hanbeliler; Kur'an, sünnet, icma ve kıyasa dayanarak maslahatın meşruiyetini kabul etmiştir. Bu nedenle, maslahatın yukarıdaki delillerden herhangi biriyle çatışmasına müsaade etmemişlerdir.¹⁰¹ İbadiler ise onu reylerine (görüş) dahil etmiştir.¹⁰²

Şatibi'ye göre, Malik *mesalih-i mürseleyi* birkaç şartla onaylamıştır. Bu şartları şöyle özetlemek mümkündür:¹⁰³

- İbadet konularına değil, örf ve muamelat (dünyevi işler) konularına ait olması.
- Herhangi bir nass ile veya asıl ile çatışmaması.
- Nassta bahsi geçen yüksek maslahata veya genel maksada götürmesi.

Daha sonraları, Hanbeliler maslahat-ı mürseleyi “şartların değişmesiyle hükmün değişmesi” kurallarına dahil ettiler. İbn Teymiye ve İbn Kayyim bu konuda ayrıntılı eserler kaleme alan en meşhur alimlerdi.¹⁰⁴



Şekil 4. 27 Maslahat-ı mürsele konusundaki ihtilaf

101 Amidi, *İhkam*, c. 4, s. 216.

102 Nami, “İbadilik Araştırmaları”.

103 Ebu İshak Şatibi, *el-İ'tisam*, c. 2, s. 129-33.

104 İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkâtîn*, c. 3, s. 3-150.

Meşhur Hanbeli alimi Tufi, günümüzde bile süren ateşli bir ihtilafı tekileyen tartışmalı bir konum aldı.¹⁰⁵ Tufi, ilke olarak maslahatın, İslam hukukunun maksadı olduğunu ve maslahat ile çatışan (hâss) nassların dikkate alınmaması gerektiğini söyledi.¹⁰⁶ Onun maslahat tanımı daha da tartışmalıydı, çünkü bu tanımın “örf ve aklın hükmüne” tabi olduğunu söyledi.

Diğer fıkıh mezhepleri maslahat-ı mürselenin geçersiz bir hukuk kaynağı olduğuna hükmettiler. Bununla birlikte, kanaatimce bütün mezhepler içtihatlarında kendi yöntemlerini uygularken, şu ya da bu şekilde maslahatı da dikkate aldılar. Şafiiler, daha önce tartışıldığı üzere, maslahatı kıyastaki münasebet (uygunluk) kavramına,¹⁰⁷ Hanefiler ise istihsan kavramına dahil etmişti.¹⁰⁸ Öte yandan Caferiler ve Zeydiler, “kesin olmadığı” ve “Masum İmam’ın görüşünü temsil etmediği” için maslahatı geçersiz saymıştır.¹⁰⁹ Buna rağmen, Caferi ve Zeydilerin Kur’an, sünnet ve icmadan sonra uyguladıkları *delil-i akli* yönteminde bolca maslahat mevcuttur.¹¹⁰ Maslahatı reddeden ve onun yerine başka alternatif bir delil koymayan tek mezhep Zahirilerdir.

İstihsan

İstihsan (fıkhi tercih) konusundaki görüşler de ikiye ayrılmıştır. Şafiiler, Caferiler, Zeydiler ve Zahiriler, istihsanı meşru ve kesin olmayan bir delil olarak kabul etmektedir.¹¹¹ Şafii ve İbn Hazm, istihsanı “hevaya dayanan tercih” ve “çelişkili kaynak” olarak tanımlamıştır.¹¹² Diğer taraftan; Hanefi, Maliki, İbadi, Hanbeli ve Mutezile ekolleri istihsanı hukuk kaynağı olarak onaylamıştır. İstihsan biçimlerinde yaygın olan şey, müçtehidin belli bir esasa dayanarak belli bir olay hakkında hüküm veriyor olmasıdır ki; bu esas, benzer durumlar hakkında hüküm verilen mutad esastan farklıdır (Sekil, 4. 28). Şafii’nin “hevaya göre hüküm vermek” şeklindeki tanımının aksine, hocası Malik istihsanı “ilmin onda dokuzu” olarak tanımlamıştı.¹¹³ Malik’e göre, bir fakihin mutad muhakemesini değiştirmesini

105 Hüseyin Hamid Hasan, *Nazariyyetü’l-Maslahat fi’l-Fıkhi’l-İslami*, s. 2, s. 239.

106 Tufi, *Ta’yin*, c. 2, s. 239.

107 Mahmud Ebu Menakib Zencani, *Tahriru’l-Furu’*, ed. Muhammed Edib Salih, 2. bs., s. 320.

108 Alaaddin Kasani, *Bedaiu’s-Sanai fi’t-Tertibi’s-Şerai*, 2. bs.c. 1, s. 65.

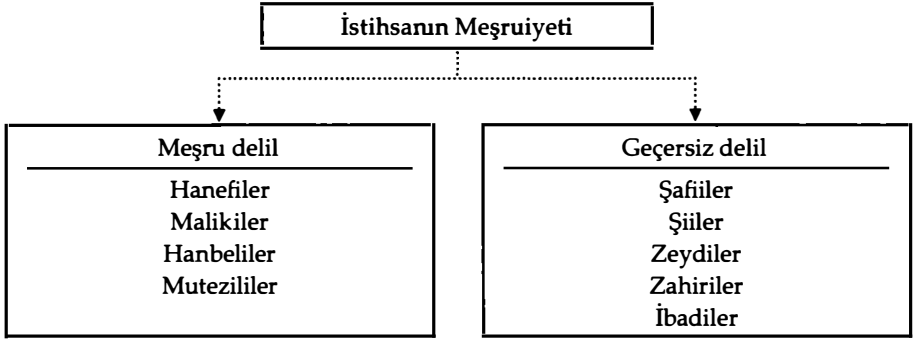
109 Kuleyni, *Usûlü’l-Kâfi*, c. 1, s. 192-279.

110 Ebu Zehra, *Tarihi’l-Mezahibu’l-İslamiyye*, s. 700.

111 Ebu Zehra, *Usûlü’l-Fıkıh*, s. 205, Şevkani, *İrşâdii’l-Fuhûl*, s. 241.

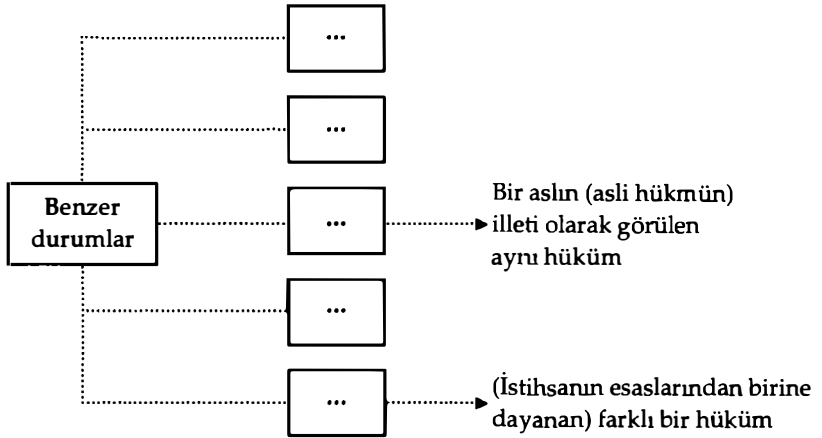
112 Şafii, *Umm*, 2. bs., c. 7, s. 301; İbn Hazm, *İhkam*, c. 5, s. 195-97.

113 Şafii, *Umm*, 2. bs. (Beyrut, Daru’l-Marife, H. 1393), c. 7, s. 301; İbn Hazm, *İhkam*, c. 5, s. 195-97.

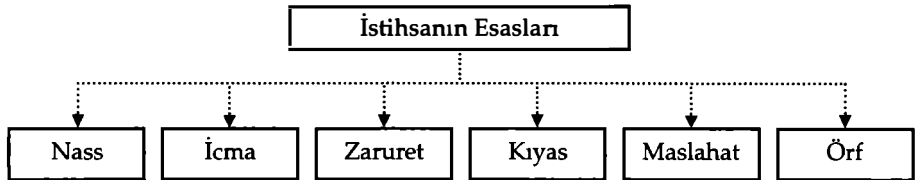


Şekil 4.28 İstihsan konusundaki ihtilaf

gerektiren, derinlemesine düşünmeyi de içeren ve istihsanın esasları denilen bu faktörler; *nass, icma, zaruret, kıyas, umumun maslahatı ve örf*tür.¹¹⁴



Şekil 4.29. Benzer olayların hükme bağlandığı asıldan farklı bir asla dayanarak belli bir olay hakkında hüküm vermek



Şekil 4.30 İstihsanın esaslarının tasnifi

114 Sultan, "Hücciyet," s. 460.

İstihsanı onaylayan çeşitli mezheplerden alınan örnekler, söz konusu esasları izah edecektir:

- *Nassa dayalı istihsan*: Takas hemen yapılmadığı takdirde, bir hadis “benzer mallar”ın takasını yasaklar. Aksi takdirde bu işlem, bir çeşit “vadeli faiz” (*riba-i nesie*) sayılır. Ancak diğer nasslar, *riba-i nesie* sınıfına girebilecek faizsiz borçlara izin vermektedir. Malikiler, borçlara izin veren hükmü nassa dayalı istihsan olarak sınıflarlar.¹¹⁵ Diğer bütün mezheplere göre, yukarıdaki vaka, dile dayalı “tahsis” sınıfına girer.
- *İcmaya dayalı istihsan*: Borçla ilgili istihšana benzer olarak, istisna (siparişle satın alma yani gecikmeli teslim) istihšana göre meşru kabul edilmektedir. Vadeli (gecikmeli, ertelenmiş) teslimatta öngörülen kural, bütün mezheplere göre haram olduğu şeklindedir. Asli bir kural şöyle beyan eder: “Elinizde olmayan bir şeyin satılması (ilgili rivayet icabı) haramdır.” Ancak Hanefilere göre, böyle bir işlemin helalliği konusunda “icma” vardır ve bu da asli kurala istisna teşkil etmektedir.¹¹⁶ Son dönem Hanefi alimi İbn Abidin’in belirttiği gibi, Hanefilerin bu konuda ileri sürdükleri “icma” daha ziyade, belli bir örf üzerindeki sosyal anlaşmadır.¹¹⁷ Bu gözlem ise, nasslardan çıkarılan “asli hükümler”le “örf” arasındaki ilişkiye dair ilginç bir soruyu gündeme getirmektedir. Bu nokta daha sonra tartışılacaktır.
- *Zarurete dayanan istihsan*: Bazı fakihler; tıp doktorlarının tedavinin zarureti gereği, hastalarının mahrem bölgelerini görmesine izin verilmesini bu duruma örnek olarak vermiştir.
- *Kıyasa dayalı istihsan*: Burada, iki kıyas çatışmakta ve birisi seçilmektedir. Geleneksel bir örnek verecek olursak; Hanefiler, kartal gibi avcı kuşların salyalarının temiz olduğuna hükmetmiştir. İki kıyas çatışmaktadır: birisi, aslan gibi etçil hayvanların salyasının haram olduğu şeklindedir. İkincisi ise yine et yiyen insanların salyasıyla ilgilidir. Hanefiler istihšana dayanarak ikinci kıyası tercih etmişlerdir.
- *Umumi maslahata dayalı istihsan*: Fıkıhla ilgili eserlerdeki geleneksel örnek, “zanaatkara itimat edilir” şeklindeki meşhur hadise rağmen, “zanaatkarın yükümlülüğü” (*tazmin-i sünne*) hakkındadır. Hadis, işlediği eşyaların başına gelen hasardan bir zanaatkarın sorumlu olmadığına

115 Şatibi, *el-Muvafakat*, c. 4. s. 207.

116 Serahsi, *Usûlü's-Serahsi*, c. 2, s. 203; Nesefi, *Keşfü'l-Esrâr*, c. 2, s. 292; Hasan, *Nazariyyetü'l-Maslahat fi'l-Fıkhi'l-İslami*, s. 590; Ebu Zehra, *Tarihü'l-Mezahibu'l-İslamiyye*, s. 447.

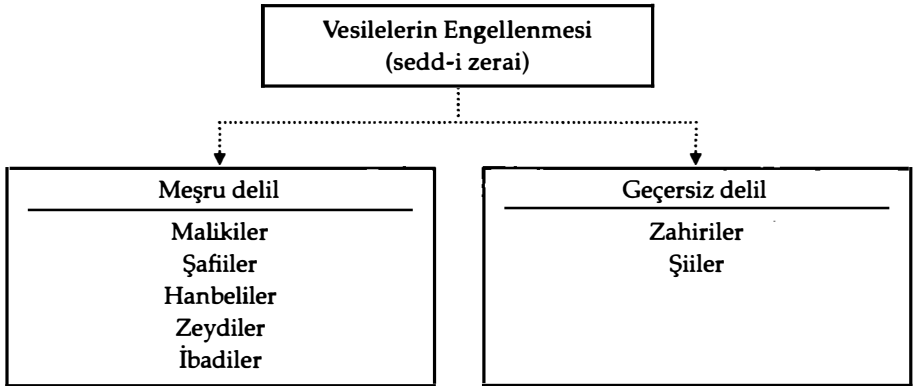
117 Muhammed Emin İbn Abidin, *Neşrü'l-'Urfi ma Buniye mine'l-Ahkam ale'l-Urf*, c. 2, s. 119.

delalet etmektedir. Ancak pek çok mezhep, “umumi maslahat” istihsanına dayanarak zanaatkarı sorumlu tutmuştur.

- *Örfe dayalı istihsan*: Bu başlık altında zikredilen geleneksel örnekler, “icmaya dayalı istihsan”la ilgili örneklerin aynısıdır. Bu da ayrı şekilde, İslam hukuku usûlünde “icma” ile “örf” arasındaki ilişkiyi gündeme getirmektedir.

Vesilelerin engellenmesi

Vesilelerin engellenmesi; (*sedd-i zera'i*) bazı fakihlerin, özellikle de Maliki mezhebindeki fakihlerin “hukukun kaynağı” olarak gördükleri bir diğer “akıl yürütme usûlü”dür.¹¹⁸ Birçok fakih, vesilelerin engellenmesini ayrı bir delil olarak zikretmez ama onun anlamını “maslahat”ın içine dahil eder.¹¹⁹ Sedd-i zera'i, şer'an sakıncalı sonuçlara götürmesi kesin veya kuvvetle muhtemel olduğunda, mübah fiillerin yasaklanması anlamına gelir.¹²⁰



Şekil 4.31 Sedd-i zera'i konusundaki görüş ayrılığı

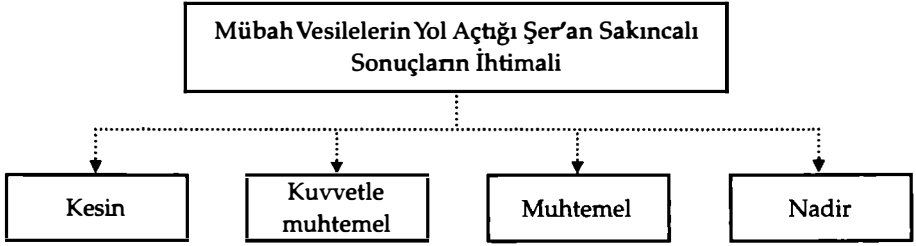
Değişik mezheplerden fakihler, eylemlerin “şer'an sakıncalı fiillere yol açma”sının “kuvvetle muhtemel” olması gerektiğini belirtmişler ama ihtimallerin karşılaştırmasını sistemleştirmede ihtilafa düşmüşlerdir. Fakihler, şer'an sakıncalı fiillerin “ihtimal”ini dört düzeye ayırmışlardır (Şekil 4.32).¹²¹

118 Ebu Zehra, *Usûlü'l-Fıkh*, s. 268.

119 “Hücciyet,” s. 522.

120 Şevkanî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, s. 246.

121 Ebu Zehra, *Usûlü'l-Fıkh*, s. 271.



Şekil 4.32 Vesilelerin engellenmesini onaylayan fakihlere göre dört ihtimal kategorisi.

Aşağıda, söz konusu sınıfları izah etmek üzere fakihlerin bahsettiği örnekler bulunmaktadır:

1. “Kesin” zarara yol açacak fiilin örneği, “kamuya ait bir yol üzerinde kuyu kazmak”tır ve insanlara kesinlikle zarar verecektir. Fakihler, böyle bir durumda vesilelerin engellenmesinde ittifak etmişlerdir. Bununla birlikte, kuyuyu kazan kimsenin eyleminden dolayı, insanlara gelecek zarardan sorumlu tutulup tutulmayacağı konusunda farklı düşünmüşlerdir.
2. “Nadiren” zararlı sonuçlanan fiilin örneği, Şatıbi’ye göre üzüm satmaktır. Az sayıda insan, o üzümleri şarap yapmak için kullanabilecektir. “Vesilelerin engellenmesi”nin bu tür fiillere uygulanmayacağı konusunda fakihler ittifak etmiştir; zira, “o eylemin faydası zararından daha fazladır ve zarar da nadiren vuku bulabilir.”¹²²
3. Fakihlere göre; “Silahlı eylem veya sivil kargaşa sırasında silah satıldığında ya da şarap üreticisine üzüm satıldığında”, zarar “ihtimali kuvvetle muhtemeldir.”¹²³ Malikiler ve Hanbeliler, bu vesilelerin engellenmesi gerektiğinde ittifak ederken, diğerleri buna karşı çıkmıştır; çünkü onlara göre vesilelerinin engellenmesi için zararın “kesin” olması gerekir.
4. Bazı fakihlere göre; “bir kadın yalnız yolculuk ettiğinde” ve “fai zi örtbas etmek için içinde gizli hileleri barındıran, hukuken geçerli sözleşmeler yapıldığında”, zarar “muhtemel”dir.¹²⁴ Yine Malikiler ve Hanbeliler bu vesilelerin engellenmesinde görüş birliğine varmış iken, diğerleri zarar “kesin” veya “kuvvetle muhtemel” olmadığı için karşı çıkmıştır.

122 Şatbi, *el-Muvafakat*, c. 2, s. 249.

123 Ebu Zehra, *Usûlü'l-Fıkh*, s. 273.

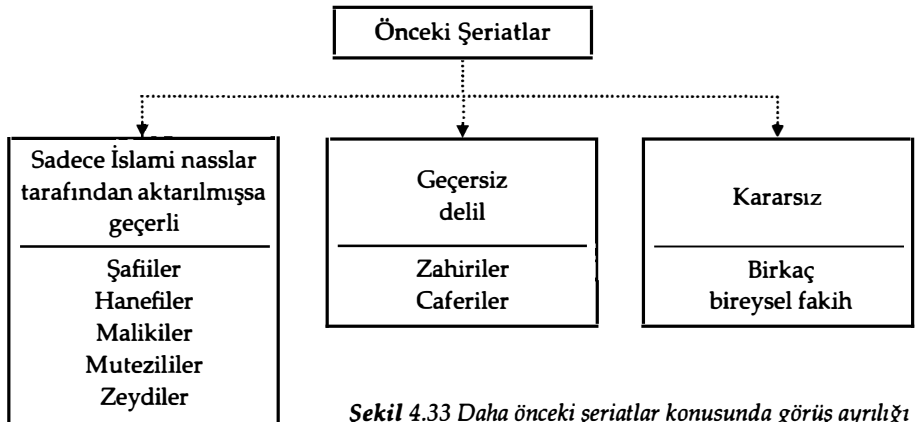
124 Age, s. 273.

Yukarıdaki örnekler araçların ve amaçların ekonomik, siyasi, sosyal ve çevresel şartlara göre değişkenlik gösterdiğini, sabit kurallara tabi olmadığını ortaya koymaktadır. "Bir kadının yalnız başına seyahat etmesi", "silah satılması" veya "üzüm satılması", bazı durumlarda muhtemel zararlara yol açabilir ama başka durumlarda tamamen zararsız ve hatta faydalı olabilir. O nedenle, fiilleri zarar ihtimallerine göre "katı" sınıflara ayırmak doğru değildir. Altıncı bölüm, belli ihtimal kategorilerini belli fiillere tahsis etmeden, temel şartları göz önüne alarak fakihlerin izleyebileceği bir "kesintisiz ihtimaller yelpazesi" önermektedir.

Etik açıdan konuşacak olursak, "vesilelerin engellenmesi" sonuç odaklı bir yaklaşımdır.¹²⁵ Bazı durumlarda yararlı olabilir ama kötümser fakihlerce ya da siyasetin yönlendirdiği otoritelerce kötüye kullanılabilir.

Önceki şeriatlar

Kur'an'a göre Allah, önceki peygamberlere de Hz. Muhammed'e indirdiği şeriata benzer bir şariat indirmiştir.¹²⁶ Bu yüzden, bazı fıkıh mezhepleri İslam hukukunun geçerli delillerine, "önceki şeriatlar"ı da dahil etmiştir. Ancak, "önceki şeriatlar"daki hükümlerin uygulanmasını uygun gören fakihler, bu hükümlerin Kur'an ya da hadiste zikredilmiş olması şartını getirmişlerdir.¹²⁷ Bu şartın gerekçesi, söz konusu hükümlerin yeni (İslami) hükümler tarafından nesh edilmemiş olduğunu teyittir.



Şekil 4.33 Daha önceki şeriatlar konusunda görüş ayrılığı

125 Wolfe, *About Philosophy*, s. 90.

126 Enam, 6/90; Şûra, 42/13; Maide, 5/44; Nahl, 16/123.

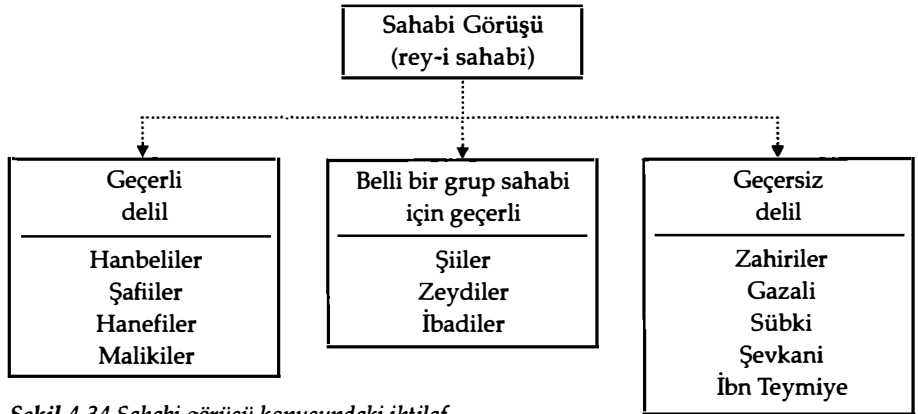
127 Şevkani, *İrşâdü'l-Fuhûl*, s. 240.

Zahiriler ve Caferiler, yine nesih kavramına dayanarak önceki şeriatları kaynak olarak reddettiler. Onların görüşü, İslam şeriatının kendisinden önceki bütün şeriatları nesh etmiş olduğu şeklindedir. Birkaç fakih ise "hükmetmek için yeterli temelleri olmadığı"nu söyleyerek bu konuda görüş belirtmemiştir.¹²⁸

Sahabi görüşü

"Sahabi"nin kim olduğuna ilişkin ihtilafa ilaveten,¹²⁹ sahabi görüşünün yani "*rey-i sahabi*"nin şer'an geçerliliği konusunda da görüş ayrılığı vardır (Şekil 4.34). İbn Hanbel'e göre, fakih "Kur'an ve sünnette (doğrudan) bir delil bulamazsa" sahabi görüşü geçerli bir delildir.¹³⁰ Ebu Hanife de benzer bir kanaat belirtmiş ama sonraları, Hanefiler kıyasa sahabi görüşünün üzerinde bir konum tarınmışlardır. Şafii, sahabi görüşünün uygulanması konusunda Kur'an ve sünnetten sonra icma ve kıyasa öncelik tarınmıştır.¹³¹ Malik, sahabi görüşünün geçerliliği için Medine uygulamasıyla (*amel-i ehl-i Medine*) uyum içinde olması şartını koymuştur.¹³²

Bazı fakihler, bu delilin geçerliliği konusunda "icma" olduğundan bahsetmişse de¹³³ bu, iki nedenle doğru değildir. Birincisi; Gazali, Amidi, Sübki, Şevkani ve İbn Teymiye gibi farklı mezheplere mensup sonraki



Şekil 4.34 Sahabi görüşü konusundaki ihtilaf

128 Age.

129 Ensari, *Fevatihu'r-Rahamat*, c. 2, s. 186.

130 Şafii, *Risale*, s. 1810; İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkûn*, c. 1, s. 24-25.

131 Age

132 Sultan, "Hücciyet," s. 537.

133 Amidi, *İhkam*, c. 4. s. 205.

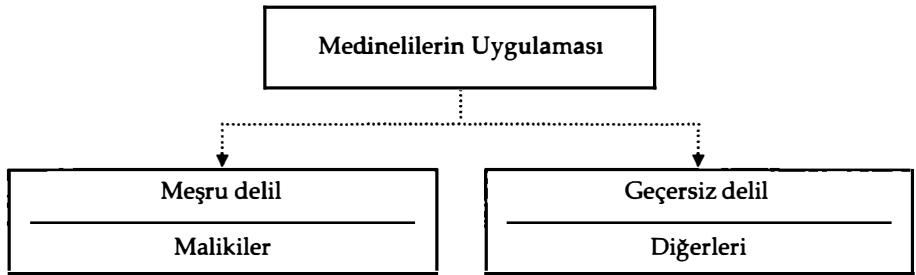
fakihler kendi başına sahabi görüşünü kabul etmemiştir.¹³⁴ İkinci olarak, İbn Hazm sahabiler de dahil, "Peygamber'den başka bir kimseyi taklit etmeyi" yasaklamıştır.¹³⁵ Caferiler ve Zeydiler, sadece ehli beytten (*itrah*) olan sahabilerin görüşlerini kabul ederler.¹³⁶

Medinelilerin uygulaması

Medinelilerin uygulaması ya da icması, Maliki mezhebinde önemli bir kaynaktır. İmam Malik, ayetlerin tefsirinden ahad rivayetlerin ve diğer fer'i delillerin sıhhatine kadar, fıkıh usûlündeki her şey için Medinelilerin ameline dayanarak fetva vermiştir.

Hanbeli okulundan İbn Teymiye ve İbn Kayyim gibi diğer mezheplere mensup bazı alimler, bu delilin meşruiyetini ilke olarak kabul etmişlerdir. Çünkü onlar, Medinelilerin amelini "Peygamber'den sonraki bir çeşit kolektif rivayet" olarak görmüşlerdir.¹³⁷ Diğer bütün mezhepler ise kendi icma tanımlarına dayanarak Medinelilerin icmasını reddetmiştir. İmam Şafii, Medine'ye herhangi özel bir statü tanınmasına karşı çıkmış ve bu türden bir icmanın "herkesin kendi bölgesinde icma iddia etmesi"nin kapısını açacağını ileri sürmüştür.¹³⁸

İbn Hazm ve diğer bazı fakihler, Medine gibi büyük bir şehrin tamamının uzlaştığını (icma ettiğini) iddia etmeyi 'mantıksal' açıdan tartışmışlar,



Şekil 4.35 Medinelilerin uygulaması konusundaki ihtilaf

134 Age, c. 2, s. 201; Sübki, *İbhac fî Şerhi'l-Minhac*, c. 3, s. 205; Abdullah ibn Kudame Makdîsî, *Ravdatü'n-Nazir ve Cennetü'l-Menazir*, 2. bs., s. 84; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, c. 2, s. 206; Ensari, *Fevatihu'r-Rahamut bi Şerhi Musellami's-Sübut*, c. 2, s. 186; İbn Teymiye, *el-Müsevvede*, s. 128; Şevkani, *İrşâdü'l-Fuhûl*, s. 243.

135 İbn Hazm, *İhkam*, s. 539.

136 Ferhan, *Hareketü'l-İctihad inde's-Şia*, s. 65.

137 İbn Teymiye, *Kutub ve Resail ve Feteva*, c. 20, s. 311, 12, 13, 16, 20, 28.

138 Şafii, *Risale*, s. 1558

buna itiraz etmişlerdir. İbni Hazm, Medine’de Malik’le aynı zamanda yaşamış olan sahabe talebeleri tarafından desteklenen farklı görüşlere rağmen, Malik’in Medine’de üzerinde icma olduğunu iddia ettiği bir çok vaktan bahsetmiştir¹³⁹

Örf

Bütün fıkıh mezhepleri, kendi teorilerinde şu ya da bu şekilde örfü göz önünde bulundurmaktadır. (Şema 4.36) Ancak (öne sürdükleri bazı şartlarla) örfü bağımsız bir delil olarak kabul eden fakihler ile onun (her halükarda diğer delillere dayalı olarak verilen) hükümlerin uygulanmasında etkili olacak yalnızca bir “mülâhaza” olduğunu düşünen fakihler arasında temel bir farklılık vardır.

Hanefiler ve Malikiler; “örfle sabit olan, nassla sabit gibi kabul edilir” (الثابت بالعرف كالثابت بالنص) şeklinde bir usûl kuralını onaylamıştır.¹⁴⁰ Bununla birlikte, örfün ancak, “Kur’an’dan ve sünnetten alınan delille çatışmadığı” takdirde geçerli olduğunu kabul ederler.¹⁴¹ Tufi, bu konuda mensup olduğu Hanbeli mezhebinin görüşünden farklı olarak, örfü (“akl”a ilaveten) maslahatın tanımlanmasının yöntemi olarak benimsedi. O yüzden, Tufi uygulamada örfe, Kur’an ve sünnetten alınan deliller karşısında öncelik tanıdı. Hanefiler ve Malikiler bu konuda Tufi kadar ileri gitmediler ama yine de örfü, nasstaki genel delilleri “tahsis” eden bir delil olarak gördüler.¹⁴² Mesela, “sahih” bir rivayet “her türlü şartlı satışın yasaklanmasını” getirmektedir. Ancak Hanefiler ve Malikiler “örfen üzerinde uzlaşılmış” şartlı satışlara izin vermektedir. İbn Abidin şu ifadelerle görüşlerini dile getirmiştir: “Bu, örfün bir hadisi hükme bağlayacağı anlamına mı gelir? Hayır! Örf, hadisi değil, hadise dayanarak kıyası hükme bağlar. (Yasaklanmış şartlı satışlarla ilgili) hadisin ardındaki hikmet, insanların ihtilafını azaltınaktır. O nedenle, örf hadisin manasıyla uyum içindedir.” Ancak ben iddia ediyorum ki; nassların, insanların amellerinin, onların ardındaki “anlam” veya “maksad”ı ne kadar ifa ettiğine dayanarak tefsir edilmesi, İslam hukukunun “açıklık” (vuzuh) ve “amaçlılık” özelliklerini kuvvetlendiren bir yöntemdir.¹⁴³

139 İbn Hazm, *Muhalla*, c.3, s. 149-61, 331.

140 Serahsi, *Usûlü’s-Serahsi*, c. 9, s. 4; Celaledin Süyuti, *Eşbah ve’n-Nezair*, c. 1, s. 99.

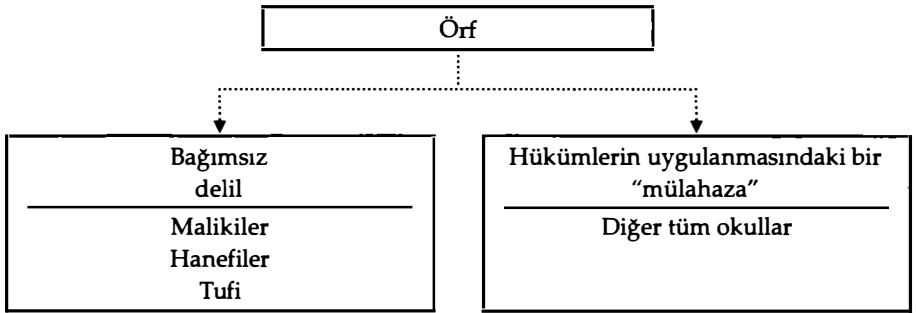
141 Sultan, “Hücciyet,” s. 628; Ebu Zehra, *Usûlü’l-Fıkıh*, s. 255.

142 Ebu Zehra, *Usûlü’l-Fıkıh*, s. 256.

143 Avde, *Fıkhu’l-Makasid*, s. 65.

Bununla birlikte, olaylar hakkında “üzerinde örfe uzlaşma olan” hususlara dayanarak fetva verebilmek için Hanefi ve Hanbeli mezhebinden alimler, fakihlere “mevcut durumun anlaşılması” (*fıkh-ı vak’i*) şartını getirmişlerdir.¹⁴⁴

Bu noktada, hukuk ve sosyal bilimler karşılıklı etkileşime girmekte ve arzu edilen “anlam” ya da “maksadın” gerçekte karşılanıp karşılanmadığına karar verirken, onaylanmış istatistiksel veriler veya sağlıklı sosyolojik analiz etkin rol oynamaktadır.



Şekil 4.36 Örf konusundaki görüş ayrılığı

Devamlılık karinesi

Devamlılık karinesi (*istishab*), kendi başına bir hukuk kaynağı ya da “delil”i olmaktan ziyade, bir akıl yürütme ilkesidir. Bu ilke, başka olaylar aksini gerektirinceye kadar mevcut durumun (masumiyet vs.) devam ettiğini ifade eder. Devamlılık karinesi bütün mezheplerin onayladığı bir “delil”dir. Ancak Mutezileden bazıları, bu karinenin zaten içtihata dahil olduğunu söyleyerek, ona ayrı bir isim verilmesine karşı çıkmaktadır.¹⁴⁵ Caferiler istishabı içtihata dahil etmezler ama bazı rivayetlerin tefsirlerine dayanarak meşruiyetini kabul ederler.¹⁴⁶ Fakihler istishabı çeşitli şekillerde tanımlamıştır. Aşağıda bu tanımlardan dört örnek bulunmaktadır.¹⁴⁷

1. Haram veya mekruh olduğu ispatlanıncaya kadar, mübahlık karinesi.
2. Suçlu olduğu ispatlanıncaya kadar, masumiyet karinesi.

144 Şemseddin ibn Kayyim, *et-Turuku'l-Hukmiyye fi's-Siyaseti's-Şer'iyye*, c. 1, s. 5.

145 Basri, *Mu'temed*, c. 2, s. 236.

146 Sadr, *Durus fi İlmi'l-Usûl*, s. 380.

147 Ebu Zehra, *Usûlü'l-Fıkh*, s. 278.

3. Aksi ispatlanıncaya kadar, vasıflar karanesi.
4. İfa edildiği ispatlanıncaya kadar, yükümlülük karanesi.

Altıncı bölüm, İslam hukukunun, makasid esas alınarak anlaşılması ve uygulanmasında yukarıdaki asli kuralların etkin olduğu görüşünü ileri sürmektedir.

Delillerin öncelik sıralaması

Bu kısımda sayılan bütün deliller arasındaki ilişkiyi ortaya koymak üzere, Şekil 4.37’de mezheplerin geçerli delillerinin öncelik sıralamasını nasıl yaptıkları gösterilmektedir. Sıralamalar, mezheplerin temel fıkıh usûlü kitaplarına ve her mezhebin ana eğilimine ilişkin kendi gözlemlerine dayanmaktadır. Belli şartlara bağlı olarak, (şekilde oklarla gösterildiği gibi) yeniden sıralamalar söz konusu olabilmektedir.

Hanefiler Kur’ani delilleri, sünnet de dahil diğer tüm delillerin üstünde görürler. Kur’an’daki genel veya mutlak bir ifadeyi, hadis ile “tahsis” ya da “takyid” etmezler. Şayet Kur’an’da delil bulamazlarsa, olaya uygulanabilecek bir hadis ararlar. Geçerlilik açısından hadislerden sonra sahabelerin görüşü gelir. Sonra kıyas uygularlar. Hanefiler, kıyasa hadisin (ahad rivayet ise) üzerinde bir konum tanırırlar. Ama istihsan kıyastan sonra gelir ve kıyas “uygun değilse” yani hukukun maksadını gözden geçiriyorsa, istihsan kıyastan önce gelir. Hanefi mezhebinde özellikle icmaya dayanan bir fetvaya şahsen rastlamamış olsam da, en azından teorik olarak sonraki delil icmadır.

Yukarıdakilerin hiçbirisi geçerli değilse, örf ve devamlılık karanesi kendi başlarına uygulanacak delillerdir. Ancak Hanefiler, eğer aynı maslahatı sağlıyorsa, örfü hadislerin lafzi delaletinin önüne koyarlar.

Şafiiler, Kur’an ve sünneti aynı seviyeye yerleştirirler. Yani bir hadis, bir ayet kadar geçerlidir ve “çatışmaları” durumunda; daha “hâss” ve “kayıtlı” olan ifade, daha “genel” ve “mutlak” olan ifadeyi sınırlar. Şafii usûlünde, Kur’an ya da hadisin delaletine zıt düşmemesi şartıyla (sahabelere ait) icma uygulanır. Eğer sahabilerin belli bir meselede icması yoksa, onlardan birinin görüşü uygulanır. Yukarıdakilerin hiçbirisi mevcut değilse, o zaman kıyasa başvurulur ve son çare olarak devamlılık karanesini uygularlar.

Caferi ve Zeydi içtihat usûlleri birbirine oldukça benzer. Her ikisi de önce Kur’an’ı, sonra da sünneti tatbik eder. Peygamber’in ehli beytinden

Hanefi Rivayet ahad ise 1. Kur'an 2. Sünnet 3. Sahabilerin görüşleri 4. Kıyas 5. İstihsan 6. İcma 7. Örf 8. Devamlılık karinesi Kıyas uygun değilse	Şia (ve Zeydiler) 1. Kur'an 2. Sünnet 3. İcma (ehli beyte ait) 4. Sahabilerin görüşleri (ehli beytten olan) 5. Devamlılık karinesi
Şafiiiler Rivayet ahad ise 1. Kur'an 1. Sünnet 2. İcma(sahabilere ait) 3. Sahabilerin görüşleri 4. Kıyas 5. Devamlılık karinesi Aynı seviyede	Hanbeliler 1. Kur'an 2. Sünnet 3. Sahabilerin görüşleri 4. İcma 5. Kıyas 6. Maslahat 7. İstihsan 8. Vesilelerin engellenmesi 9. Devamlılık karinesi
Malikiler Eğer rivayet ahad ise 1. Kur'an 2. Sünnet 3. Sahabilerin görüşleri 4. Medine uygulaması 5. Kıyas 6. Maslahat 7. Vesilelerin engellenmesi 8. Örf 9. Devamlılık karinesi İstihsan yoluyla	İbadiler 1. Kur'an 2. Sünnet 3. İcma 4. Kıyas 5. Devamlılık karinesi 6. İstihsan 7. Maslahat
Mutezililer 1. Kur'an 2. Sünnet 3. İcma 4. Kıyas 5. Maslahat 6. İstihsan	Zahiriler 1. Kur'an 2. Sünnet 3. Devamlılık karinesi Aynı seviyede

Şekil 4.37 Çeşitli İslam fıkıh mezheplerinde delillerin sıralamasına genel bir bakış.

bir üyenin görüşü veya onların icması sonra gelir. Devamlılık karinesi, şiiilerin yukarıdaki nasslardan veya rivayetlerden hiçbirisini bulamadıkları zaman uyguladıkları çeşitli “aklı” yöntemleri içerir. Zahiriye mezhebi, sadece (aynı otorite yani hücciyet seviyesindeki) Kur’an ve sünnetin dile dayalı delilini ve akıl yürütme ameliyesi olarak devamlılık karinesini onaylamıştır. Başka hiçbir hukuk kaynağını benimsememişlerdir.

Malikiler; sırasıyla Kur’an, sünnet, sahabi görüşü, Medine uygulaması, kıyas ve maslahatı uygularlar. Ancak, çatıştıkları takdirde ahad hadisler karşısında Medine uygulamasına öncelik verilir. Yine ahad rivayetlerle kıyas çatıştığı takdirde, kıyasa öncelik verilir. Ahad rivayetler kıyasla çatışmasa bile, kıyasa öncelik verilir. Ayrıca, Malikiler sıklıkla istihsan namına maslahatı kıyasın önüne koymuştur.

İmam Ahmed b. Hanbel, genellikle Kur’an, sünnet ve sahabi görüşü delillerine başvurmuştur. Son çare olarak gördüğü kıyası nadiren tatbik etmiştir. Daha sonraki Hanbeli fakihleri şöyle bir delil listesi geliştirmiştir: *Kur’an, sünnet, sahabi görüşü, icma, kıyas, maslahat, istihsan, vesilelerin engellenmesi ve devamlılık karinesi*. İcmaya kıyasın üzerinde bir öncelik tanınması ve “vesilelerin engellenmesi”ni ayrı bir delil olarak sayması dışında, Hanbelilerin bu sıralaması Hanefilerin delilleri sıralamasına oldukça benzerdir.

İbadiler; sırasıyla Kur’an, kendi hadis rivayetleri, icma ve kıyas’ı uygulamaktadır. İstishabı istihsan ve maslahatın önüne koymaktadırlar.

Son olarak, Mutezile’nin “bağımsız bir kaynak ve hukukun en asli delili”¹⁴⁸ olarak akla tanıdıkları otorite nedeniyle, bu mezhebe mensup bazı alimler akli delaletle diğer tüm delaletlerin üzerinde bir öncelik vermeye eğilimlidir.¹⁴⁹ Ancak Mutezili içtihat süreci, diğer geleneksel fıkıh mezheplerine oldukça benzerdir. Kanaatimce “akıl”, Mutezili hukuk felsefesinde içtihat yöntemi olmaktan ziyade, Mutezili kelimelerindeki bir teoridir.

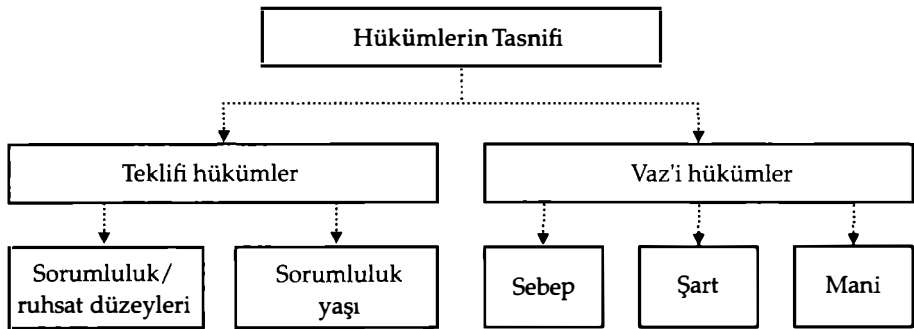
4.4 Hükümler

Bu kısım fıkhi hükümlerin, hem sorumluluk (teklifi) hem de beyan (vaz’i) türlerini tahlil etmektedir. Teklifi hükümler, hukuki ehliyetle ilgili meseleler ve düzeyleri açısından tahlil edilmektedir. Vaz’i hükümlerin üç çeşidi yani sebepler, şartlar ve engeller (maniler) tartışılmaktadır.

148 Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. 4, s. 174; Abdülcebbar, *Fadlu’l-İ’tizal*, s. 139.

149 Heysem Serhan, *İstraticiyetü’l-Tevilü’d-Dilali İnde’l-Mu’tazile*, s. 28.

Şekil 4.38, geleneksel fıkıh mezheplerindeki hükümlerin tasnifinin bir özetini sunmaktadır.



Şekil 4.38 Hükümlerin teklif ve vaz' hükümleri şeklinde tasnifi

Ruhsat düzeyleri

Hanefiler ve bazı Mutezililer hariç, mezhepler fıkhi "ruhsat düzeyleri"ni beşe ayırır; *vacip* (yükümlülük), *mendup* (tavsiye edilen), *mübah* (izin verilen), *mekruh* (istenmeyen) ve *haram* (yasaklanmış). Hanefiler, delillerin "kesinliği"ne dayanarak, bu beşli sınıflamaya iki seviye daha eklemiştir. Bazı Mutezililer ise bütün fiilleri vacip ve haram şeklinde ayırıp, arada kalan ruhsat düzeylerinin hepsini reddetmiştir. Bu yaklaşımları, bütün fiillerin doğası ve özü itibariyle *hasen* (güzel) ve *kabih* (çirkin) fiillere ayırdığını ve bu ayrımın akılla anlaşılabilirliğini öngören teorileriyle uyum içindedir. Şekil 4.39 yukarıdaki görüş ayrılığını özetlemektedir.

Yükümlülükler ve yasaklar

Fıkıh mezhepleri, vaciplerin belirlenmesinde nasslardaki emirlerin esas alınması gerektiği hususunda ittifak halindedir. Temel bir hüküm şöyle der: "Bir emrin olağan delaleti vaciptir." Benzer şekilde yasaklamanın (*nehiy*) olağan delaleti haramdır.¹⁵⁰ Fıkıhçılar, yükümlülükleri teorik olarak; zamanlama, alternatifler, seçimler, kapsam ve hassasiyetle takdir edilip edilmediğine bağlı olarak, çeşitli yöntemlerle sınıflandırır.

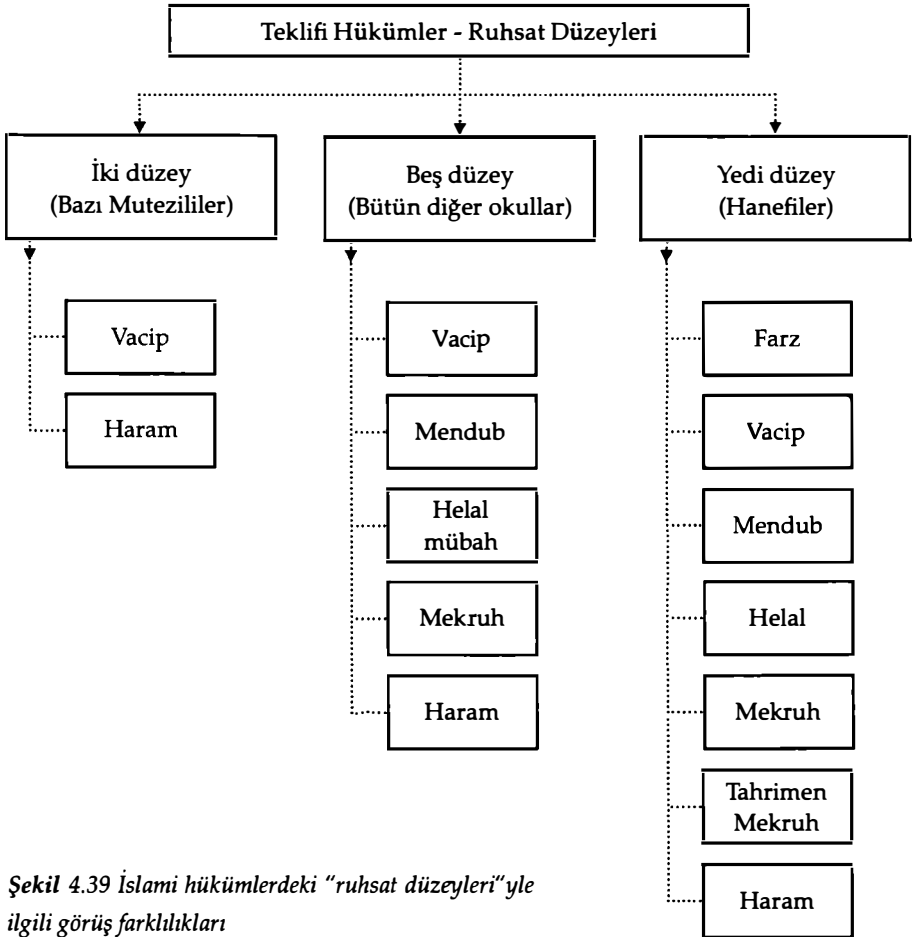
Seçime bağlı düzeyler

Şayet bir emrin bağlayıcı olmadığına yani o fiili yapmamaya izin bulunduğu dair bir delil mevcutsa, söz konusu fiil çoğu fakihin, "mendup"

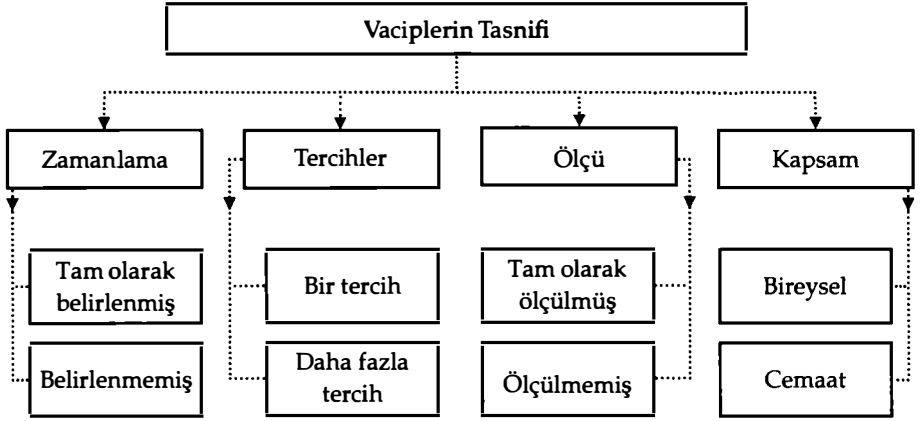
150 Ebu Zehra, *Usûlü'l-Fıkıh*, s. 32.

(tavsiye edilmiş) diye isimlendirdiği farklı bir sınıfa girer.¹⁵¹ Bu delil, genellikle Peygamber'in, emre "muhalif" bir fiili onayladığını ya da icra ettiğini gösteren bir hadistir. Yine yasaklama durumunda "muhalif" bir delil, fiili haram seviyesinden mekruh seviyesine taşır.

Hanefiler, delilin "kesinliği"ne dayalı olarak, iki yükümlülük seviyesi ve iki yasaklama seviyesi arasında ayırım yaparlar. Yani, Hanefiler için farz ile vacip ve haram ile mekruh arasında fark vardır. Ahad rivayetler "kesin olmayan" delillerin örneğidir.



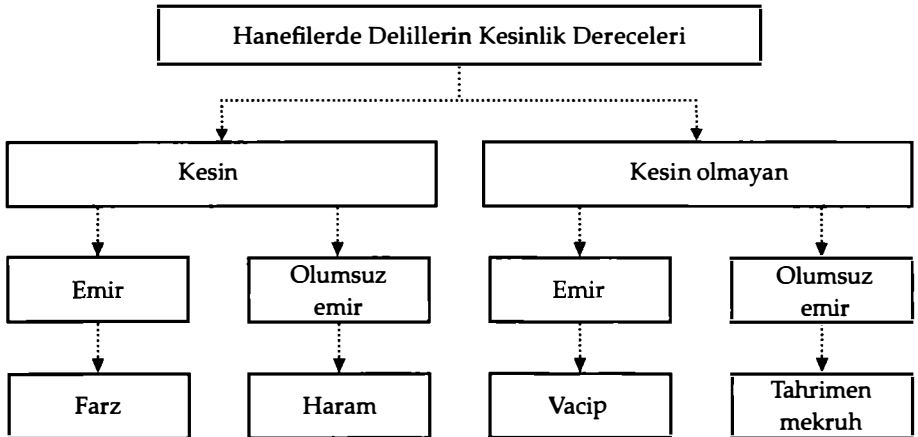
Şekil 4.39 İslami hükümlerdeki "ruhsat düzeyleri"yle ilgili görüş farklılıkları



Şekil 4.40 Vaciplerin tasnifi

Bu ayrımın uygulamadaki sonucu, farz ve haramın dinin asli parçaları haline gelmesi, dolayısıyla da sadece İslami amel kurallarının değil, İslam inanç sisteminin de unsurları haline gelmesidir. Bunun anlamı ise şudur: "Farzlar"ı veya "haramlar"ın herhangi birinin "inkar"ı kişinin itikadını tehlikeye atar, vacip veya mekruhun inkarı ise bir itikat meselesi değildir. Diğer tüm hukuk mezhepleri, iki yükümlülük seviyesine farklı isimler vermeden aynı ayrımı yaparlar. "Kesinlik" ile "beşeri görüşlerin kutsallaşması" arasındaki ilişki altıncı bölümde tartışılacaktır.

Yine Hanefilere göre, vacibi destekleyen delil kesin ise söz konusu fiil "şer'an" farz olur. Aksi takdirde, fiilin hiçbir hukuki sonucu olmaz ve



Şekil 4.41 Delilin kesinliğine göre, Hanefilerin emir ve yasakları tasnifi

“geçersiz” olur. Mesela, Hanefilere göre farz şartların biri olmadan, malların meşruluğu örneğindeki gibi gerçekleştirilen ticari bir işlem, hiç olmamış gibi hukuken geçersizdir. Ama eksik şart bir vacip ise, mesela bir şahitin varlığı, o zaman işlem kusurlu da olsa hâlâ geçerlidir ve hukuken bağlayıcıdır. Diğer mezhepler böyle bir ayırım yapmaz ve eksik şart farz ya da vacip olsun her iki işlemi de geçersiz sayar.

Vaz’ Edici Hükümler

Vaz’ edici hükümler; sebepler, şartlar ve manilerdir. Sebepleri mevcut, şartları karşılanıyor ve maniler yok ise bir hüküm uygulanabilir. Sebep illete benzer. Şart ise ya nasslar tarafından belirlenir ya da (işlem alanındaki) kişiler tarafından tayin edilir. Mani, sebebin hukuki etkisini geçersizleştirecek bir durumdur. Sebepler mevcut, şartlar karşılanmış ve manilerden kaçınılmışsa, sıhhat (uygunluk) oluşur. Aksi takdirde işlem ya da fiil geçersiz veya gayrisahih (fasit veya batıl) hale gelir.

Mesela, öngörülen vaktin gelmesi “sebebi” oluştuğunda, abdest şartı ifa edildiğinde ve akli meleke eksikliği gibi maniler olmadığında namaz vacip olur. İkinci bir örnek şudur: Mirasın ardındaki “sebeb” ölüm, mirasçının hayatta olması şart ve mirasçının miras bırakanı öldürmesi ise mirasa manidir. Son bir örnek: Belli mali yükümlülüklerin ardındaki sebep sözleşme, şahitler şart, haram mallar ise bu sözleşmenin hukuki sonuçlar doğurmasına mani olan şeylerdir.

Ehliyet

Sorumluluk ya da ehliyet, İslam hukukunda fakihlerce *eda ehliyeti* ve *vücup ehliyeti* olarak iki seviyede ele alınır. Eda ehliyeti, hakları, yükümlülükleri, yasal vasıfları içerirken vücup ehliyeti yükümlülükler ve vasıflar olmadan sadece hakları içerir.¹⁵² Fakihler, insan hayatının şu dört aşaması arasında ayırım yapmışlardır; doğuma kadar, doğumdan temyiz çağına, temyizden bülüğa ve bülüğdan ölüme.

Bir ceninin vücup ehliyeti, onun için faydalı olan haklara sahip olmaktan ve bunun süresinden oluşur “Gebelik dönemi”, fıkıhta (hem bebek hem de anne için) gebeliğin doğurduğu haklar başlığı altında tartışılan bir konudur. Fakihler, “Onun taşınması ve sütten kesilmesi otuz aydır” (Muhammed, 46/15) ve “Anneler çocuklarını iki tam yıl emzirebilir”

(Bakara, 2/233) ayetlerindeki“ sayıların delaleti”ne dayanarak, asgari altı ay üzerinde ittifak etmiştir.¹⁵³ Ancak, azami gebelik dönemiyle ilgili ihtilaf vardır, bunu dokuz aydan yedi yıla kadar uzatan fakihler bulunmaktadır. Fakihlerin bu hükümlerde dayandığı deliller ya “sahabi görüşü” ya da “bu tür konularda tecrübeli insanlara sorarak” belirlenen “örf”tü.¹⁵⁴

	Doğuma kadar	Doğumdan temyize	Temyizden bülüğa	Bülüğdan ölüme
Eda ehliyeti	–	–	√ (kısmi)	√ (tam)
Vücup ehliyeti	√ (kısmi)	√ (tam)	√ (tam)	√ (tam)

Şekil 4.42 Fakihlerin insan hayatının aşamalarına göre yaptığı ehliyet tasnifi (Haseballah’ın *Usûlü’l-Teşrî*’sinden).

Doğum ile temyiz arasında, bir mükellefin “eda ehliyeti” yoktur ama vücup ehliyeti vardır. Yani, miras, zekat vs. alma ve verme ehliyeti vardır.¹⁵⁵ Bu tam vücup ehliyeti ölüme kadar devam eder ve bülüğdan itibaren “eda ehliyeti” biçimini alır (Şekil 4.32).

Fakihlere göre, “temyiz” çağı bir çocuğun “almayı ve satmayı bilebildiği” çağdır.¹⁵⁶ Fakihler temyizın sınırının beş mi, yedi mi yoksa sekiz yaş mı olduğuna ilişkin farklı görüşler ileri sürdüler. Bununla birlikte, tüm görüşler bir sahabi görüşüne ya da tecrübeye dayanıyordu.¹⁵⁷

Bülüğ çağı da “dokuz yaş” mı, “erkek çocuğun sakalının çıkması” mı, “on iki yaş” mı veya “kızlar için gebe kalma, erkekler için gebe bırakma” yaşı mı olduğuna ilişkin olarak, ihtilafli bir konudur.¹⁵⁸ Sunulan deliller

153 Muhammed suresi ve Bakara suresi. Bkz. Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. 8, s. 89; Muhammed ibn Abdullah Zerkeşi, *Bahrü’l-Muhit fi Usûli’l-Fıkh*, ed. M. M. Temir, 1. bs. (Beyrut, 2000), c. 2, s. 539.

154 Muhammed ibn Ebu Bekir Zer’i, *Tuhfetü’l-Mevdud bi Ahkami’l-Mevlud*, ed. Abdülkadir Arnavut, 1. bs., c. 1, s. 291; Ebu Bekir Hüseyini, *Kifayetü’l-Ahyar fi Hal Gayeti’l-Ihtisar*, ed. A. A. Baltacı ve M. Vehbi Süleyman, 1. bs., c. 1, s. 447; Yahya Ebu Zekerıyya Nevevi, *Mecmu*, c. 9, s. 342; Abdullah ibn Muhammed Batalyevsi, *el-İnsaf fi’t-Tenbih ale’l-Me’ani ve’l-Esbabi’lleti Evcebeti’l-Ihtilaf*, 2. bs., c. 9, s. 430.

155 Haseballah, *Usûlü’l-Teşrî*, s. 395.

156 Ebu Zehra, *Usûlü’l-Fıkh*, s. 311.

157 Zer’i, *Tuhfetü’l-Mevdud*, c. 1, s. 291; Hüseyini, *Kifayetü’l-Ahyar*, c. 1, s. 447; Nevevi, *Mecmu*, c. 9, s. 342; Batalyevsi, *İnsaf*, c. 9, s. 430.

158 Batalyevsi, *İnsaf*, c. 2, s. 514; Zerkeşi, *Şerhu’z-Zerkeşi li Muhtasari’l-Hiraki*, ed. Abdulmunim

de, “insanların tecrübeleri”ne ve nasslardan çıkarılan dolaylı dilsel delallere dayanmaktadır.¹⁵⁹

Eda ehliyeti, mükellefin yaptığı işlemlerde kendi kararlarından sorumlu olmasını ve başkalarının onayından bağımsız olmasını içerir. Ancak mükellefin yaşamının temyiz çağından bülüğ çağına kadarki bölümünde bu ehliyet kısmidir. Yani mükellefin aldığı bazı kararların vasi tarafından onaylanması gerekir.¹⁶⁰

Son olarak, “ölüm emaresi” klasik fıkıh mezheplerinde benzer bir ihtilaf konusudur. Örfeye dayanan fakihlere göre ölüm emareleri “yanakların çökmesi”, “burnun kayması”, “el ve ayakların gevşemesi” veya “hareket edememek”tir.¹⁶¹

“Hukuki ehliyet”le ilgili çeşitli meselelerin tartışıldığı bu kısım, “hukuk” dediğimiz alandan ziyade, bugün “bilim” alanına girmektedir. “Gebelik dönemi”, “temyiz yaşı”, “bülüğ emaresi” ve “ölüm emaresi” gibi konular bunun örnekleridir. O yüzden, kanaatimce bu meselelerin bir alimin görüşüne ya da “insanların ne dediği”ne göre değil, temsil niteliği olan tıbbi ve sosyal kayıtlara dayalı sağlıklı istatistiksel sonuçlara göre belirlenmesi gerekir. Altıncı bölüm, İslam hukuku sistemlerinin “açıklığı”nı tartışacak, doğal ve sosyal bilimlerin İslam hukukuna sistembilim yaklaşımında oynayabilecekleri önemli role dair görüşler ortaya koyacaktır.

Halil İbrahim, 1. bs., c. 1, s. 317; Şafii, *Umm*, c. 4, s. 261.

159 Mesela, Şafii, *Umm*, c. 4, s. 261.

160 Haseballah; Şafii, *Umm*, c. 4, s. 261.

161 Batalyevsi, *İnsaf*, c. 2, s. 467; İbn Nüceym, *Bahru'r-Ra'ik*, c. 8, s. 196; Alaeddin Haskefi, *Dür-rü'l-Muhtar*, c. 6, s. 309.

5

ÇAĞDAŞ İSLAM HUKUKU TEORİLERİ

- *Önceki bölümlerin incelediği klasik fıkıh mezhepleri hâlâ sıkı sıkıya takip edilmekte midir?*
- *Pek çok araştırmacının iddia ettiği gibi bu mezheplerin ve teorilerinin haritası değişmişse, yeni İslam hukuku okullarına ve teorilerine hangi isimleri verebiliriz?*
- *Her bir çağdaş okulu tanımlayan ana özellikler nelerdir?*
- *Bu çağdaş okullar klasik mezheplerle ne ölçüde birleşiyor ve ayrılıyor?*

Yukarıdaki soruları cevaplamaya çalışan bu bölüm, İslam hukuku teorilerinin çağdaş tasnifleriyle başlamakta ve kavrama dayalı, çok boyutlu yeni bir sınıflama sunmaktadır. Önerilen kavrama dayalı sınıflama, özelliğe dayalı sınıflamaların eksikliklerini aşmaya çalışmaktadır.

Bu bölümde sunulan analiz, çağdaş teorilerin klasik İslam hukuku teorilerini nasıl desteklediği veya eleştirdiğini ortaya koyacaktır. Bir sonraki bölüm, İslam hukukuna sistem yaklaşımının geliştirilmesinde bu bölümün ve önceki bölümün analizini esas alacaktır.

5.1 Çağdaş Sınıflamalar ve Etiketler

Arka plan

Yirminci yüzyıl, İslam hukuku teorilerinin ve mezheplerinin haritasında köklü değişikliklere şahit oldu. On dokuzuncu yüzyılın sonlarına

gelindiğinde, güçlü modern ülkeler kalabalık Müslüman nüfuslu ülkelere büyük çoğunluğunu sömürgeleştirmişti.¹ İşgalci modernizm, pek çok başarısızlığına rağmen, İslami içtihadın ihyasına iki farklı şekilde neden oldu: Sömürgeleştirme, yeni çözümler gerektiren yeni sorunlar ve bilginin her alanında yeni perspektifler ve fikirler getirdi.

20. yüzyılın başlarına gelindiğinde, alimler ve müftüler yeni fetvalara ihtiyaç olduğunu, geleneksel mezheplerin her birinde mevcut tarihi görüş külliyatlarının modernizmin ürettiği problemlerle başa çıkmak için yetersiz kaldığını fark etmişti. O nedenle, birçok müftü ufuklarını genişletmeye ve fetvalarında başka mezhepleri de dahil etmeye başladı. Bunun sonucunda, karşılaştırmalı fıkıh araştırmaları rağbet görmeye başladı. Sonunda, nüfuzlu İslami kurumlar İslam hukuk teorisinde reformun gerekli olduğunu kabul ettiler. Diğer taraftan, modernizm, özellikle Batı ilminden etkilenmiş yetenekli Müslüman hukukçular ve fakihler eliyle geleneksel İslami kurumlara yeni felsefeler ve yeni fikirler getirdi. Örneğin, Rıfat Tahtavi, Muhammed İkbal ve Muhammed Abduh. Nihayet, Batılı felsefi fikirler, genelde İslam düşüncesine özelde ise İslam hukukuna girmeye ve yeni usûller ortaya çıkmaya başladı.

Günümüzün İslam hukuku çağdaş teorileri tasnifi, artık Şafi, Hanbeli, Caferi ve diğer geleneksel fıkıh mezheplerinin çizgilerine genel anlamda uymamaktadır. Ancak, sünni, şii ve ibadi mezhepleri arasında hâlâ genel ve net bir ayırım mevcuttur ve az sayıda sünni alim fıkıhın her alanında dört sünni mezhepten birisine hâlâ riayet etmektedir. Bu kitap, belirli mezheplerin tarihi sınırları içinde kalma eğilimini, "skolastik gelenekçilik" olarak sınıflamaktadır.² Bununla birlikte, çoğu çağdaş alimin geleneksel mezhepleri "asıl otoriteler" değil, "yardımcı deliller" olarak kullandığını iddia edeceğim. Bu kısım, günümüz fıkıh manzarasını geleneksel mezhep tasnifinden daha kapsamlı biçimde temsil eden halihazır İslam hukuku teorilerinin yeni bir "tipoloji"sini önermektedir. Yeni sınıflamanın kapsamına, kökenleri ve coğrafi konumları ne olursa olsun, İslam hukukunun bütün araştırmacıları ve alimleri girmektedir. Önce, İslam düşünce okullarına (ya da ideolojilerine) alternatif sınıflamalar, eleştirel bir bakış açısıyla ele alınacaktır.

1 John L. Esposito, ed., *The Oxford History of Islam*, s. 690.

2 Bu terimi, kendi tanımım biraz değişik olsa da, Tarık Ramazan tarzında kullanıyorum. Bkz. Tarık Ramazan, *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 24.

İslami "ideolojiler"

İslam ve toplum üzerine, özellikle de "siyasi İslam" üzerine yapılan günümüz araştırmaları sıklıkla, "İslam ideolojilerinin tipolojisi" ile başlar. Bu tipolojilerin amacı, çeşitli gruplar, siyasetçiler ve düşünürleri tanımlayarak ve etiketleyerek, onlarla "başa çıkma" stratejilerine karar vermektir. Bu araştırmalarda, "ideoloji" biraz da yazarların kendi "ideoloji"leri ve hedeflerine bağlı olarak farklı şekillerde tanımlanmaktadır. H. Gibb, W. Smith, A. Hourani, L. Binder, H. Mintjes ve R. Humphrey gibi yazarların yaptığı "klasik" sınıflamalarda, bu "ideolojiler" üç popüler gruba ayrılmaktadır; gelenekçilik/fundamentalizm, modernizm ve sekülerizm.³ Bu klasik sınıflama, İslam hukuk teorilerinin sınıflaması değil, olsa olsa İslam dünyasında Batılı siyasi hakimiyete gösterilen tepkilerin sınıflamasıdır. Üstelik, bu üçlü sınıflamanın kendisi, yukarıda sayılan yazarların kendi çevrelerinde; "fundamentalizm", "modernizm" ve "sekülerizm"den ne anladığının bir yansımasıdır. John Esposito, "modernleşmeye ve İslami sosyo-politik değişime yönelik tutumları"⁴ analizi tercih etti ve bu tutumları; "muhafazakar", "neo gelenekçi", "reformcu" ve "seküler" şeklinde sınıfladı. Yvonne Haddad da, bu "tutumlara" veya "eğilimler"e atıfta bulunmakta ve onları "neo normatifçi", "normatifçi" ve "kültürleşmeci"⁵ olarak ayırmaktadır. William Shepard, İslami ideolojileri "Batı etkisine tepkiler ve İslam tarihinin ıslahı için öneriler" olarak görmekte ve iki boyutlu "İslami totalizm" ve "modernizm" sınıflamasında sekiz grup saymaktadır.⁶ John Voll, İslam tarihindeki "eylem tarzları"nı analiz ederek, onları "uyarlamacı", "muhafazakar" ve "fundamentalist" olarak sınıfladı.⁷ Fazlurrahman, "neo fundamentalizm" ve "İslami modernizm"i karşılaştırdı. Ona göre "İslami modernizm", "şeriatın içeriğine değişimin getirilmesi" anlamına geliyordu.⁸ Fazlurrahman, ayrıca "postmodern fundamentalizm" eğilimini, "temel

3 Leonard Binder, *Ideological Revolution in the Middle East*, ed. John Wiley, s. 31-40; H. Mintjes, "Mevlana Mevdudî'nin Son Yılları ve Fundamentalist İslam'ın Yeniden Dirilişi", *Muşir* 22, no. 2 (1980), c. 22, no.2, s. 46-73.

4 John Esposito, *Islam and Politics*, s.216.

5 Yvonne Haddad, "The Islamic Alternative", *The Link* 15, no. 4 (1982), c. 15, no. 4, s. 1-14.

6 William Shepard, "Islam and Ideology: Towards a Typology", *Int. Journal Middle Eastern Studies*, no. 19 (1987), s. 308.

7 John Voll, *Islam, Continuity and Change in the Modern World* (Türkçesi, *İslam Süreklilik ve Değişim*, çev. Cengiz Şişman, Cemil Aydın Yöneliş Yayınları, İstanbul 1991).

8 Fazlurrahman, *Islam*, (Türkçesi, *İslam*, çev. Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları, İstanbul 2008) ve Fazlurrahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method, and Alternatives", *IJMES* 1, no. 4 (1979), c. 1, no. 4, s. 311-17.

ateşleyicisi Batı karşıtlığı” şeklinde tanımladı.⁹ Yukarıdaki sınıflamaların çeşitliliklerine rağmen, fundamentalizm, modernizm ve sekülerizm şeklindeki eski üçlü tipolojinin etrafında döndüğünü söyleyebilirim. Ayrıca, yukarıdaki araştırmalarda modernizmi iki düzeye ve dört gruba ayırma eğilimi bulunmaktadır. Şekil 5.1 bu dört sınıf için kullanılan ifadeleri/etiketleri özetlemektedir.

Tarık Ramazan’ın tipolojisi “klasik” üçlü sınıflamayı izlemez. Daha çok, “İslam düşüncesi”ndeki “eğilimler”i teşhis eder ve böylece diğer (klasik) sınıflamalardan ziyade, çeşitli İslam düşüncesi akımlarını daha isabetli tanımlar.¹⁰

1	2	3	4
Fundamentalizm	Savunmacı modernizm	Modernizm	Sekülerizm
Gelenekçilik	Neo fundamentalizm	Reformculuk	Liberalizm
Lafızcı selefilik	Neo gelenekçilik	Neo modernizm	Modernizm
Radikal fundamentalizm	Muhafazakarlık	Selefi reformculuk	Kültürleşmecilik
Muhafazakar gelenekçilik	Neo muhafazakarlık	Normatifçilik	Uyarlamacılık
Muhafazakarlık	Reddiyeci neo gelenekçilik	Uzlaşmacı neo gelenekçilik	Rasyonel reformculuk
Normatifçilik	Selefi reformculuk	Reformist gelenekçilik	
Reddiyeci gelenekçilik	Reformcu gelenekçilik	Gelenekçilik	
Postmodern fundamentalizm			

Şekil 5.1. “İslami ideolojiler” tipolojilerinde kullanılan ifadelerin özeti.

9 Ekber S. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, s. 160.

10 Ramazan, *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 24ff.

RAND'ın sınıflaması

Bir diğer dikkate değer sınıflama, RAND Corporation'ın İslamcılık üzerine hazırladığı raporlarda mevcuttur.¹¹ 2004 raporu, hedefini "medeniyetler çatışmasını engellemek isteyen"lerin çabalarına yardımcı olmak şeklinde beyan ediyordu. Yukarıda sayılan tipolojilere benzer şekilde, RAND raporu, çeşitli çağdaş meselelerdeki fıkhi konumları az çok temsil eden dört "asli konum"dan oluşan bir tipoloji sunuyordu; fundamentalizm, gelenekçilik, modernizm ve sekülerizm. Bu nedenle, RAND'ın tipolojisi araştırmamızı özellikle ilgilendirmektedir. Raporun "İslam dünyasında tartışmalı hale geldi"ğini söylediği bu meseleler; "siyasi ve bireysel özgürlük, eğitim, kadının statüsü, ceza siyaseti, reform ve değişimin meşruiyeti ve Batı'ya yönelik tutumlar"a ilişkindir. Çok eşlilik, tesettür, dayak, kadının kamu hayatına katılımı ve cihad bu meselelere örnek olarak verilebilir.

RAND'ın tipolojisinin kısa bir özeti:

1. Fundamentalistler, metne bağlı ve radikal olarak ikiye ayrılmıştır:
 - a. Metne bağlı fundamentalistler, temelini kelimadan alan yayılmacı ve saldırgan bir İslam yorumuna inanır. Kamusal alanda İslam'a sıkı sıkıya uymayı dayatır ve şiddete başvurur. İslam hukuku açısından bu fundamentalistlerin kaynakları Kur'an, sünnet, karizmatik önderler ve radikal yazarlar olarak tanımlanmaktadır. İran devrimcileri, Suudi kökenli Vehhabiler ve Kaplan cemaati bu kategoriye dahildir.
 - b. Radikal fundamentalistler de yayılmacı ve saldırgan bir İslam yorumuna inanır, şiddet ve "terörizm"e başvurur. İslam hukuku açısından, kaynakları Kur'an, sünnet, karizmatik önderler ve İslam felsefesi olarak tanımlanmaktadır. el-Kaide, Taliban, Hizbü't-Tahrir gibi İslami hareketler bu fundamentalistlere örnek verilmektedir.
2. Gelenekçilik, muhafazakar gelenekçilik ve reformcu gelenekçilik olarak ikiye ayrılmıştır.
 - a. Muhafazakar gelenekçiler İslam'ın lafızcı ve katı biçimini destekler ama şiddete başvurmazlar. Modernliğe ve değişime direnirler. Geleneksel bir toplumda yaşayanlar, ayrıca düşük eğitimli ve yerel âdetleri İslam itikadından ayırmakta yetersiz olarak tarif edilmektedir. İslam hukuku açısından, kaynakları Kur'an, sünnet, yerel âdetler

11 Mesela, Bernard, RAND 2004 Raporu.

ve yerel din adamlarının görüşleri olarak tanımlanmaktadır. Ekber Ahmed ve Abdurrahman Doi örnek olarak verilmektedir.

b. Reformcu gelenekçiler, lafzi uygulamada "hukukun ruhunu" korumak amacıyla reform ve yeniden yorumlama yoluyla "tavizler vermeye daha hazır" olarak tarif edilmektedir. İslam hukuku açısından, kaynakları Kur'an, sünnet, alimler (seküler felsefeciler de dahil), modern kanunlar ve ahlak ile cemaatin icmasıdır. Yusuf el-Kardavi ve Rukiye Maksud bu gruba örnek olarak verilmektedir.

3. Modernistler gruplara ayrılmamıştır ve "İslam'ın mevcut ortodoks-sünni anlayışında kapsamlı değişiklikler yapmaya hazır" olarak tarif edilmektedir. Ayrıca "İslam'ın tarihselliği"ne de inandıkları belirtilmektedir. Yani, raporun ifadesiyle "Peygamber zamanında uygulanan İslam artık geçerli değildir." İslam hukuku açısından, kaynakları Kur'an, sünnet, alimler (rapordaki ifadeyle "seküler felsefeciler") ve modern kanunlar ve ahlakıdır. Halid Ebu'l-Fadl, Muhammed Şehrur, Şerif Mardin, Bessem Tibi ve Neval Saddavi modernistlere örnek olarak verilmiştir.
4. Sekülerizm ana akım sekülerizm ve radikal sekülerizm olarak ikiye ayrılmıştır.
 - a. Ana akım sekülaristler, "Batılı sanayi demokrasilerinde olduğu gibi, İslam dünyasında din ve devlet ayrımının kabul edilmesini ve dinin özel alana ait olmasını istemektedir."
 - b. Radikal sekülaristler, Amerikan karşıtı ve son derece hasmanedir.

Yukarıdaki sınıflamaya dair benim yorumlarım ise şöyledir:

1. Bu sınıflama genel itibariyle yukarıda sayılan grupların, Amerika Birleşik Devletleri'nin dış siyasetindeki, özellikle de "terörizmle savaş" politikasındaki mevcut siyasi konumuna dayanmaktadır. Tipoloji, raporun iddia ettiği gibi net biçimde İslam hukukuyla, "Batılı değerlerle", "uluslararası camia"yla ya da "modernizm"le ilişkili değildir.
2. Raporda çok sayıda pratik örnek verilmesine rağmen, yapılan karşılaştırma, bu grupların ideolojik duruşları ve bu duruşlara temel teşkil eden İslam hukuku esaslarına (usûlü) ilişkin yorumlar arasındaki temel teorik farklılıkları ortaya koymamaktadır.
3. Kur'an ve sünnet (sekülaristler hariç) bütün eğilimler için kaynaklar arasında sayılmaktadır. Ancak bu kaynakları ve maslahat, örf gibi diğer kaynakların rolünü ele alırken, uygulanan yöntemi göz önünde tutmak gerekir. Aşırı/muhafazakar gruplarda ataerkil gelenek, her

düzeyde nassların önüne geçmektedir. Bu da, raporda yer alan muhafazakarların, hem “İslam’ın lafzi özüne” hem de “kayda değer özgürlüklere” destek çıkması konusundaki şaşkınlığını izah etmektedir. Bir diğer örnek olarak modernist eğilimlerde maslahat kavramı, çoğunlukla pragmatik siyasi yaklaşımlar doğurmaktadır.

4. Nassçı fundamentalistler (Vehhabiler gibi) ile radikal fundamentalistler (el-Kaide ve Taliban gibi) arasındaki ayrımın “kelama” dayandırılması da isabetli değildir. Bütün bu grupların kelami tutumları aynıdır ve “selefi akide”ye dayanır. Diğer taraftan, pek çok “İran devrimcisi”nin konumu yukarıdaki gruplardan belli kelami konularda (Birleşik devletler ile ilgili genel ideolojik duruşları hariç) ayrılmaktadır. “İran devrimcileri”, yine ABD’nin mevcut dış politikalarına ilişkin benzer siyasi tutumlarına rağmen, İslami fikir yelpazesinde farklı yerlerde bulunmaktadır. Bir sonraki alt kısım, Muhammed Hatemi ve Abdülkerim Sürüş gibi bu gruptan kimilerinin İslam hukukuna “modernist yaklaşımlar” a nasıl katkıda bulunduğunu açıklayacaktır.
5. “Reformcu gelenekçi” “yeniden yorumlama” stratejisinin isabetli analizine rağmen, “seküler felsefeciler, modern kanunlar ve ahlak”, kesinlikle onların “İslam hukuku kaynakları” arasında değildir. Öte yandan, modernist alimlerin kendi kaynaklarına dahil ettikleri seküler felsefeciler, modern ahlak ve değerler, onların fikirlerinin özünü teşkil eder ve nassların yeniden yorumlanmasının da zeminini oluşturur.
6. “İslam’ın tarihselliği” kavramı raporda “modernist” bir özellik olarak zikredilmektedir. Ancak, bu kısımda modern değil postmodern felsefeye dayanarak “tarihselleştirme”nin çeşitli biçimleri ve dereceleri analiz edilecektir. Bu bölüm, önemli modern ve postmodern fikirler arasındaki farkların önemini vurgulayacaktır.
7. Modernist kategoriyi, “yeniden yorumlama” ve “radikal eleştiri” stratejileri arasındaki farka dayalı olarak, en az iki gruba ayırmak isabetli olacaktır ki; bu bölüm bu ayrımı önermektedir.
8. İslami fikirleri, belli kişiler ve isimler üzerinden değil, teoriler üzerinden tanımlamak daha isabetli olacaktır. Raporda belli kategorilerle ilişkilendirilen isimlerin çoğu, fiiliyatta fikirlerini konuya bağlı olarak değiştirebilmektedir. Dolayısıyla, bu isimler iki ya da daha fazla kategori içinde değerlendirilebilmektedir. Mesela, Şeyh Kardavi “sabit esaslar” (*usûl-ü sabite*) olarak tasnif ettiği meselelerde “gelenekçi” bir konumda görünürken, “değişken” (*mütegayyirat*) olarak sınıfladığı meselelerde “modernist yeniden yorumlama” konumuna geçmektedir ve ayrıca

"teşrinin bulunmadığı alan"a (مجال الفراغ التشريعي) ait meselelerde de "sekiüler konum"a geçmektedir.¹²

9. Rapor, üçünü de "modernistler" sınıfına sokmasına rağmen, Neval Saddavi'nin konumu, Muhammed Şehrur veya Halid Ebu'l-Fadl'in konumundan tamamen farklıdır. Neval Saddavi, "İslam'ı ve bütün dinler"i ataerkil ve kadınlara karşı kısıtlayıcı oldukları için reddederken,¹³ Şehrur ve Ebu Fadl, feminist ve modernist "yeniden yorumlamalar"a rağmen, İslami hukuk geleneği içinde kalmaktadır.¹⁴

"Nassa dayalı" sınıflamalar

"İslami ideolojiler"e dayalı tipolojilerin yanı sıra, İslam'ın asli kaynaklarına yani Kur'an ve sünnete dayalı bazı yaklaşım tipolojileri de mevcuttur. Bu tipolojileri öneren alimler, merkezci bir eğilime ait olduklarını iddia etmektedir. Merkezilik (vasatiye ya da ılımlılık) iki "aşırı uç" arasında yarı "lafızcılık" ve "Batılılaşma" (tagrib) arasında "yeniden ihya" veya "reform" (ihya, nahda, ya da islah) görüşünü ortaya koymaktadır.¹⁵ Aşağıda, Arapça fıkhi eserlerde giderek rağbet gören bu üçlü sınıflamanın özellikleri bulunmaktadır.

1. *Lafızcılık ya da durağanlaşma*: Lafızcıların veya neo lafızcılarının genellikle nassların lafzi anlamlarını esas tutup, "maksadlarını görmezden geldikleri" belirtilmektedir.¹⁶ Durağanlaşma İslami mezheplerin katı bir şekilde takibine, "neo lafızcı" örnekte ise Hanbeli mezhebinin Selefi/Vehhabi yorumuna atıfta bulunmaktadır. Vehhabilik, ismini "İslam'ın saf ve asli biçimini korumak ve onu her türlü tasavvufi bidattan temizlemek"¹⁷ amacıyla, Arabistan'daki bir harekete öncülük eden Muhammed b. Abdülvehhab'tan almıştır. Abdülvehhab, günümüz Suudi Arabistan'ının kurucusu Abdülaziz Suud'la ittifak kurmuş ve Hanbeliliği, özellikle de İbn Teymiye'nin görüşlerini takip etmiştir.
2. *Sekiülerleşme ya da Batılılaşma*: Çağdaş felsefe ya da yönetime dayanarak ana akım İslam düşüncesi ve hukukunun "radikal eleştirileri"ne verilen isimdir. "Batı medeniyetini temel felsefi bir referans olarak almanın

12 Kardavi, *Medhal*, s. 200.

13 Neval Sadavi, *God Dies by the Nile*.

14 Bkz. Halid Ebu'l-Fadl, *Speaking in God's Name*; Muhammed Şehrur, *Nahve Usûl Cedide*.

15 Mesela, bkz. Ali İzzet Begoviç, *İ'lanu'l İslami*, çev. Muhammed Yusuf Ads, 1. bs., s. 49; Yusuf el-Kardavi, *el-İctihadu'l-Muasır beyne'l-İndibat ve'l-İnfirât*; Muhammed Ammara, *Tecdidü'l-Fikri'l-İslami*; Ebu Ala Mevdudi, *Hicab*; Muhammed Hatemi, *Islam, Liberty and Development*, s. 24.

16 Mesela, Ammara, *Tecdidü'l-Fikri'l-İslami*, s. 5.

17 Abdurrahman Şeyh, *Fethü'l-Mecid Şerhu Kitabı't-Tevhid*, s. 13-14.

sonucunda ortaya çıkan¹⁸ seküleristler, aynı zamanda kendi akılları uğruna İslami nasslardan vazgeçmekle suçlanmaktadır.¹⁹

3. *Orta yolcular ya da ihya*: Bu, yukarıdaki iki görüşün arasında bir görüş ileri süren yeni bir İslam hukuku okuludur. Orta yolcular, genellikle kendilerini, belli bir geleneksel bir mezheple sınırlamazlar, onun yerine gerçek hayat durumlarında insanların maslahatını sağlamak için bu okulların görüşlerinden tercihte bulunurlar.²⁰

Yukarıdaki tasnifle ilgili yorumlarım ise şu şekildedir:

1. Bu tasnif de, “ideal tipler”inde tutarlılık iddiasında bulunan yöntemlerin dar ayırımına dayanmaktadır. Ancak, yukarıdaki eğilimlerin her birinde, birden çok teşhis edilebilir eğilim bulunmaktadır. “Lafızcılık”, bazen nassların lafzi anlamlarına sıkı sıkıya tâbi olmayan, onun yerine popüler gelenekleri önceleyen yöntemleri de kullanmaktadır.
2. Alimlerden ziyade yöntemleri sınıflamak daha isabetlidir, zira pek çok alim teorik görüşlerini şartlara dayalı olarak değiştirmektedir.
3. “Orta yolcu/mutedil okul”, geleneksel İslami mezheplere katı biçimde riayetle vazgeçilmesine katkıda bulunmuştur. Ayrıca “kanunun ruhu”nu amaçlayan, “nassların yeniden yorumlanması”nın çağdaş biçimlerini onaylamıştır. Ancak, mezheplerin ve nassların yeniden yorumlanmasında çok sayıda farklı yöntem bulunmaktadır ve bunlardan bazıları, haklı olarak “modernist” ve hatta “sekülerizm yanlısı” olarak sınıflanabilir.
4. “Batılılaşma” ve “modernleşme”, Muhammed Hatemi’nin haklı olarak belirttiği üzere, yanlış biçimde ve aynı anlamda kullanılmaktadır.²¹ Modernizm “Batı”dan doğmuş olsa da, dünyanın farklı bölgelerinde farklı şekillerde “yorumlanmış”tır.
5. “Batı” felsefesi, Muhammed Abduh ve diğerleri vasıtasıyla “mutedil” akım üzerinde önemli bir etki oluşturmıştır.
6. “Sekülerizm” çeşitli yöntemlere verilen bir isimdir ve bu yöntemlerden bazılarının, asıl olarak “devlet ve dinin birbirinden ayrılması” (laiklik) şeklinde tanımlanan sekülerizm kavramıyla ilgisi yoktur.
7. Dünyayı “İslam toprakları” ve “Batı” olarak bölmek, *darul-harb* ve *darul-İslam* ayrımının bir devamıdır. Ancak mevcut uluslararası siyasi

18 Ammara, *Tecdidü'l-Fikri'l-İslami*, s. 5.

19 Eva, ed. *Makasidü's-Şeria*.

20 Kardavi, *İctihadü'l-Muasır*; Begović, *İlanu'l-İslami*; Ammara, *Tecdidü'l-Fikri'l-İslami*.

21 Hatemi, *Islam, Liberty and Development*, s. 25.

durumun, sadece bu tür ikili sınıflamalara hayat hakkı tanınması ise bir talihsizliktir. 21. yüzyıla, birçok Batılı ülkede “İslam dünyası”na yönelik düşmanca yaklaşımlarla ve tepkisel savunmacı yaklaşımları daha da güçlendiren bir takım çatışmalarla girdik.

8. Modernizm tarafından şu ya da bu şekilde etkilenen “modernist” yaklaşımlarla, postmodern teori/felsefenin, şu ya da bu şekilde etkilediği “postmodernist” İslam hukuku yaklaşımları arasında farklar vardır.

Daha ileride, “otorite (hüccet) düzeyleri” ve hukukun kaynaklarının da dahil olduğu, çeşitli boyutlara dayalı olarak İslam hukukunun çağdaş okullarını/teorilerini esas alan bir sınıflama önereceğim. Bir sonraki kısım bu boyutların açıklamasıyla başlamaktadır.

5.2. Bir Sınıflama Önerisi

Hücciyet düzeyleri

Usûl tartışmalarının büyük kısmı meşruiyet ya da hücciyetin iki düzeyi üzerinden yürütülmüştür; otorite/sahih/hüccet ve geçersiz/gayrisahih/batıl hüccet. Bir hükme esas teşkil ederken, batıl bir delil gayri-sahihtir ve hiçbir şart dahilinde hüccet kabul edilmez. Bunun örnekleri, imamların kimi delillerin ve yöntemlerin geçersizliği üzerine yazdığı kitaplardır. Mesela, Şafii’nin *İbtalü’l-İstihsan*, Davud’un *İbtalü’l-Kıyas*, İbn Teymiye’nin üç ciltlik *İbtal Kavlu’l-Felasife*, İbn Ravendi’nin *İbtalü’t-Tevatür*, İbn Kayyim’in *Butlanu’l-Kimya* isimli eserleri.²²

Bazı durumlarda, çeşitli mezheplere mensup fakihler doğrudan ve kesin hücciyeti olmayan ama destekleyici delillere (*li’l-isti’nas*) atıfta bulunmuşlardır. Bu, kendi başına hüccet olmaktan ziyade, “ilave gerekçe” açısından faydalı bir seviyedir.²³ Mesela Şafii, İbn Müseyyeb’ten gelen mürsel hadisleri kendi başlarına *hüccet* olarak almamış, fakat “destekleyici delil” olarak kabul etmiştir.²⁴ Ayrıca fakihlerin, özellikle Şafii mezhebine mensup fakihlerin, isti’nas düzeyinde onayladığı çeşitli deliller vardır: “En küçük paydanın uygulanması (عقد بأقل ما قيل), ilham, bağlamın

22 Muhammed Ebu Ferağ ibn Nedim, *Fihrist*, c. 1, s. 296, 300, 306; İbn Teymiye, *Kutub ve Resail ve Fetava*, c. 1, s. 21.

23 Mesela, Cüveyni, *Burhan*, c. 2, s. 832; Sübki, *İbhac fi Şerhi’l-Minhac*, c. 2, s. 285; Ahmed Şeyh Zerka, *Şerhu’l-Kavaidi’l-Fikhiyye*, 2. bs., c. 1, s. 112; Alaaddin Mirdavi, *Et-Tehbir Şerhu’t-Tahrir fi Usûli’l-Fikh*, 1. bs., c. 4, s. 1766; Karafi, *Furuk* (Mea Havamişih), c. 3, s. 346.

24 Ebu İshak Şirazi, *el-Lüma fi Usuli’l-Fikh*, c. 1, s. 75.

delaleti (*delalet-i siyak*) ve tedbir (*ihtiyat*) gibi.²⁵ Ancak, günümüz İslam hukuku teorilerinde, “destekleyici” deliller iken klasik anlamda “asli” delil olarak sınıflanan bazı şer’i deliller vardır. İzleyen alt kısımlarda bunlar izah edilecektir.

Bazı durumlarda fakihler Kur’an ayetlerini ya da hadisleri tevil etmişlerdir.²⁶ Tevili “yeniden yorumlama” olarak çevirmek mümkündür, ancak bu yorumlama bilinen tefsir kitaplarındaki yorumlamadan farklıdır. Fakihler tevilin geçerliliği için çeşitli şartlar getirmiştir. Zerkeşi bu şartları şöyle özetlemektedir:

1. Arap dilinin kurallarına ters düşmemesi,
2. Arapça’nın normal/örfi kullanımına ters düşmemesi,
3. İslam hukukunun genel ilkelerine ters düşmemesi.²⁷

Tevil genellikle anlamı sınırlama (*tahsis*) içerir. Mesela, Şafiiler “sebze-lere sadaka düşmez” mealindeki hadise rağmen, zekat havuzunun sebze-leri de içerdiğine hükmetmiştir. Şafiiler sadaka kelimesini tevil ederek onun anlamını “gönüllü verilen sadaka”yla sınırlamış, zorunlu verilen zekatı kapsamadığını belirtmişlerdir.²⁸ Dolayısıyla, bu tevil edilmiş delil, ‘müevvel’dir ve hüccet seviyesinde değildir. Bazı durumlarda da, kimi fakihler delilleri alışılmış (ikili) tarzdaki gibi, “bunda bir yanlışlık var” (*fihî şey*) veya “bunda bir hata var” (*fihî mağmaz/hadşe*) gibi ifadeler kullanarak tamamen gözden düşürmeyen biçimde eleştirdiler.²⁹ Mesela, Leknevi bir-biriyle çelişen rivayetlerin çözümlenmesinde, Hanefilerin neshi “cem”in önüne koyma yöntemini eleştirmek için bu ifadeyi kullanmıştır.³⁰

Bununla birlikte, yakın zamanlarda İslam hukuku alanında iki yeni tevil türü yaygınlaştı; savunmacı tevil ve radikal tevil. Savunmacı tevil-ler, “akl”a ve “kabul görmüş davranış”a uymadığı düşünülen geleneksel hükümlere “makul açıklamalar” yapmakta, ama uygulama düzeyinde

25 Ebu Kudame Eşref Kinani, *Edilletü'l-İsti'nâsiyye inde'l-Usûliyyîn*, 1. bs., s. 22.

26 Merdavi, *Tahbir Şerhu't-Tahrir fi Usûl'l-Fıkh*, c. 3, s. 53, 336, 422, 31; Sübki, *İbhac fi Şerhi'l-Minhac*, c. 1, s. 216; Ebu Hamid Gazali, *El-Menhul fi İlmi'l-Usûl*, 2. bs., s. 286; Serahsi, *Usûlü's-Serahsi*, c. 1, s. 369; Zerkeşi, *Bahru'l-Muhit*, c. 4, s. 473; Saadeddin, Taftazani Şafii, *Şerhu't-Telvihi ale't-Tevidih li Metni't-Tenkih fi Usûl'l-Fıkh*, c.1, s.126; Emir Bedşah, *Teyisiru't-Tahrir*, c. 1, s. 233; Buhari, *Keşfü'l-Esrâr*, c. 4, s. 469.

27 Zerkeşi, *Bahru'l-Muhit*, c. 3, s. 32.

28 Şaşi, *Usûlü'ş-Şaşi*, c. 1, s. 76.

29 Zerkeşi, *Bahru'l-Muhit*, c. 4, s. 582.

30 Muhammed Abdülhay Leknevi, *Ecivbetü'l-Fadile li'l-Es'ileti'l-Aşarati'l-Kamile*, s. 183.

hükme hiçbir değişiklik getirmemektedir. Ayette (Nisa, 4/3) zikredilen çok eşliliğin, kadın ve erkeklerin sayıları arasındaki “doğal” dengesizliğe bir çözüm olarak tevil edilmesi; bir erkeğin şahitliğini iki kadının şahitliğine denk gören ayetin, (Bakara, 2/282) “kadının şahitliğini hiçbir şekilde kabul etmeyen hukuk sistemlerinden daha iyi” olduğu ya da “ekonomik işlemlere özgü”³¹ olduğu şeklindeki tevil; “kadınların dövülmesi”ni (*darb*) zikreden ayeti (Nisa, 4/34) “sadece misvak kullanıldığında dövmeye izin olduğu”³² şeklindeki tevil örnek olarak verilebilir. Diğer taraftan, radikal teviller fakihlerin kabul edilebilir teviller için esas gördüğü kelimelerin, Arapça’daki sözlük anlamlarıyla çelişmez. Yukarıdaki örneklerde, Nisa sûresi, 3. ayetin radikal tevilcileri, İslam hukukunda çok eşliliğin dullarla evlenmeyle sınırlı olduğunu iddia etmişlerdir.³³ Benzer şekilde, kadının şahitliğiyle ilgili Bakara sûresi, 282. ayet, “tarihi uygulama mülahazaları-na” bağlanmıştır.³⁴ Radikal tevilciler, kadının “dövülmesi”nden bahseden ayeti, onlara “darb-ı mesel verme”³⁵ yani bir çeşit nasihat verme şeklinde tevil etmişlerdir. Şekil 5.2 yukarıda önerilen “hücciyet seviyeleri”nin hepsini özetlemektedir.

Daha önce (ikinci bölümde) açıklandığı gibi, çok boyutlu sistembi-limsel bir yaklaşım yukarıda izah edildiği üzere, bilindik ikili otorite

Delil (hüccet)	Savunmacı tevil	Tevil edilmiş (müevvel)	Destekleyici delil (isti’nas)	Hafif eleştiri (fihî şey)	Radikal yeniden tevil	Geçersiz (batıl)
-------------------	--------------------	-------------------------------	-------------------------------------	---------------------------------	-----------------------------	---------------------

Şekil 5.2 Bu kitap, “delil” ve “batıl” arasında ilave beş “hücciyet” seviyesi önermektedir.

Hücciyetin azalma yönü —————→						
Delil (hüccet)	Savun- macı tevil	Tevil edilmiş (müevvel)	Destekleyici delil (isti’nas)	Hafif eleştiri (fihî şey)	Radikal yeniden tevil	Geçersiz (batıl)

Şekil 5.3 Hüccet’ten batıl’a hücciyet yelpazesi

31 Muslihiddin, *Philosophy of the Islamic Law and the Orientalists*, 1. bs., s. 217.

32 Geçtiği yer: Bernard, RAND 2004 Raporu.

33 Şehrur, *Nehva Usûl Cedide*, s. 278.

34 Efendi, ed, *Rethinking Islam and Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman*, s. 45.

35 Şehrur, *Nehva Usûl Cedide*, s. 323.

sınıflamasından çok düzeyli bir sınıflamaya geçişi içerir. Dolayısıyla, yukarıdaki kategorileri Şekil 5.2'deki dar kutular yerine açık bir ölçek üzerinde sunmak daha "sistematik"tir. "Yelpaze"nin sunduğu pratik fayda, sunulan düzeyler arasında daha fazla hücciyet seviyesine açık olmasıdır. Şekil 5.3, hüccet ve batıl arasındaki kesintisiz yelpazede farklı hücciyet seviyelerini nasıl gördüğümüzü ortaya koymaktadır.

İslam hukukunda halihazır "kaynaklar"

Dördüncü bölümde, İslam hukukunun geleneksel kaynaklarına yani Kur'an, sünnet, icma, kıyas, maslahat, istihsan, örf, imam reyi, sahabe reyi ve devamlılık karinesine kısaca değinilmişti. Ancak İslam hukukuna dair çağdaş teoriler, farklı kaynaklar ileri sürmektedir. Burada, bu bölümün dipnotlarında adı geçenler de dahil, birçok çağdaş eser üzerinde yapılan bir araştırmaya dayanarak söz konusu kaynaklar teşhis edilmeye çalışılmaktadır.

Günümüz fakihleri, temelde Kur'an ayetlerine, hadislerle ve geleneksel mezheplerin fetvalarına atıfta bulunmaktadır. Ancak, fakihlerin Kur'an tefsiri, hadis külliyatları ve mezheplerin verdiği çeşitli fetvalarla ilgili algıları, elden geçmiş mevcut yazma eserler tarafından şekillendirilmektedir. Yazma eserleri, özellikle de İslam hukuku ve kaynaklarıyla ilgili Arapça kitapları düzenleme ve yayınlama, 20. yüzyılda oldukça yaygınlaştı. Özellikle Beyrut ve Kahire'deki yayınevleri, sadece geleneksel İslam üniversitelerindeki bir avuç alim ve talebenin ulaşabildiği eserleri yayınlayarak ulaşılabilir hale getirdi. Bu yazma eserlerin seçimi, dünyanın dört bir yanındaki elyazması eser kütüphanelerinde, hangi kitapların bulunduğu ve bir de söz konusu üniversitelerin müfredatına bağlıydı.³⁶ Ayrıca, yazma eserlerin edisyonu, İslam üniversitelerindeki İslam hukuku araştırmalarında ve bu üniversitelerin dışındaki İslami araştırmalar bölümlerinde bir trend haline gelmektedir.

İslam hukukuyla ilgili dünyanın her tarafında düzenlenmiş ve yayınlanmış yazma eserlerin tamamının izini sürmek mümkün olmasa da, çeşitli ülkelerdeki üniversite kütüphanelerine, kitap fuarlarına ve yayınevlerine sık sık yaptığım ziyaretlerden ve kurduğum münasebetlerden yola

36 "İslami web siteleri" konusunda kapsamlı ve güncel bir internet kaynağı için bkz. Gary Bunt. *Virtually Islamic: Research and News About Islam in the Digital Age*, 2000 (son ziyaret tarihi, 15 Mart 2007), <http://www.virtuallyislamic.com/>

çıkarak, (H 2. ve 12. asırlar arasındaki) önde gelen alimlerin ve fakihlerin edite edilerek yayınlanmış elyazması eserlerinin, halihazır İslam hukuku araştırmalarını ve “literatür” algılarını şekillendirmekte olduğunu söyleyebilirim. Aşağıda tefsir, hadis, fıkıh ve usûl alanında eser vermiş, çeşitli mezheplere mensup bu alimlerin bir listesi bulunmaktadır:

1. *Kur'an tefsiri*: Günümüzde farklı okullardan gelen en meşhur müfessirler şunlardır: İbn Kesir, Taberi, Beyzavi, Zemahşeri, Razi, Şankiti, Begavi, Ebussuud, Sadi, Nesefi, Tabatabai, Kummi, Tusi, Sadru'l-Müteellihin, Vahidi, Salibi, Süyuti, Kurtubi, Alusi, Semerkandi, Kaşani, Cenabizi, San'ani, Abdülcebbar Sem'ani, İbn Teymiye, Şevkani, Maverdi, Habri, Kufi, Hevari, İtfiş ve Halili.
2. *Hadis külliyatları*: Muhtelif mezheplerden hadis külliyatı olan meşhur alimler: Buhari, Müslim, Hakim, İbn Carud, İbn Hibban, İbn Huzeyme, Beyhaki, Nesai, Ebu Davud, İbn Mace, Tirmizi, Darekutni, Darimi, İbn Babeveyh, Tehanevi, Malik, Şafii, Ebu Hanife, Abdürrezzak, Taberi, Taberani, İbn Ebi Şeybe, Bezzar, Rabi, İbn Habib, Kuleyni, Meclisi ve Amili.
3. *Fıkıh ve usûl*: Eserleri mezheplerin incelenmesinde “ders kitabı” olarak kabul edilen, farklı fıkıh mezheplerinden seçkin fakihler:
 - a. *Hanefi mezhebi*: Ebu Hanife, Ebu Yusuf, Muhammed ibn Hasan Serahsi, Pezdevi, İbn Nüceym, Razi, Merginani, Kaşani, Zeylai, Semerkandi, Tahavi, Sivasi, İbn Musa, Leknevi, Şeyhzade, İbn Hümmam ve İbn Abidin.
 - b. *Maliki mezhebi*: İmam Malik, İbn Vehb, Sahnun, İbn Arabi, Karafi, Mevvak, Abderi, Salebi, Kayravani, Gırnati, İbn Abdilberr, Kürdi, Adevi, İbn Rüşd, Şatibi, Derdîr, İbn Ferhun, Harşi, Vanşerisi, Şazili ve Sünusi.
 - c. *Hanbeli mezhebi*: Ahmed b. Hanbel, Mervazi, Hellal, İbn Teymiye, İbn Kayyim, Tufi, İbn Receb, İbn Lahham, İbn Battah, Mirdavi, Behveti, Makdisi, İbn Müflih, İbn Kudame, Begavi, Zerkeşi, Ba'li ve Harki.
 - d. *Zeydiye mezhebi*: Zeyd, Vasiti, İbn Zeberkan, İbn Müzahim, Ahmed b. İsa, Kasım, Hadi, İbn İshak, Ensi, Murteda, İbn Mufteh, ve yakın zamanlarda Şevkani.
 - e. *İbadiye mezhebi*: Cabir b. Zeyd, Busaidi, İtfiş, Behlevi, İbn Cafer, Havari, Selimi, Şemâhî, Evtabi, Şeksi.

- f. *Caferiye mezhebi*: Cafer, Kuleyni, Babaveyh, İbn Kevleveyh, İbn Cüneyd, Sadık, Müfid, Murteda, Tusi, Husi, Hasan Hilli, Muhakkik Hilli, Mutehhar Hilli, Amili, Tabatabai ve Necefi.
- g. *Şafii mezhebi*: Şafii, Kaffal Şaşı, Cüveyni, Gazali, Maverdi, Şirbini, Firuzabadi, San'ani, Nevevi, Hedremi, Heysemi, Bicirmi, Şirazi, İbn Salah, Ensari, İbn Reslan, Sübki, Kelyubi, Umeyre ve Remli.
- h. *Zahiriye mezhebi*: Davud ve İbn Hazın.
- i. *Mutezile mezhebi*: Abdülcebbar, Beci, Ebu Hüseyin Basri, Ebu Haşım, Ke'ebi, Cübbai, Hellad, Nazzam, İbn Hudeyl ve Ebu Müslim.

20. yüzyıl, İslam hukukuyla ilgili meselelerde, hepsi bilinen dillerde yazılmış çok sayıda araştırma ve esere de şahit oldu. Araştırmacılar, yukarıda ismi geçen fakihlere ve eserlerine “hücciyet”ten “radikal eleştiri”-ye kadar, farklı “otorite seviyeleri” verdiler.

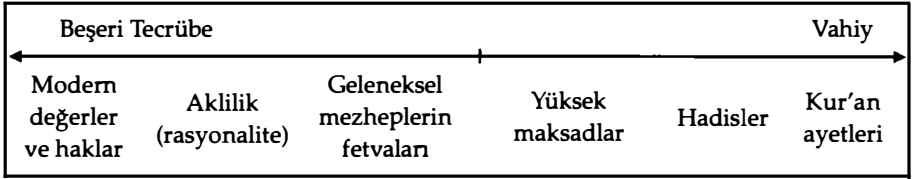
Ayrıca, yüksek ilkeler ve maslahatlar, “akli” deliller ve “modern” evrensel değerler ve haklar gibi, diğer bazı “hukuk kaynakları”nın kendi başlarına bir “otoritesi” olduğu da düşünülüyordu.

O nedenle, İslam hukukunun günümüzdeki kaynaklarını şöyle listeleyebiliriz:

1. *Kur'an ayetleri*; genellikle, yukarıda zikredilen müfessirlerden birine göre tefsir edilirler.
2. *Hadis-i şerifler*; genellikle yukarıda zikredilen külliyatlardan birinde geçerler.
3. *İslami yüksek maslahatlar (mesalih)*; birinci bölümde izah edildiği gibi, nasslardan ve rivayetlerden üretilmektedir.
4. *Geleneksel fıkıh mezheplerinin fetvaları*; yukarıda bahsedilen okulların fakihlerinden birisine göre verilmişlerdir.
5. *Akli deliller, ya da aklilik*; Bu birkaç anlama gelebilir. Ancak bütün “akli” delillerin ortak özelliği, harici (ilahi) bir bilgi kaynağından ziyade, saf insan aklına dayanmalarıdır.
6. *Modern değerler*; Bunun kaynağı genellikle İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ve benzeri uluslararası ve ulusal beyannamelerdir.

Vahye göre beşeri tecrübe boyutu; anlaşılması ve tefsiri insanın tecrübesine tabi olmasına rağmen, Kur'an ayetleri yelpazenin en sağındadır (Şekil 5.4). Sünnet, “mesajın saf nakli”nden “saf insan kararı”na kadar değişkenlik göstermektedir. Maslahatlar, vahyin yüksek maksadlarının

insan tarafından algılanışını temsil etmektedir. Birinci bölümde, maslahatların nasıl algılandığının, her fakihin “dünya görüşü”ne ve ıslah gündemine tabi olduğu izah edilmişti. Geleneksel mezheplere mensup fakihlerin fetvaları belli tarihi ve coğrafi bağlamlarda verilmişti. Bu nedenle, verilen yelpazede “vahiy”den ziyade “insan tecrübesi”ne daha yakındırlar. Bazı Müslümanların “akli kural” olarak gördükleri şey, yine kısmen rağbet gören İslam algıları tarafından şekillendirilmiş olsa da, insan tecrübesinin bir ifadesidir. Son olarak, “İnsanın doğuştan sahip olduğu izzet”i muhafaza etmek amacıyla, siyasetçiler evrensel insan haklarıyla ilgili modern beyannameler derlediler. Bu itibarla, bu beyannameler hukuka uygun kararlar vermek için nihai insan tecrübesini temsil etmektedir. İslami ilimler alanındaki kimi günümüz alimleri, bunların günümüzde “İslam” hukukunun en uygun kaynakları olduğunu iddia etmiştir.



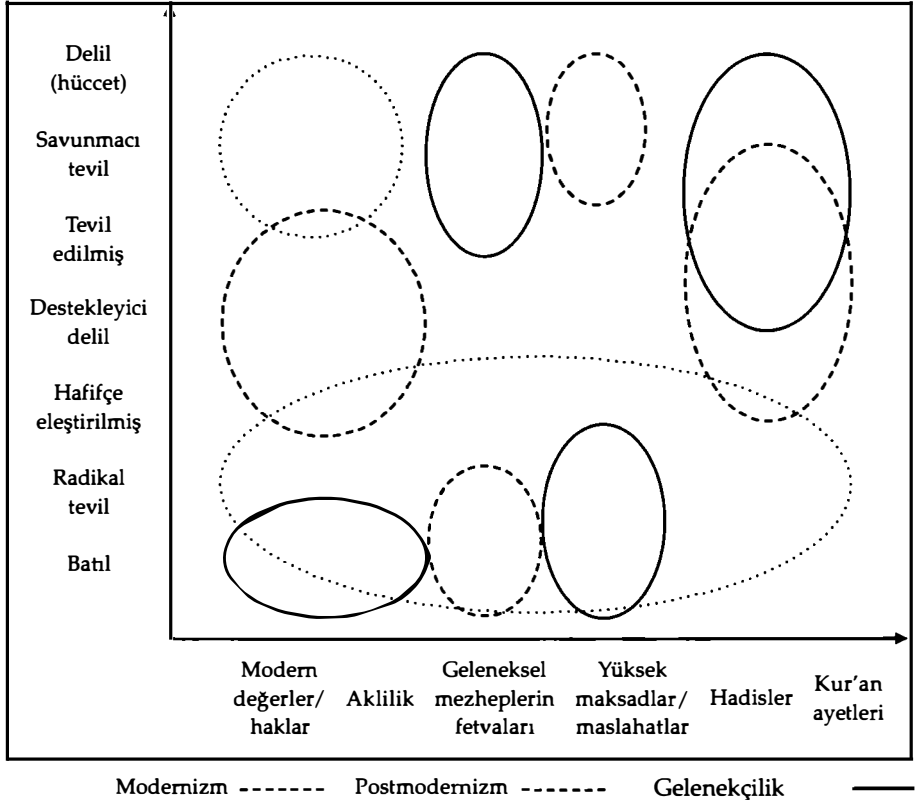
Şekil 5.4 Vahye göre beşeri tecrübe yelpazesinde kaynaklar

İslam hukukunda günümüz “eğilimleri”

İslam hukukunun günümüzdeki çeşitli kaynakları ile yine bugün onlara tanınan otorite düzeylerine ilişkin iki boyutlu bir sınıflama Şekil 5.5'te sunulmaktadır. Diğer bir ifadeyle; Kur'an ayetleri, hadisler, geleneksel fıkıh mezheplerinin fetvaları, İslami yüksek ilkeler/maslahatlar, aklilik ve modern değerlere, “delil”den (*hüccet*) “geçersiz”e (*butlan*) değişen “otorite” dereceleri verilmiştir. Bu iki boyutlu değerlendirme içinde, çağdaş İslam hukuku teorilerinde üç önemli “eğilim”i teşhis ettim; gelenekçilik, modernizm ve postmodernizm. Bu eğilimlerin sunduğu hipotezler, şekildeki bölgeler tarafından işaretlenmektedir. “Eğilimler”, net şekilde tanımlanmış teorileri olan belli mezhepleri ya da mutlaka belli alim ve araştırmacıları temsil ediyor değildir; çünkü alimler sıklıkla görüşlerini değiştirirler, zaman içerisinde ve ele aldıkları konular itibarıyla “eğilimler” arasında yer değiştirebilirler.

Bu bölgelerin kesişimleri, oldukça farklı bakış açılarına sahip alimler arasındaki, dikkat çeken görüş benzerliklerini açıklamaktadır. Mesela, gelenekçiler ve postmodernistler, "Avrupa merkeziliği karşıtlığı", "aklililik karşıtlığı" ve "amaçlılık karşıtlığı" iddialarını benzer şekilde kullanmaktadır. Gelenekçiler ve modernistler ise, nasslara ve geleneksel mezheplerin fetvalarına ilişkin "savunmacı teviller"e aynı şekilde başvurmaktadır. Modernist ve postmodernist yaklaşımlara gelince, onlarda zaman zaman nassların lafzi anlamlarını "destekleyici delil" olarak kullanmakta ve benzer şekilde fıkıh mezheplerinin "tarihselcilik" eleştirisi-ne başvurmaktadır.

Yukarıdaki "eğilimlerin" her biri, kendi oluşumlarına katkıda bulunan çeşitli teorik "akımlar"ın bir sonucudur.



Şekil 5.5 Bu iki boyutlu şema, önerilen eğilimlerin İslam hukukunun kaynakları ve "otorite düzeyleri" açısından nerede durduğunu göstermektedir.

5.3 Gelenekçilik

Gelenekçilik, onayladıkları ve eleştirdikleri noktalarda farklı hukuk kaynaklarına hitap eden birkaç akımı içerir. Bu akımları; skolastik gelenekçilik, skolastik neo gelenekçilik, neo lafızcılık ve ideoloji yönelimli teoriler olarak belirleyeceğim.

Skolastik gelenekçilik

Skolastik gelenekçilik,³⁷ “eldeki meseleye çözüm getiren metin” (*nas-sun fi'l-mes'ele*) olarak, klasik bir fıkıh mezhebinin (Şafii, Maliki, Hanefi, Hanbeli, Şii veya İbadi gibi) görüşünü benimser.³⁸ Mezhebin verdiği sonuçları destekleyen ayetleri veya hadis rivayetlerini “destekleyici delil” olarak kullanılır. Bunlar kendi başlarına delil olarak nadiren kullanılır. Bir ayet ya da hadis, mezhebin hükümleriyle çatıştığı zaman, mezhebin verdiği sonuçlara uydurmak için ya teville başvurulur ya da “nesh edilmiş” olarak kabul edilir.³⁹ Skolastik gelenekçilik, seçilmiş mezhepte daha önce verilmiş bir hüküm yoksa, ancak o zaman içtihatla izin verir ve bu durumda da içtihat, o fıkıh ekolünün kitaplarında yer alan ilgili hükümlerle yapılan kıyasa dayanır.

Skolastik gelenekçiliğin örneği, Riyad'daki İmam Suud İslam Üniversitesi'ne fıkıh alanında sunulan, “İslam Hukukunda Kadının Liderliği” başlıklı, mezuniyet tezidir.⁴⁰ Tez, Buhari'de yer alan “İşlerini kadına emanet edenler asla felah bulmaz”⁴¹ hadisinin Hanbeli (özellikle de İbn Teymiye'nin) yorumuyla başlar. Yazar fazla açıklama yapmadan, bu hadisin Hanbeli yorumuna yapılan ve rivayetin siyasi alandaki sonuçlarına dayanan geleneksel ve çağdaş itirazları ve ravinin dürüstlüğü'nün sorgulanmasını reddeder.⁴² Sonra da, bir kadının üstlenebileceği her türlü liderlik

37 Benim tanımım biraz farklı olsa da bu terimi Tarık Ramazan gibi kullanıyorum. Ben skolastik gelenekçiliği tek bir klasik okulla sınırlarken, o sınırlamıyor. Onun skolastik gelenekçiliği, benim “skolastik yeni gelenekçiliğime benziyor. Bkz. Ramazan, *Western Muslims and the Future of Islam*, s. 24.

38 Mesela, Ahmed Zerka, *Şerhu'l-Kavaidi'l-Fıkhiyye*, 2. bs., s. 150. Şeyh Zerka Hanefi okuluna mensuptur. Şii okullarındaki aynı yaklaşımın örnekleri için taklid ile ilgili kitaplara bakınız. Mesela; L. Clarke, “Taklid'in Şiilerce İnşası,” *Journal of Islamic Studies* 12, no. 1 (2001).

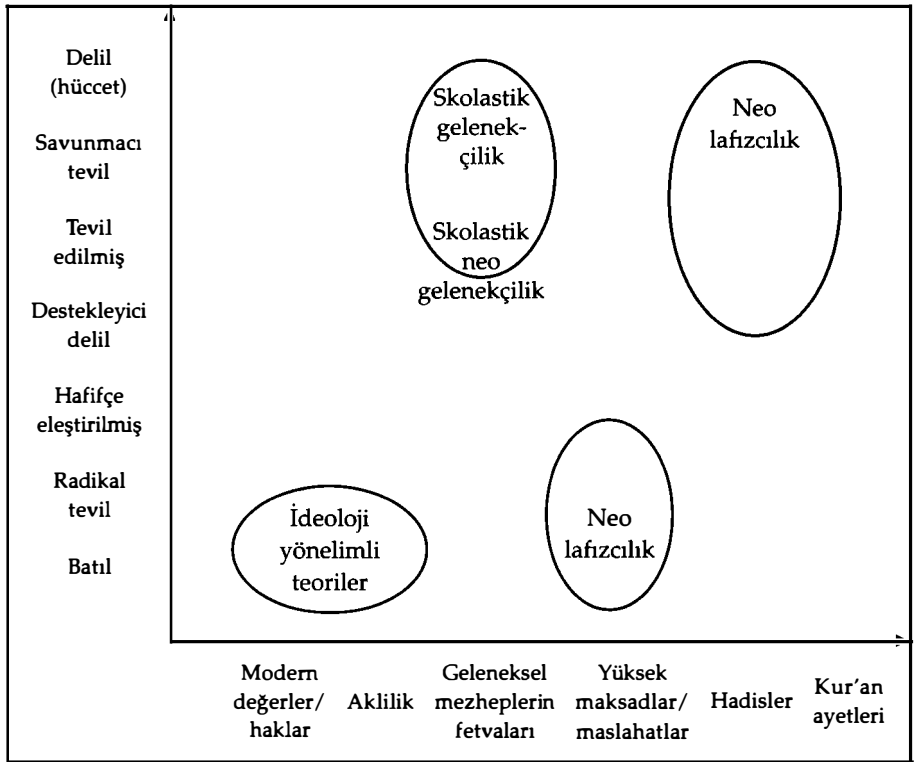
39 Bkz. muhtelif okullardan örnekler: Muhammed ibn İsmail San'ani, *İrşadu'n-Nukad ila Teysir-i'l-İctihad*, ed. Salahaddin Makbul Ahmed, 1. bs., c. 1, s. 17.

40 Hafız Enver, “Velayetü'l-Mer'e fi'l-Fıkhi'l-İslami”, s. 107.

41 Buhari, *Sahih*, no. 7099.

42 Muhammed Gazali, bu hadisi Peygamber'in o sırada Müslümanlarla mücadele halindeki belli bir kadınla (babasının vefatından sonra İran'a hükmeden, Kisra'nın kızı) ilgili olarak konuşması

biçimlerini uzun uzun tartışır. Üç “liderlik” türü hariç, bunların hepsi “gayrimeşru” olarak görülür; kadınların kendi paralarından sorumlu olması, belli eğitim ve sağlık görevlerinde çalışması ve namazda başka kadınlara imamlik etmesi. Bir kadının sosyal, hukuki, siyasi, ekonomik, askeri veya eğitimsel alanlarda üstlenebileceği diğer tüm liderlik rollerinin İslam’da gayrimeşru olduğu söylenmektedir. Bu tezde sunulan görüşler, bazı ülkelerde hukuk kuralı haline bile getirilmiş olan tipik görüşlerdir. Bu görüşler, belli rivayetleri tarihi ve coğrafi bağlamından koparan ve



Gelenekçilik

Şekil 5.6 Kendisine katkıda bulunan akımlar açısından gelenekçilik eğilimi.

bağlamında hadisi yorumlamıştır. Bkz. Muhammed Gazali (Sakka), *Sünnetü'n-Nebeviyye beyne Ehli'l-Fıkh ve Ehli'l-Hadis*, 11. bs. (Kahire, Daru's-Şuruk, 1996). Fatma Mernissi, bu hadisin rivayetinin siyasi bağlamı ve ravisinin bağlantısıyla ilgili daha ayrıntılı bir analiz sunmuştur. Bkz. Fatma Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Gazali'nin ve Mernissi'nin görüşleri, sırasıyla tipik “modern” ve “postmodern” yaklaşımları temsil etmektedir.

onları günümüz dünyasına uygulayan skolastik gelenekçiliğin, adalet ve eşitliği nasıl sağlayamadığını açıkça göstermektedir.

Skolastik neo gelenekçilik

Skolastik neo gelenekçilik,⁴³ geçerli fetvalar konusunda referans olarak tek bir mezheple sınırlı olmayıp, birden fazla fıkıh mezhebine açıktır. Bu açıklığın en yüksek derecesi, yukarıda bahsedilen bütün fıkıh mezheplerine, sahabilerin ve mezheplerden önceki alimlerin görüşlerine açık olmasıdır. Bu açıklığın alt seviyesi ise, sadece dört sünni ya da şii mezhepler içindeki görüşleri kabul etmektir. Neo gelenekçiliğin yeni bir görüş oluşturmak yerine bu mezheplerden birinin görüşünü seçmedeki ısrarının nedeni, mensuplarının icmanın esasına olan bağlılığıdır. İcmanın tanımlanmasındaki pek çok teorik farklılığa rağmen, icmaya uyanlar, seçilmiş bir görüşün mutlaka en az bir mezhep tarafından desteklenmesi gerektiğinde ısrar etmektedir.⁴⁴ Şii ve İbadi mezheplerinin nazarında ise icma, kendi mezheplerindeki fakihlerin uzlaşmasıdır.⁴⁵

Üstelik, bu mezheplerden hangisinin seçileceğine dair kıstaslar da değişkenlik göstermektedir. Bir kıstas, mezheplerin delillerinin "sıhhat"ıdır. Günümüzde bu sıhhat, Şeyh Elbanî'nin yaptığı gibi, ravi zincirlerinin gözden geçirilmesine dayalı olarak karar verilmektedir.⁴⁶ Bir diğer kıstas, halihazırda rağbet gören mezheplerin çoğunluğunun bir görüşü kabul ettiğini göstererek, o görüşü destekleyen bir çeşit "çoğunluk oyu"dur.⁴⁷ Geleneksel bir görüşün diğerlerine tercih edilmesindeki üçüncü kıstas ise insanların maslahatı⁴⁸ ya da hukukun amaçlarıdır (*makasidü'ş-şeria*).⁴⁹

43 "Neo gelenekçilik" tabirinin kullanıldığı yer: İbrahim Musa, "İmparatorluk Sonrasında Hukukun Şiiri ve Siyaseti: Kadın Haklarını Hukuk Tartışmalarında Okumak," *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, no. 1 (Güz/Kış) (2002). Gelenekçilik ve neo gelenekçilik arasında belli bir ayırım yapılmadan başka yerlerde; "gelenekçi Batı'nın meydan okuyuşunu kavradıkça, 'neo gelenekçi' haline gelmektedir" iddiasında bulunmaktadır. Bkz. Muslih, *A Project of Islamic Revivalism*.

44 Mesela; M. B. Arifin, "İslam Fıkıhında Umum ve Tahsis İlkeleri"; Mir Muhammed Sadıki, "İslam Ceza Hukuku ve Değişimin Meydan Okuyuşu: Karşılaştırmalı bir Araştırma".

45 A. K. Nami, "İbadilik Araştırmaları"; R. A. A. Rahim, "İslam Fıkıhında İctihadın Bazı Yönleri, Sünni ve Şii İlkeleri arasında Karşılaştırmalı bir Araştırmaya Özel Referans ile"; Şemseddin, *İctihad ve't-Tecdid fi'l-Fıkhi'l-İslami*, s. 137.

46 Muhammed Nasıruddin Elbanî, *Vücube'l-Ahz bi Hadisi'l-Ahad fi'l-Akide ve'r-Redd ala Şube-hi'l-Muhaliyin*.

47 Mesela; Usame Hayyat, *Muhtelefü'l-Hadis*, s. 271-73; Envar, *Vilaye, el-Mer'a*, s. 50-120.

48 Mesela, Kardavi, *İctihadu'l-Muasır*, s. 24

49 Kardavi, *Medhal*, s. 277.

Kanaatimce, skolastik neo gelenekçiliğin modernist reformculukla kesiştiği nokta burasıdır (bkz. Şekil 5.5). Modernist reformculuk, “yegane kutsal İslami nasslar” olarak Kur’an ve sünnete atıfta bulunur.⁵⁰ Ancak bu nasslar, özellikle bu akım içinde geleneksel mezheplerden birisine mensup alimlerin görüşleriyle anlaşılır.

Skolastik neo gelenekçiliğin, üniversiteler ve fıkıh akademileri gibi geleneksel İslami akademik kurumlarda, bugün egemen yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz. Bu camiada içtihat, genelde sabit kabul edilen asli kaynaklarla (usûl) değil, fetva alanıyla sınırlıdır.⁵¹ Neo geleneksel yaklaşımdaki aklilik/maslahat unsuru ve şeriat konusundaki eserlerin devasa sayısı göz önüne alındığında, bağlam ya da şartlar farklı olsa da, çağdaş bir soruna cevap veren tarihi bir görüş bulmak her zaman mümkündür.⁵² Ancak neo gelenekçiler, çağdaş meseleler için kendilerini tarihi fetvalarla sınırlamaları nedeniyle, bu fetvaların dayandığı öncüller bazen zaman aşımına uğramaktadır. Bunun bir örneği, Avrupa Fetva ve Araştırma Fıkıh Heyeti’nin (EFRC), kamu yararı (maslahat) uğruna, Batıdaki Müslüman azınlıklara vadeli ev kredisi izni veren fetvasıdır. Bu fetva, Müslümanların “darul-İslam” dışında faizle (riba) iş yapmasına izin veren klasik Hanefi fetvası tarafından “desteklendi.”⁵³

“Daru’l-harb” ve “darul-İslam” kavramları, bir zamanlar birbiriyle savaşıyor, Müslümanlar ve “diğerleri” olarak iki ayrı cepheye bölünmüş dünyayı tasvir eden tarihi bir kurguydu.⁵⁴ Avrupa’daki çağdaş bir fetvayı böyle bir kavrama dayandırmak, Avrupa Fetva ve Araştırma Fıkıh Heyeti’nin “Müslüman entegrasyonu” misyonuna ters düştüğü gibi, bir kaç nedenden dolayı kısır bir yaklaşımdır. Bir başka örnek, aynı heyetin

50 Ebu Zehra, *Usûlül-Fıkh*, s. 377; Kardavi, “Fıkhü’z-Zekat”, c. 1, s. 30; Kardavi, *Medhal*, s. 277; Abdülkerim Zeydan, *Veciz fi Usulül-Fıkh*, 7. bs. (Beyrut: Risale, 1998), s. 411.

51 Vehbi Zuhayli, *Tecdidül-Fıkhül-İslami, Hıvarat li Karni’l-Cedid*, s. 165; Ali Cuma, *el-Mustalahul-Usûli ve Müşkilatül-Mefahim*, s. 64.

52 Örnekler için bkz. A. A. M. Merzuki, “İslam Hukukunda İnsan Hakları” (Doktora tezi, Exeter Üniversitesi, 1990).

53 ECFR, c. 1, s. 10. Haziran 2002.

54 Ali Maverdi, *Ahkâmü’s-Sultaniyye*, s. 5; Şemseddin ibn Kayyim, *Ahkâmü Ehli’z-Zimme*, c. 2, s. 728. Yakın zamanlarda bazı araştırmacılar üçüncü bir kategori olarak fıkıhi eserlerden “darul-ahd” (barış toprakları) kavramını hatırladılar. Ancak, üçlü bir sınıflama bile uluslararası ilişkilerdeki çağdaş giriftliği izah etmez. Bkz. N. A. A. Yahya, “İbn Kudame’nin Yöntemi ve Hanbeli Fıkıh Geleneğinde Uluslararası İlişkiler, İslam Hukukunun Bazı Yönlerine Yaklaşımı” (Doktora tezi, Manchester Üniversitesi, 1992); A. M. Esmel, “Gayrimüslim İdaresindeki Müslümanlar: İbn Nüceym ve Vanşerisi’nin Savaş (Hukuki) Fikirleri” (Doktora tezi, Manchester Üniversitesi, 1998).

kocaları gayrimüslim kalmayı tercih ederken, kendileri İslam'a giren kadınlarla ilgili görüşüdür.⁵⁵ Bazı heyet üyeleri raporlarında, eşlerden birisi "darul-harb"te diğeri de "darul-İslam"da ise bu çiftlerin ayrılması gerektiğini belirtmiştir.

Bu ikili, İslam diyarı/savaş diyarı sınıflamasının neo gelenekçi usûlde ne denli kök saldıgını gösteren bir diğer örnek ise, Riyad'daki Kadılar Yüksek Enstitüsü'ne sunulan ve *ihtilafu'd-dareyn* meselesini tartışan mezu-niyet tezidir.⁵⁶ Tez, biri darul-İslam'da diğeri ise "darul-harb"de yaşayan iki kişi arasındaki muamelelerle ilgili fetvaları araştırmıştır. Araştırmacı bu sınıflamayı, değişmez kabul etmekte ve onunla ilişkili "köleleştirme" (*istirkak*), "dinden çıkma" (*ridde*) ve gayrimüslim azınlıkların korunması sözleşmesi (*zimme*) gibi diğer kavramları tartışmaktadır. Kendisini Hanbeli akımıyla sınırlamamış araştırmacı, tercihlerini az çok "çoğunluk kararı"na dayalı olarak klasik sünni mezheplerinin onayladığı görüşler arasından yapmıştır. Gelgelelim, temel şartlardaki tarihi farklılıklara rağmen, araştırmacının kapsamını klasik fıkıh mezhepleriyle sınırlaması, araştırmacıyı yukarıdaki meselelere çağdaş ve gerçekçi bir açıdan yaklaşmaktan alıkoymuştur.

Yukarıdaki anlamıyla icma kavramı, çağdaş fakihlerin İslam'ın asli nasslarıyla doğrudan temas kurmasını engellemekte ve bu yüzden, bu kaynakları fiiliyatta "destekleyici deliller" konumuna düşürmektedir. Bu da yeni şartlar ve sorular anlamında İslam hukukundaki "katılık"ı artırmaktadır. Mesela, (dullara ve boşanmış kadınlara istisna tanıyan Hanefi görüş dışında), bütün klasik mezhepler Müslüman kadınların evlilik sözleşmelerini/akitlerini kendi başlarına yapmalarına izin vermez. Klasik mezheplere göre, kızın yakın bir erkek akrabayı vekil tayin etmesi gerekir.⁵⁷ Bu ise, aslında "kızın arsız olarak nitelendirilmesini" önlemeye yönelik⁵⁸ geleneksel bir Arap uygulamasıdır. Bu uygulamayı destekleyen şer'i görüş, şu anlamdaki tek bir rivayete dayanır: "Hangi kadın, erkek velisinin izni olmadan nikahlanırsa; onun nikahı batıldır, batıldır, batıldır."⁵⁹

55 Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi, Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi'nin Bilimsel İncelemesi, c. 2, Ocak 2003 sayısı.

56 İsmail Fettani, *İhtilafu'd-Dareyn*, 2. bs.

57 Mesela, bkz. Ebubekir Cessas, *Ahkâmu'l-Kur'an*, c. 2, s. 101; Zeynüddin ibn Nüceym, *Bahrur-Ra'ik*, 2. bs., c. 3, s. 117.

58 Merginani, *el-Hidaye Şerhü Bidayeti'l Mübtedi*, c. 1, s. 196; İbn Abidin, *Haşiyetü Reddi'l-Muhtar*, c. 3, s. 55; Sivasi, *Şerhu Fethu'l-Kadir*, c. 3, s. 258.

59 Ebu Davud, Tirmizi ve İbn Mace külliyatları, nikah bölümleri.

Sıhhatine dair geleneksel kaynaklardaki tartışmaya ek olarak,⁶⁰ bu hadis “yasal ehliyet”e genel bir eşitlik ilkesi getiren⁶¹ birçok ayetle çelişmektedir. Neo gelenekçilik, söz konusu fetva üzerindeki icmayı ihlal etmemekte, dolayısıyla tüm kadınların yasal ehliyetine bu tür kısıtlamalar getirilmesine savunmacı, meşrulaştırıcı bahaneler bulmakta, bunu yaparken de birçok nassa muhalif düşmektedir.⁶²

Neo lafızcılık

Neo lafızcılık,⁶³ (artık yaşamayan) Zahiri mezhebiyle irtibatlı olarak isimlendirilen bir diğer gelenekçilik akımıdır.⁶⁴ Ancak lafızcılık sadece sünni değil, aynı zamanda bir şii olgusudur. Orta Çağ’daki bir şii cemaati, Medresetü’l-Ahbariyye (Rivayet Okulu), sadece kıyasa değil içtihadın her biçimine karşıydı.⁶⁵ Bununla birlikte, rivayetçilerin (*ahbariyyun*) şii düşüncesi üzerindeki etkisi, İmam Behbehani’nin 18. yüzyılın sonlarındaki reform hareketinden itibaren önemli ölçüde zayıfladı.⁶⁶ Eski lafızcılık ekolü (mesela İbn Hazm’ın yorumu) ile neo lafızcılık ekolü arasındaki fark, eski ekolün geniş bir hadis rivayeti külliyyatına açık olmasıydı (İbn Hazm’ın *Muhalla*’sından da bu açıkça anlaşılmaktadır).⁶⁷ Ancak, çağdaş (*neo*) lafızcılık çoğunlukla bir hukuk okulunun (mesela, Hanbeliliğin Vehhabi yorumuna veya şii hadis külliyyatına) hadis külliyyatına dayanmaktadır. Ayrıca, eski lafızcı (zahiri) ekol “istishab”ı yani devamlılık karinesini şeriatın asli bir kaynağı olarak onaylıyor ve böylece “amaçlılık” (*makasidiye*) onun unsurlarından biri haline geliyordu. Ancak, neo lafızcılar maksadın şeriatın meşru bir kaynağı olması fikrine karşıdır. Aslında neo lafızcılık, maksad teorisini “kılık değiştirmiş seküler bir fikir”⁶⁸ olarak görür ve sert biçimde eleştirir. Onların bu yaklaşımları ise, bazı “postmodernistler”in bu konuda sergiledikleri yaklaşımlarla kelimesi kelimesine aynısıdır.⁶⁹

60 Mesela, bkz. Muhammed Emin ibn Abidin, *Haşiye*, c. 3, s. 55.

61 Mesela, ...kendileri hakkında yaptıkları meşru işlerde size bir günah yoktur (Bakara, 2/234).

62 Mesela, Usume Hayyat, *Muhtefü’l-Hadis*, s. 271-73.

63 Bu terim, ilk olarak Şeyh Yusuf el-Kardavi tarafından kullanıldı (Şifahi Tartışma, Londra, Birleşik Krallık, 2 Mart 2005, Makasid Araştırma Merkezi Temel Semineri sırasında).

64 İbn Hazm, *İhkam*, c. 2, s. 229.

65 Robert Gleave, “Giriş”, *Islamic Law: Theory and Practice* içinde.

66 Şemseddin, *İctihad ve’t-Tecdid fi’l-Fikhi’l-İslami*, s. 32. Ayrıca, bkz. Muhammed Kuleyni, *Usûlu’l-Kaşi*, c. 1, s. 59-62.

67 İbn Hazm, *Muhalla*.

68 Ahmed İdris Tan, *el-Makasid ve’l-Münaveretü’l-İlmaniyye, Muntedau’t-Tevhid*; Muhammed Ali Müfti, *Nakdu’l-Cuduru’l-Fikriyye li’d-Dimukratiyyetu’l-Garbiyye*, s. 167-190.

69 Muhammed Arkun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, s. 221.

“Vesilelerin engellenmesi” mevcut neo lafızcılık yaklaşımlarında tekrarlanan bir temadır ve kimi otoriter rejimler tarafından, özellikle kadınlarla ilgili kanunlarda kendi amaçları için kullanılmaktadır. Mesela, vesilelerin engellenmesi adına kadınların “araba sürmesi”, “yalnız seyahat etmesi”, “radyo veya televizyon istasyonlarında çalışması”, “vekil olarak hizmet vermesi”, ve hatta “yolun ortasında yürümesi” yasaklanmaktadır.⁷⁰

“Vesilelerin engellenmesi”nin yanlış uygulamasının bir örneğini, kadınların araba sürmesiyle ilgili Suudi Yüksek Fetva Heyeti’nin yayınladığı aşağıdaki fetvada görebiliriz:

Soru: Zorunluluk hallerinde bir kadının yanında velisi olmadan namahrem bir erkekle birlikte, kendi başına otomobil sürmesine izin var mıdır?

Fetva: Kadının otomobil sürmesine izin yoktur, zira bu, yüzünün veya yüzünün bir kısmının açılmasını gerektirir. Ayrıca otomobil yolda bozulacak, kadın bir kazaya karışacak veya trafik kuralını ihlal ettiği için ceza alacak olursa, kadın erkeklerin arasına girmek zorunda kalacaktır. Bundan başka, araba sürmesi kadının evinden uzağa seyahat etmesine, yasal velisinden uzaklaşmasına neden olur. Kadınlar zayıftır, duygularına ve nefsanî eğilimlere yenik düşmeye meyillidir. Araba sürmelerine izin verilirse, gözetim ve denetimden azade kalırlar ve hane reisinin otoritesinin dışına çıkarlar. Bunun yanı sıra, sürücü olabilmek için ehliyet başvurusunda bulunmaları ve resimlerini çekilmeleri gerekecektir. Kadınların, bu durumda bile, fotoğrafının çekilmesi haramdır; çünkü fitne ve fesata yol açar.⁷¹

Bir sonraki bölüm, Malikilerin “vesilelerin açılması” (*feth-i zeraî*) denilen ve mevcut İslam hukuku teorilerinde yeterince kullanılmayan şer’î usûlünü ele alacaktır.

İdeoloji yönelimli teoriler

Modern “aklılığı” ve “Avrupa-merkezlilik” tarafgirliğini barındıran değerleri ve “dahili çelişkileri” eleştirmede, gelenekçilik akımı postmodernizmle örtüşmektedir. Muhtemelen bu nedenle, Fazlurrahman onun savunucularını “postmodernist fundamentalistler”⁷² olarak sınıflamıştır. Onların iddiaları, genellikle “Batı”ya ve özellikle demokrasi ve demok-

70 Vecenat Abdürrahim Meymeni, *Kaidetü’z-Zeraî*, 1. bs., s. 608, 22, 32, 50.

71 Ebu Fadl, *Speaking in God’s Name*, s. 275.

72 Ahmed, *Postmodernism*, s. 160.

ratik sistemlere karşı kullanılmakta ve bunlar "İslami rejime kökten zıt"⁷³ gösterilmektedir. Bu akımın temel iddiası şudur: "yönetim, yasama ve hakimiyet" (hakimiyet, teşri ve siyaset), "ancak Allah'a ait bir hak"tır ve herhangi bir sözleşme veya hakka dayanarak insanlara devredilemez. Demokrasinin "sonuçları"na dayanan daha başka destekleyici deliller de popüler kullanıma sokulmuştur: "Batıdaki inançsızlık özgürlüğü, rastgele cinsellik, ahlaksızlık, faiz, tekel, çifte standartlı siyasetler ve sekülerizm"⁷⁴ gibi.

Fazlurrahman, bu akımın "temel enerjisi Batı karşıtlığıdır",⁷⁵ der. Nitekim, kendi siyasi çıkarları için çeşitli diktatörler tarafından desteklenmektedirler. Abdullah Naim'e şu fikirlerinde katılıyorum:

Her dini gelenek gibi İslam da, hem insan haklarını, demokrasiyi ve farklı cemaatler arasında saygıyı hem de baskıyı, otoriterliği ve şiddeti desteklemek için kullanılabilir... Doğal ve kaçınılmaz bir "medeniyetler çatışması" yoktur. Bunların hepsi de, her yerde hem Müslümanların hem de gayrimüslimlerin yaptıkları tercihlere bağlıdır.⁷⁶

Bir sonraki kısımda, yeni sınıflamaya göre "İslami modernizm"i oluşturan çeşitli akımları tahlil edeceğiz.

5.4 İslami modernizm

"İslami modernizm" ve "İslami modernistler" şeklindeki tabirler, yakın zamanlarda kullanılmaya başlanmıştır. Charles Kurzman, "İslam inancı ile anayasacılık, kültürel ihya, milliyetçilik, dini yorum özgürlüğü, bilimsel araştırma, modern tarzda eğitim, kadın hakları ve diğer konular gibi modern değerleri uzlaştırmaya çalışan"⁷⁷ hareketleri tanımlamak için bu tabiri kullanmaktadır. İbrahim Musa bu tabiri, "modernlik ideallerinden ve gerçekliğinden son derece etkilenmiş", "zaman ve mekandaki değişime ayak uydurmak ve yeniliği desteklemek için "tasavvurlarındaki Müslüman düşüncesinin" yeterince esnek" olduğuna inanan Müslüman alimler grubunu tanımlamak için kullanmaktadır.⁷⁸

73 Şerif, *Hakikatü'd-Dimokratiyye*, s. 20.

74 Age., s. 28-48.

75 Ahmed, *Postmodernism*, s. 160.

76 Abdullahi Naim, "İslam ve İnsan Hakları," *Tikkun* 18, no. 1 (2003): s. 48.

77 Charles Kurzman, ed. *Modernist Islam, 1840=1940: A Sourcebook*, s.4.

78 İbrahim Musa, "Eleştirel İslam'ın Borçları ve Yükleri," *Progressive Muslims* içinde, s.118.

Ziyaüddin Serdar bu tabiri, özellikle “maslahatı kullanarak” “Batılı düşünce ve sosyal örgütlenme biçimleri” açısından “İslam’ı modernleştirmek” amacıyla “içtihat konusunda gayret gösteren” bir grup 20. yüzyıl reformcusunu sınıflamak için kullanmaktadır.⁷⁹ Neil Robinson, modernistlerin “mevcut hukuk okullarını yok sayan, yeni bir içtihat çağrısında bulunduğu”ndan bahsetmektedir.⁸⁰

Yukarıdaki tanımlara, ilke olarak katılmakla birlikte, modernistleri 20. yüzyılın başındaki alimlerle sınırlamıyorum. Haddizatında, hem İslami hem de Batılı akademik kurumlarda modernist yaklaşımlara gösterilen rağbet ve teveccüh günümüzde giderek artmaktadır. Ayrıca, modernizmi belli alimlerden ziyade, teoriler açısından ele alacağım. Aşağıda sunulan örneklerin amacı, belli alimleri “modernist” olarak sınıflamaktan çok, modernistliği izah etmektir. Daha önce belirtildiği gibi, ilim adamlarının yaklaşımları ele aldıkları meselelere ve kendi hayatları boyunca yaşadıkları gelişimlere bağlı olarak sıklıkla değişmektedir.

Çeşitli “akımlar” yani reformcu tevil, savunmacı tevil, diyalogu esas alan tevil, maslahatı esas alan teoriler ve usûl revizyonizmi açısından, İslami modernizmin İslam hukukuna yaklaşımını tartışacağız. Bu akımlar, şer’i kaynakları farklı şekillerde ele almıştır. Şekil 5.7, bu ele alma biçimlerini ana hatlarıyla özetlemektedir.

Çeşitli akımlardan İslami modernizme katkıda bulunan iki önemli isimden birisi, hem İslami hem de Fransız hukuk öğreniminden etkilenmiş olan, zamanın Mısır Baş Müftüsü Muhammed Abduh (1849-1905), diğeri ise kendi ülkesinin yanı sıra, İngiltere ve Almanya’da da eğitim gören, Hindistanlı şair-hukukçu-filozof Muhammed İkbal (1877-1938) idi. İslam dünyasının farklı iki coğrafi bölgesinden gelen her iki alim de İslami ve Batılı eğitimlerini bütünleştirerek, yeni İslami ıslahat teklifleri sundular. Her iki teklifte de ortak nokta, İslam’ın ve klasik İslam bilgisinin “yeniden yorumlanması”ydı. İkbal, Kur’an’ın evrensel ilkeleri ile pratik hayattaki göreceli yorumu birbirinden ayırdı.⁸¹ Abduh, doğrudan Kur’ani Arapça bilgisine dayanarak ve İslam ilim tarihinde ilk defa, daha önceki tefsirlerin hiçbirisine atıfta bulunmadan bir tefsir yazdı.⁸² Abduh, Fransız

79 Suheyl İñayetullah ve Gail Boxwell, *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziyauddin Serdar Reader*, s. 27, 70, 82.

80 Neal Robinson, *Islam, a Concise Introduction*, s.161

81 Muhammed İkbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, konferans 2.

82 Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Mohammad Abduh and*

hukuk teorilerinin kendi yöntemi üzerindeki etkisini açıkça belirtmemiş olsa da, onun "tevil" yöntemi ile 19. yüzyılın sonlarında Fransa'da hukuk eğitimi aldığı sırada etkin olan Fransız "yorum okulu" arasında bağ kurmak mümkündür. Kendisinin kaleme aldığı hayat hikayesinde Abduh, "Fransız hukukunu doğrudan kendi kaynaklarından incelemek"⁸³ amacıyla, daha Fransa'ya gitmeden Fransızcasını geliştirdiğini belirtmektedir. O dönemlerde Fransız yorumcular, kendi kanunlarını maddelerin sırasını göz önüne almadan, temalar (maksadlar) açısından "tevil" ediyorlardı.⁸⁴ Bu ise tefsirinin mukaddimesinde de açıkladığı gibi, Abduh'un onayladığı yöntemin ta kendisiydi.⁸⁵

Abduh'un talebesi Reşid Rıza, kendi tefsiri *Menar*'da benzer "reformcu yorumlar" yaptı. Tamamlanmamış olsa da, bu tefsir çağdaş Kur'an araştırmalarında standart bir referans haline gelmiştir.⁸⁶ Daha sonra, Abduh'un bir başka talebesi, zamanın Zeytuniye Camisi'nin şeyhi Tahir ibn Aşur, *Tahrir ve't-Tenvir* (Kurtuluş ve Aydınlanma) başlığıyla bir Kur'an tefsiri yazdı. Girişinde, "doğrudan Kur'ani dilden çıkarılan anlamlara dayalı" tefsire nasıl inandığını açıklıyordu.⁸⁷ Bu öncü tefsirler, yeni yorum okullarına ve yöntemlerine zemin hazırladı, bu da modern reformist akımlara katkıda bulundu.⁸⁸

Abduh'un yorumu, "İslam'ın modern bilim ve akıl ile uyumlu olduğunu"nu ispatı hedefliyordu.⁸⁹ Bu, "akıl ile vahiy arasındaki çatışma"yı (*te-aruzu'l-akl ve'n-nakl*) çözmeye yönelik İslam felsefesindeki eski tartışmayı hatırlatmaktadır. Ancak Abduh'un "bilim" dediği, aslında 19. yüzyılın sonlarındaki deneysel fizik ve biyolojyeydi ve bu durum, Abduh'u her türlü İslami "metafizik" mesele -Adem ve Havva'nın ağacı, meleklerin varlığı, hasedin zararı vb.- için 19. yüzyıl şartlarında mecazi yorumlar getirmeye sevk etti. Muhtemelen, o sıralar rağbet gören Darwinci teorilerin etkisiyle Abduh, Hz. Adem ve Hz. Havva'nın hikayesini nakleden ayetleri, "bilimsel bir olgu olarak değil, insanlara örnek ve ders olması için Kur'an'da yer

Rashid Rida, s.108.

83 Muhammed Abduh, *A'mâlü'l-Kâmile*.

84 Francois Geny, *Methode D'interpretation Et Sources En Droit Prive Positif*, c. 2, s.190.

85 Muhammed Abduh, *A'mâlü'l-Kâmile*.

86 Kerr, *Islamic Reform*, s. 188.

87 Tahir ibn Aşur, *Tahrir ve't-Tenvir*.

88 Nafi, Beşir, "Tahir ibn Aşur: Modern Reformcu bir Alim'in Hayatı ve Düşünceleri, Tefsirine Özel Referans ile," *Journal of Qur'anic Studies* 7, no. 1 (2005).

89 Abduh, *A'mâlü'l-Kâmile*, c. 4, s. 143.

verilen mecazi bir hikaye” olarak tevil etti.⁹⁰ Daha da ileri gidip, “Adem ve Havva’nın meyvesini yediği ağacın ‘kötülük ve itaatsizlik’ için bir mecaz olduğu” tevilini ileri sürdü.⁹¹ Kur’an’ın bazı fiiller atfettiği melekleri, sadece “tabiat kuvvetleri” olarak yorumladı.⁹² Yine “haset”i, bilimsel olarak görmediği özel metafizik bir güç olarak değil, haset eden kişinin kıskandığı kişiye karşı tuzak girişimleri olarak tevil etti.⁹³

Muhammed Abduh’un yeni Kur’an tefsirinde ifade ettiği ve deneysel mantığa verdiği destek,⁹⁴ Gazali’nin tümdengelimci Aristo mantığına verdiği desteği hatırlatıyor. Gazali, bazı Kur’an ayetlerine yaptığı yenilikçi tefsirde, mantıki delalet ve dışlayıcı-veya gibi temel çıkarım ilkelerinin geçerliliğini ispat amacıyla tümdengelimci mantığa desteğini dile getirmiştir.⁹⁵ Dil açısından her iki yorum geçerli olsa da, ne ilki ne de ikincisi Kur’an’ın belli bir mantık sistemini onaylamasını zorunlu kılmaz. Bu ise bizi, ikinci bölümde izah edilmiş olan insan muhakemesinin “bilişsel doğası”na götürür.

Diğer taraftan, günümüz bilimi “melekler” ve “nazarın gücü” gibi metafizik hipotezlerin ne varlığı ne de yokluğu için delile sahip olmadığını söyler. Aslında, New Age kitapları herhangi bir fiziksel temas olmadan, insan “enerji”sinin faydalı ve zararlı fiziksel etkilerini ileri sürmektedir ve bu hareket hipotezlerini, hassas enerji fotoğrafı “bilimi” ile desteklemektedir de.⁹⁶

Reformcu tevil

Benim “reformcu tevil” dediğim; yeni bir yorum yaklaşımı, yaygın biçimde “konuya dayalı tefsir okulu” ya da Fazlurrahman’ın ifadesiyle “sistemik yorum” olarak bilinmektedir.⁹⁷ Buna ilk katkıda bulunanlar; Abduh, Tabatabai, İbn Aşur ve Sadr’dı. Bu yöntem Kur’an’ı bir bütün olarak okur, sureler ve ayet grupları içinde genel temaları arar. Geleneksel tefsirler, bütün vurguyu belli bir konu içindeki tek tek kelimelerin veya

90 Age., c. 1, s.187

91 Age., c. 4, s. 145.

92 Age., c 4, s. 143.

93 Age., c. 5, s. 546.

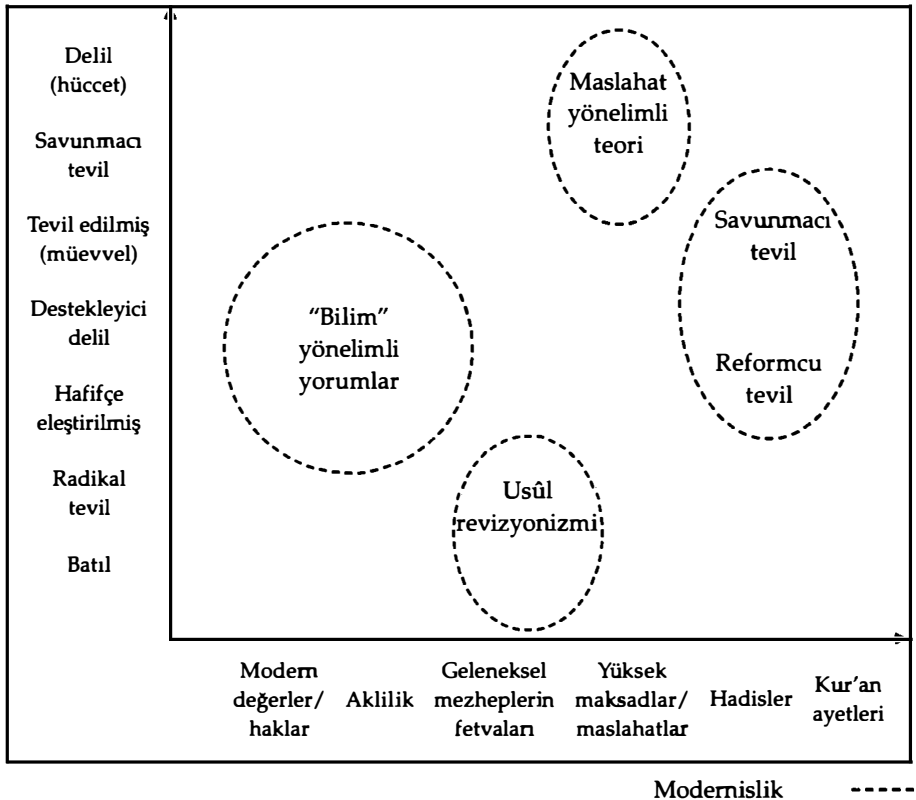
94 Age., c. 2, cs. 445.

95 Gazali, *Kıtasu’l-Mustakim*.

96 Mesela, Shakti Gawain, *Return to the Garden: A Journey to Discovery*, s. 155.

97 Fazlurrahman, “İslami Modernizm: Kapsamı, Yöntemi ve Alternatifleri”, *International Journal of Middle East Studies* 1, no. 4 (1970), s. 229.

ayetlerin izahına yaptılar. Abduh ve İbn Aşur ise tefsirlerinin girişinde, konuya dayalı tefsirin önemini vurguladılar ve Kur'an'ın naklettiği hikayeler ve bölümlerin arasında yeni bağlantılara işaret ettiler. Ancak, ikisi de münhasıran bu konu üzerinde bir eser kaleme almadılar. Irak'ın Necef şehrinde konuya dayalı tefsir yöntemi üzerine bir seri önemli ders veren Ayetullah Sadr, daha sonra bu yöntemi Kur'an'ın tarih ve ideal toplum kavramlarını sunuş biçimine uyguladı.⁹⁸ Sonraları, Seyyid Kutub, Muhammed Gazali, Hasan Turabi, Fazlurrahman, Abdullah Draz, Fethi Osman ve Tıcani Hamid yeni yönetime dayalı yeni tefsirler önerdiler.⁹⁹



Şekil 5.7 Katkıda bulunan akımlar açısından modernist eğilim

98 Çeşitli başlıklarla yayınlandı. Bkz. Ayetullah Muhammed Bakır Sadr, "Sünen Tarihiyye fi'l-Kur'an," *İmam Sadr: A'mali'l-Kamile* içinde, c. 13, s. 38.

99 M. Tahir Mesavi, "Şeyh İbn Aşur ve'l-Meşru Ellezi Lem Yektemil," *Makasidü's-Şeriatil-İslamiyye* içinde, s. 73.

Daha yakın zamanlarda, Taha Cabir Alvani “insanların nasslardan ne anladığının, akli melekeleri, kültürleri, tecrübeleri ve bilgileri tarafından şekillendiğini kabul eden”¹⁰⁰ yeni bir nass okuma biçimi çağrısında bulundu. Abdülkerim Süreş, Tabatabai’nin “yorumsamacı bir dairede”, “kelimelerin anlamlarına değil, işlevlerine” odaklanarak ve sadece Kur’an dilinin kendisini kullanarak yaptığı yeni Kur’an tefsirinin erdemlerine dikkat çekti.¹⁰¹ Süreş, bu “işlevler”e dayanarak; “kültürel, sosyal ve tarihi çevrenin işlevleri” olan ayetlerle, böyle olmayan ayetler arasında ayırım yapılmasını önerdi.¹⁰²

Fazlurrahman, “Yunan felsefesine dayalı çok sayıda eser olmasına rağmen, başlı başına Kur’an’a dayanan ahlakla ilgili tek bir eser” bile üretmediği için Orta Çağ İslam düşüncesini eleştirdi.¹⁰³ Bu düşünür, “niceliğe dayalı eylemler”den ziyade, “maksadlar”ı vurgu yapan, pratik bir İslam hukuku üretmek için¹⁰⁴ ahlaka dayalı yeni bir Kur’an tefsirinin şart olduğunu yazdı.¹⁰⁵ Selva Eva, “yapısökümcü” anlamda olmasa da, Kur’an’a modern dilbilimsel bir yaklaşımı benimsedi. Modern Londra Dilbilim Okulu’nu izleyen Eva, Kur’an’ı tefsir ederken duygusal, durumsal ve kültürel bağlamı ya da “boşluklar”ı dikkate almanın önemini vurguladı. Ayrıca geleneksel tefsir alimlerinin, birçok Kur’ani ifadede ileri sürdüğü çoklu anlamların tezahürünün ardındaki sebebin de bu bağlamlar olduğunu iddia etti.¹⁰⁶ Yakın zamanlarda bu yazar, “tefsire sistematik yaklaşım” önerisinde bulundu.¹⁰⁷ Yukarıdaki akımlar, geleneksel müfessirlerin kurmuş olduğu Kur’an’ın yorumlanması üzerindeki tekele son verdi.¹⁰⁸ Reformcu tevillerin önemi, onların aile meseleleri, ekonomi ve siyaset alanında, gündelik pratik meseleler hakkında ürettikleri yeni paradigmlar ve görüşlerde yatmaktadır. Aşağıda “İslam ve siyaset” alanında bu yeni görüşler açıklanacaktır.

100 Taha Cabir Alvani, “Medhal ila Fikhi’l-Ekalliyat”, Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyinde, ECFR, sunulan tebliğ, Dublin, Ocak, 2004, s. 45.

101 Abdülkerim Süreş, “Dini Bilginin Tekamülü ve Bozulması,” *Liberal Islam: A Sourcebook* içinde, ed. Charles Kurzman, s.248.

102 Age., s. 250.

103 Fazlurrahman, *Islam*, s. 257.

104 İbrahim Musa, “Giriş,” *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism by Fazlurrahman*, s. 61.

105 Age., s. 186.

106 Selva Eva, *Vücut ve’n-Nezair fi’l-Kur’ani’l-Kerim*, 1. bs., s. 69.

107 Selva M. S. Eva, *Textual Relations in the Quran: Relevance and Structure*, 1.bs.

108 Bazı çağdaş ilim adamlarınca hâlâ benimsenen bir görüş. Mesela, bkz. Merna’ Kattan, *Mebahis fi Ulumi’l-Kur’an*, 11. bs., s. 322.

Ezher kadılarında Ali Abdürrazık, 1925 yılında günümüze kadar canlılığını koruyan bir tartışmanın fitilini ateşledi: İslam, “siyasi vasfı olan bir din” midir, değil midir? Abdürrazık tevil tarzında çeşitli ayetleri ve hadisleri zikrederek, Hz. Muhammed’in sadece “bir peygamber olarak otorite”ye sahip olduğunu, “kral, halife veya sultan” olarak hükmetmediğini ve “siyasi bir devlet” değil, “dini bir birlik” kurduğunu iddia etti.¹⁰⁹ Gördüğüm kadarıyla Abdürrazık, İslam hukukunun siyasi sistemler konusunda tarafsız olduğunu yani Müslüman toplumların diledikleri her türlü siyasi sistemi seçmekte özgür olduğunu, hiçbir sistemin İslami bir yükümlülük olmadığını vurgulamak istiyordu. Abdürrazık’ın görüşü, siyasi liderliği (*imamet*) şeriata değil, “akla dayalı bir yükümlülük” kılan geleneksel fıkhi görüşlere oldukça benzemektedir.¹¹⁰ Bu yorumlar yeni olmasa da, Abdürrazık’ın yargılanmasına ve Ezher diplomasının iptaline mal oldu.¹¹¹

Savunmacı tevil

Reformcu teviller ile savunmacı teviller arasındaki fark, reformcu tevillerin İslam hukukunun fiili uygulamasında gerçek değişiklikler yapma amacının olmasına karşılık, savunmacı tevillerin belli bir “İslami” veya “gayri İslami” statüyü meşrulaştırmak istemesidir. Aşağıda, Abdürrazık’tan sonra “İslam ve siyaset” alanında yapılmış ve benim “savunmacı” olarak sınıfladığım tevillerin örnekleri bulunuyor. Mahmud Muhammed Taha, İslam’da “sosyalizm” fikrini destekleyerek,¹¹² Abdürrazık’ın atıfta bulunduğu aynı ayete farklı bir tevil getirdi: “*Sen onlar üzerinde zorlayıcı değilsin*” (Gaşiye, 88/22). Taha bir adım daha atarak, şûra ve zekat ayetlerini sosyalizme “hazırlık için gerekli aşamalar” olarak yorumlamaktadır. Sadık Süleyman ise şûra ile ilgili aynı nasstan, “kavram ve ilke olarak, demokrasi ile şûra aynı anlama gelir, ...dolayısıyla da bir ve aynı şeylerdir”¹¹³ sonucunu çıkardı. Muhammed Halefullah, aynı şûra

109 Ali Abdürrazık, “İktidar Değil Davet, Devlet Değil Din,” *Liberal Islam: A Sourcebook* içinde, ed. Charles Kurzman, s. 32.

110 Maverdi, *Ahkam*, s. 5.

111 James P. Piscatori, *Islamic Countries: Politics and Government*, s. 53-55.

112 Mahmud Muhammed Taha, “İslam’ın İkinci Mesajı,” *Liberal Islam: A Sourcebook* içinde, s. 262. “İslam hem demokratiktir hem de sosyalist” Mahmud Muhammed Taha’nın yazmayı vadettiği ama yazmadığı bir kitabın başlığıdır. 1985’de Sudan’daki kimi “İslami kanunlar”ın uygulanmasını protesto ettiği için idam edildi.

113 Sadık Süleyman, “Demokrasi ve Şûra,” *Liberal Islam: A Sourcebook* içinde, s. 98.

kavramını Peygamber'in uygulaması ışığında, "çoğunluk oyu"nun haki-miyeti olarak yorumladı.¹¹⁴ Abdülaziz Sachedina, "modern seküler vatan-daşlık fikirlerini Müslüman siyasi kültüründe meşrulaştırmak" amacıyla, Kur'an'da "demokratik çoğulculuğun İslami köklerini" ve Medine'nin ilk dönem Müslüman cemaatinde "sivil toplum"un delillerini keşfetti.¹¹⁵

Yukarıdaki yorumların hepsi dil açısından geçerli olsa da, Arapça'nın esnek doğası nedeniyle, hiçbirisi Kur'an'ın belli bir siyasi sistemi ya da oy verme sistemini desteklediği sonucunu zorunlu kılmaz. Raşid Gannuşi nassların doğrudan yorumlanmasına değil, "ilahi kanunların özünün in-sanlık için adaletin tesisi olduğu" gerçeğine dayanarak demokrasiyi ve de-mokratik ilkeleri desteklerken, diğer modernistlerden daha tedbirliydi.¹¹⁶ İran'ın beşinci cumhurbaşkanı Muhammed Hatemi, aynı fikir çizgisini iz-ledi ve İslami ilkelere aykırı olan diktatörlüğe karşı, mevcut yegane alter-natif olduğu için demokrasiyi desteklediği ilavesinde bulundu.¹¹⁷

Yukarıdaki iddia, elbette ki İngiliz tarzı bir demokrasiyi, çoğunluk oyu-nu, parti sistemlerini veya Amerikan modeli bir sivil toplumu değersizleş-tirmeyi amaçlamamaktadır. Burada savunduğum şey, herhangi "dünyevi bir mesele" ile ilgili olarak, bu düzeyde bir detaya kutsallık halesi giydiril-memesi ve onların Kur'an ve hadisten zorla çıkarılmaya çalışılmamasıdır. Mesela, doğrudan demokrasi, fiiliyatta daha iyi olmasa da çok partili de-mokratik bir sistem kadar başarılı olabilir¹¹⁸ ve her ikisinin de hedefi aynı "yüksek değerler"dir. Onaylama ve oylama sistemleri, çiftli seçimler, çok düzeyli oylama sistemleri ve (İsveç tarzı) çok üyeli bölge sistemleri, "çok-lu katılıma dayanan karar alma çevresi"nde¹¹⁹ adil bir temsilin sağlanması için çoğunluğa dayalı oylama sistemlerine aynı derecede geçerli alterna-tiflerdir. Şeffaflık, hoşgörü, gönüllülük, ekip çalışması, mütekabiliyet ve karşılıklı saygı, bir toplumda sadece Amerikan modeli sivil örgütlenmeler yoluyla gerçekleşmez.¹²⁰ Buradaki mesele, nassların savunmacı moder-nistlerin yaptığı gibi belli ayrıntılı siyasi yapılar açısından değil, yüksek değerler (ya da maksadlar) açısından okunması gerektiğidir.

114 Muhammed Halefullah, "Yasama Otoritesi," *Liberal Islam: A Sourcebook* içinde, s. 45.

115 Age., s. 45.

116 Raşid Gannuşi, "Gayriislami Yönetime Katılım," *Liberal Islam: A Sourcebook* içinde, s. 95.

117 Seyyid Muhammed Hatemi, *Islam, Liberty and Development*, s. 5.

118 Larry Johnston, *Politics: An Introduction to the Modern Democratic State*, s. 370.

119 H. Normi, *Comparing Voting Systems* (Reidel Publishing Company, 1987).

120 Sadeddin İbrahim, ed, *Mısır, Islam and Democracy: Twelve Critical Essays*, c. 19, Monograph 3, Cairo Papers in Social Science (Cairo: The American University in Cairo Press, 1996).

Aynı öneri, nassların Müslüman feminist yorumu için de geçerlidir.¹²¹ Aynı nedenlerle, peşinen hüküm verilmiş eşitlikçi modeller değil, nassların savunduğu yüksek insani ve sosyal değerler esas olmalıdır.¹²² Orta Çağ geleneklerini desteklemek için yapılan yerleşik yorumlar, İslam hukukunun dokusunda kök saldıği için kadınla ilgili konular çok daha karmaşık bir konudur.

Nassların güçlülerin hatırı için kullanılması doğru olmadığı gibi, insanlar işlerini yürütmek için daha iyi yollar keşfettiğinde, gelecek nesillerin etkin rol oynamalarının engellenmesi de doğru değildir. Bazı hakim siyasi yapıları desteklemeyi hedefleyen ilk dönem (savunmacı) yorumlarla yapılan da buydu. Günümüzde bu yorumlar, "İslam hukuku"nun karşı çıkılması zor, ayrılmaz parçaları olarak kabul edilmekte ve Müslüman toplumlardaki siyasi gelişime ve çağdaş yenilenmeye engel olmaktadır. Bunun bir örneği, Maverdi'nin *Ahkâmü's-Sultâniyye*'sidir (Sultanların Hükümleri).

Maverdi, döneminin en mükemmeli olarak gördüğü Abbasilerin kabile ve sultanlık sistemini, *Ahkâmü's-Sultâniyye* kitabı ile meşrulaştırdı. Bu kitap, günümüzde de siyaset-i şer'îye yani İslami siyaset teorisi alanında standart bir ders kitabıdır. Maverdi, "(Abbasiler gibi) şerefli soylardan gelen insanları daha soylu köklerden gelmeyen valilerin idaresinden korumayı",¹²³ "kendi kabilesinden başka biri tarafından tayin edilen halifeyi meşrulaştırmayı"¹²⁴ ve "kabile soylarına göre insanlara hazineden para

121 Mesela, Leyla Ahmed, *Women and Gender in Islam*; S. S. Ali, "Allah Katında Eşit Olan, İnsan Katında Eşit Değil mi? İslam'da ve Uluslararası Hukukta Cinsiyet Hiyerarşilerini Müzakere Etmek" (Doktora tezi, University of Hull, 1998); Benazir Butto, "Siyaset ve Müslüman Kadınlar," *Liberal Islam: A Sourcebook* içinde; Hibe Rauf İzzet, "Mer'e ve'd-Din ve'l-Ahlak," *Hivarat li Karni'l-Cedid* içinde; Fatma Mernissi, "Kadın Haklarına dair Feminist bir Yorum," *Liberal Islam: A Sourcebook* içinde; A. B. Muhtar, "İnsan Hakları ve İslam Hukuku: İki Kültürde Kölelerin, Kadınların ve Yabancıların Haklarının Gelişimi", (Doktora tezi, Manchester Üniversitesi, 1996); S. Saad, "Hadis Kitaplarında Kadınların Yasal ve Sosyal Statüsü", (Doktora tezi, Leeds Üniversitesi, 1990); S. F. Seyfi, "İslam Hukukunda ve Toplumda Kadınların Statüsüne ilişkin Bir Araştırma, Pakistan'a Özel Referans ile," (Doktora tezi, Durham Üniversitesi, 1980); F. A. A. Süleymani, "Yedinci Yüzyıl Başlarında İslam Hakimiyetindeki Arabistan'da Kadınların Değişen Konumu," (Y. Lisans tezi, Salford Üniversitesi, 1986); Emine Vedud-Muhsin, "Kur'an ve Kadın," *Liberal Islam: A Sourcebook* içinde.

122 Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, s. 112-113. Hayatın doğası ve yasalı gereği, erkek ve kadının "rol ve işlevleri" doğrultusunda belli görevleri ve özel görünüm farklılıkları vardır. Ancak bu, "doğal" ile "kültür" arasında karmaşık bir sorundur.

123 Maverdi, *Ahkam*, s. 108.

124 Age., s. 10.

verme"yi¹²⁵ ve halifeye "karar verme konusunda tekel" hakkı tanımayı (*istibdad bi'l-emr*) gerektirecek şekilde nassları yorumladı. Açıkça görüleceği gibi, Maverdi'nin görüşleri adaleti, iyi yönetimi, veya çağdaş anlamda sivilliği amaçlamamaktadır.¹²⁶ Aynı zamanda bu görüşler, "İslam hukukunun tarihi" olarak değil, "İslam hukuku" olarak görülmektedir. Bu görüşleri (İslami) adalet ve şûra ilkelerini gerçekleştirmek amacıyla modernleştirme çabaları, popüler gelenekçiler tarafından bir "sapma" olarak etiketlenmektedir.¹²⁷

Maslahata dayanan teoriler

Maslahata dayanan ve burada "modernizm" başlığı altında ele alınan yaklaşımlardan biri de, nassları peşinen kabul edilmiş belli siyasetlerden ziyade, bu nassların hedeflediği yararlar açısından okuyarak savunmacılığın yetersizliklerini aşmaya çalışmaktadır. Muhammed Abduh ve Tahir ibn Aşur, İslam hukukunda yararlar ve maksadlara özel ilgi gösterdiler ve onları İslam hukukunda esasa dönük reformlarının bileşenleri olarak gördüler.¹²⁸

İbn Aşur'un İslam hukukunun ihyası teklifi, "usûl disiplininin daha çok, makasıda dayalı yeni bir yöntem üzerine odaklanılması"na dayanıyordu.¹²⁹ İbn Aşur, "İslam hukukunun maksadlarını görmezden geldikleri"¹³⁰ için geleneksel fıkıh mezheplerini sert biçimde eleştiriyordu. Zira ona göre, şartların değişmesi ve farklı görüşlerle etkin biçimde başa çıkabilmek için yegane ortak referans noktası maksadlardı.¹³¹ Ancak, İbn Aşur'un kullandığı bozuk tümevarım akıl yürütme biçimi, Aristo zamanından beri, Batı felsefesinde ve aynı zamanda geleneksel İslami usûl eserlerinde "belirsizliği"nden dolayı eleştirilmişti.¹³²

Sadr'ın yöntem düzeyindeki katkısı, "bilim ve kelama dayanan"¹³³ tümevarımı meşrulaştırmaktı. Sadr, *el-Ususu'l-Mantikiyye li'l-İstikra* isimli

125 Age., s. 229

126 Age., s. 25.

127 Muhammed Şakir Şerif, *Hakikatü'd-Dimukratiyye*, s. 3; Muhammed Ali Müfti, *Nakdu'l-Cuduru'l-Fikriyye li'd-Dimukratiyye*, s. 91.

128 Mesavi M. Tahir, "Şeyh ibn Aşur ve'l-Meşru Ellezi Lem Yektemül" *Makasidü's-Şeriatil-İslamiyye*, s. 72.

129 İbn Aşur, *Tahrir*, s. 115.

130 İbn Aşur, *Eleyse's-Subh bi Karib?* s. 204.

131 İbn Aşur, *Makasidü's-Şeria*, s. 115.

132 Ayetullah Muhammed Bakır Sadr, *Usûsu'l-Mantikiyye li'l-İstikra*, 4. bs.

133 Age.

kitabında, tümevarıma dayalı akıl yürütmeyi inceledi. O'na göre, "Allah'ın varlığını ispatlamak için Kur'an'ın kullanmış olduğu ana muhakeme aracı tümevarımdı.¹³⁴" İlginç ve titiz bir matematiksel tahlilden sonra Sadr, tümevarımın "belirsizlik"ini kabul ediyor ama ihtimal teorisine dayanarak, daha fazla "somut delil" buldukça bu belirsizliğin azalacağını ileri sürüyordu. Bununla birlikte, makasıda dayalı İslam hukukunda yenilenme projesi, İbn Aşur ve Sadr'ın katkılarına rağmen, "tamamlanmadan terk edilen bir proje" oldu.¹³⁵

Usûl revizyonizmi

İslami modernizmin bir diğer akımı, neo gelenekçilerin "usûl"deki her türlü değişime itiraz etmesine¹³⁶ ve "İslami" olma iddiasındaki bazı rejimlerin acımasızlığına¹³⁷ rağmen, İslam hukukunun esaslarını gözden geçirmeye (revizyona) teşebbüs etti. Ancak kimi usûl revizyoncuları, "hukuk usûlü yöntemi geliştirmeden, İslam hukukunda hiçbir önemli gelişim sağlanamayacağı"¹³⁸ gerçeğini ifade ettiler.

Mesela Muhammed Abduh, her iki biçimiyle -yani fetvalar ve hadisler üzerindeki- icma anlayışını sorguladı. "Fıkhi eser mirasına dayanmak"tan ziyade, fetvaların ve hadislerin "akli inceleme"ye tabi tutulması çağrısında bulundu.¹³⁹ Abduh'un akliliği, onu pek çok ahad hadisin geçerliliği konusunda ciddi sorular sormaya sevk etti. Abduh şöyle diyordu:

Haklarında hiçbir şey bilmediğim ravi zincirinin değeri nedir? Ben bu ravilerin ne davranışlarını biliyorum ne de anlama ve ezberleme yeteneklerinin derecesini. Bizim için bu raviler, şeyhlerin kopyalayıp tekrar ettikleri isimlerden ibarettir ve biz de kendimiz için araştırma kabiliyeti göstermeden onları izledik.¹⁴⁰

Muhammed Abduh, hadislerin içeriğini değerlendirmek ve pratik hayata ilişkin hükümleri anlamak için Kur'an'a atıfta bulundu. Ayrıca, alimlerin Kur'an'ın "ahlak eğitimi, maneviyat, ilim ve kamil bir sosyal hayata

134 Age., s. 486.

135 Mesavi, "Şeyh ibn Aşur," s. 15.

136 Mesela, Zuhayli, *Tecdidü'l-Fıkhü'l-İslami*, s. 165; Cuma, *Mustalahu'l-Usûli*, s. 64.

137 Mesela, Mahmud Taha'nın idanu ve Fazlurrahman'ın "aykırı" fikirlerinden dolayı sürgün edilmesi. Daha fazla örnek için, Piscatori, *Islamic Countries: Politics and Government*, s. 53-54.

138 Sanu, *Kıra'at Ma'rifiyye fi'l-Fikri'l-Usuli*, s. 180.

139 Abduh, *A'mâlü'l-Kâmile*, c. 1, s. 187 ve c. 3, s. 215.

140 Age., c. 3, s. 301.

yöneltme" mesajlarına odaklanması gerektiğinin altını çizdi.¹⁴¹ Bu usûl yöntemine göre, İslam hukukunu "gerçek hukuk" olarak isimlendirdi.¹⁴²

Abduh, kendi akli ilkelerini müftü ve kadı olarak uygularken, kabul gören "icma"ya açıkça ters düşen fetvalar verdi. Mesela, çok eşliliği sınırlandıran, Müslüman kadınlara boşanma hakkı veren, heykeli meşrulaştıran, "faydalı sanatların her biçimini" teşvik eden ve her Müslüman alimin en az bir Avrupa dili öğrenmesini gerektiren fetvalar yayınladı.¹⁴³

Ayetullah Sadr ise, icma ve çatışmaların çözülmesi (*hallu't-teâruz*) gibi kimi temel kavramlarda bazı değişimler yapılmasını gündeme getirdi. "Ehli beytin icması" şeklindeki geleneksel Caferi tanımına ilaveten, "bel-li bir hüküm üzerinde büyük sayıda fakihin ve müftünün uzlaşması"na dayalı icmayı da onayladı.¹⁴⁴ Sadr da "ihtimaller teorisi"ni kullanarak bu fakihlerin sayısındaki artışın, ihtimalin kesinliğe "dönüşme"si anlamına geldiğini ispata çalıştı.¹⁴⁵ İki delil arasındaki "çatışmaların çözülmesi"yle ilgili olarak, Sadr bir delilin doğrudan delaleti ile yasa koyucunun ikinci delilden amacı (*maksad-ı şari*) arasında uyum bulan bir yöntem önerdi.¹⁴⁶

Çeşitli çağdaş modernistler, "icma"nın gözden geçirilmesinde,¹⁴⁷ Kur'an ayetlerinin neshi gibi diğer esaslarda (usûl)¹⁴⁸ ve hadislerin sıhhatine, Kur'an ilkelerine ne kadar uyduklarına bakarak karar verilmesinde,¹⁴⁹ Abduh ve Sadr'ın fikirlerini izlediler. İbn Aşur, hukukun parçası olması gereken hadislerle, sadece Peygamber'in kişisel tercihleriyle ilgili olan hadisler arasında ayrım yaptı. Birçok çağdaş ilim adamı da,¹⁵⁰ bu

141 Age., c. 3, s. 301.

142 Age., c. 4, s. 9.

143 Age., c. 2, s. 199, 329, 663-69.

144 Sadr, *Durus fi İlmi'l-Usûl*, s. 243.

145 Age., s. 244.

146 Age., s. 427.

147 Abdulmunim Nimr, *İctihad* (Kahire, Daru's-Şuruk, 1986), s. 60; Mesudul Elem Choudhry, "İslami Sosyal Tercih Teorisinde Kıyasa Dayalı Tümevarımcılık," *International Journal of Social Economics* 17, no. 11 (1990); Şemseddin, *İctihad ve't-Tecdid fi'l-Fikhi'l-İslami*, s. 159; Sultan, "Hücciyet," s. 86-198.

148 Cemal Benna, *Tecdidü'l-Fikhi'l-İslami*, *Hivarat li Karni'l-Cedid*, c. 2, 251; Muhammed Gazali, *Nazarat fi'l-Kur'an*, s. 194; Muhammed Nada, *Nesh fi'l-Kur'an*, s. 9.

149 Mesela, Luay Safi, *İ'malu'l-Akl*, s. 130; Gazali, *Sünnetü'n-Nebeviyye*, s. 36; Alvani, "Medhal" s. 36; Nimr, *İctihad*, s. 147; Ayetullah Şemseddin, s. 21; Turabi, *Kadaya*, s. 157; Gazali, *Nazarat*, s. 19, 125, 161.

150 Ali Hafif, "Sünnetü't-Teşri'iyye," *Sünnetü't-Teşri'iyye ve Gayru't-Teşri'iyye*; Hasan Turabi, *Kadayatu't-Tecdid: Nahve Minhac Usûli*, s. 168; Zuhayli, *Tecdidü'l-Fikhu'l-İslami*, c. 2, s. 255; Tahir ibn Aşur, *Tahrir ve't-Tenvir*; Muhammed Ammara, *Sünnetü't-Teşri'iyye ve Gayru't-Teşri'iyye*; Safi, *İ'malu'l-Akl*, s. 153; Şemseddin, *İctihad ve't-Tecdid fi'l-Fikhi'l-İslami*, s. 137.

görüşü bir adım daha ileri götürüp geliştirdi. İbn Aşur, esasların esası oldukları halde, hukukun amaçlarının göz ardı edilmesi, onları esaslara (usûle) dahil etmemeyi ve sadece kıyas bölümlerinde, uygunluk ve maslahat-ı mürsele başlığı altında kısmen incelemeye yönelik klasik usûl bilgisini de eleştirdi.¹⁵¹

Bazı çağdaş modernistler, diğer önemli usûl kavramlarının genişletilerek ve yeniden yorumlanarak “zaman ve mekanda değişimin gereği, hükümlerin de değişmesi”ni mümkün kılacak¹⁵² ya da “zaman ve mekânın modern içtihatındaki önemini dikkate alacak”¹⁵³ bir hale getirilmesini önerdiler. Mesela, maslahat yorumları, bireyci yönelimin daha toplumcu bir yönetime genişletilmesini yani neyin iyi olduğu konusunu bireylerle sınırlamak yerine, bir bütün olarak toplum için düşünmeyi önerdi.¹⁵⁴ Modernistler, ayrıca maslahatın fiiliyata yönelik delaletleri ve o zamanki mevcut nedenleriyle ilişkisi konusunda çeşitli görüşler ortaya atıldılar.¹⁵⁵

Kıyas, bir diğer “ikincil yasama kaynağı” olup, (nassta zikredilen tek bir olayı yeni bir olay için hüküm verirken esas alan) geleneksel tûmdengelimci yapısından (konuyla ilgili mümkün olan en çok sayıda olayı düşünen ve yargı için genel rehberlik kurallarını çıkaran) bir çeşit abdüksiyona (parçayı bütünden uzaklaştıran) dönüşmesi için yeniden yorumlanmıştır.¹⁵⁶ Bazı usûl revizyonistleri bu yeni kıyas yöntemine “geniş kıyas” (*kıyas-ı vasi*) adını verdiler.¹⁵⁷

151 Tahiribn Aşur, *Eleyse's-Subh bi Karib?* s. 237.

152 Hafif, “Sünnetü't-Teşri'iyye,” s. 70; Abdülmecid Neccar, *Hilafetü'l-İnsan beyne'l-Vahy ve'l-Akl*, s. 103; Nimr, *İctihad*, s. 147, 367; Turabi, *Kadayatu't-Tecdid*, s. 158; Hasan bin Salih, “Adli Hükümlerdeki Fikhi Kuralların Uygulanması: Ürdün Medeni Kanununa ve Birleşik Arap Emirlikleri Medeni Muameleler Kanununu Özel Referans ile Analitik bir Fikhi Araştırma”; M. Eva, “İslam Hukukunda Ceza Teorisi: Karşılaştırmalı bir Araştırma” (Doktora tezi, Londra, School of Oriental and African Studies, 1972); M. Eva, *Fî'n-Nizami's-Siyasi li'd-Devleti'l-İslamiyye*, s. 57.

153 Tabatabai Lütfi, “İsnâ Aşeriyye'de İctihat: Değişen Müslüman Toplumu Bağlamında İslam Hukukunun Yorumlanması ve Uygulanması”.

154 Alvani, “Medhal,” s. 36; Gazali, *Sünnetü'n-Nebeviyye beyne Ehlil-Fıkh ve Ehlil-Hadis*, s. 36; Turabi, *Kadayatu't-Tecdid*, s. 159; Ahyee, *Nahva Tef'il Makasidü's-Şeria*, s. 33; M. A. Baderin, “İslam Hukuku ve Uluslararası İnsan Hakları Hukuku arasında Modern Müslüman Devletler”; Safi, *İmalu'l-Akl*, s. 154; Bernard G. Weiss, *The Spirit of Islamic Law*.

155 Carl Şerif Tubgui, “Mutezili Ebu Hüseyin Basri ile Zahiri İbn Hazm arasında Kıyas ve Ta'il Epistemolojisi,” *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, no. 2, (bahar/yaz) (2003); Vail Hallak, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*.

156 Nimr, *İctihad*, s. 346; Turabi, *Kadayatu't-Tecdid*, s. 166; Ahyee, *Nahve Tef'il Makasidü's-Şeria*, s. 35; Musa, “Giriş,” s. 186; Safi, *İmalu'l-Akl*, s. 195.

157 Hasan, *Nazariyyetü'l-Maslahat fi'l-Fikhi'l-İslami*, s. 14; Turabi, *Kadayatu't-Tecdid*, s. 166; Hasan Muhammed Cabir, *Makasidü'l-Külliye ve'l-İctihadü'l-Muasir - Te'sis Menheci li Aliyyeti'l-İstinbat*,

Bilim odaklı yorumlama

İslami modernizmin bir diğer akımı, tevil ile ilgili bir başka yaklaşımı benimsemektedir. "Kur'an ve sünnete bilimsel yorum" getiren bu yeni tefsir okulunda, "akıl" bilim açısından tanımlanmakta, ayetler ve hadisler son bilimsel keşiflere uyacak şekilde tevil edilmektedir.¹⁵⁸ Görüşüme göre bu yaklaşım, hem savunmacı hem de reformcu bir yaklaşımdır. İnsanlığın mevcut bilgileri çerçevesinde, Kur'an nassını yeni yorumlara açması anlamında reformcudur. Öte taraftan, bilim bir tekamül sürecinde olduğu halde, nassları belli bilimsel teorilere uymaya zorladığı zaman savunmacıdır.

Genel olarak modernist İslam hukuku yaklaşımları, hem klasik hem de geleneksel yaklaşımların çeşitli yetersizliklerinin üstesinden gelmekte ve gündelik sorulara daha gerçekçi cevaplar sunmaktadır. Ancak Batılı modernizm, "postmodernist söylemler"ce giderek daha fazla eleştirildiği gibi, İslami modernizm de "İslam hukukuna postmodernist yaklaşımlar" tarafından eleştirilmektedir.

5.5. Postmodernist yaklaşımlar

Postmodernizm birçok sanatsal, kültürel ve entelektüel geleneği parçalamayı ve yeniden biçimlendirmeyi amaçlayan çağdaş ve güçlü bir entelektüel, siyasi ve kültürel süreç/güçtür. Eklektizm ve montajdan neo şüphecilik ve akılcılık karşıtlığına dek, pek çok zıt tanımı vardır.¹⁵⁹ Fakat, öyle görünmektedir ki bütün postmodernistler farklı şekillerde modernizmin, kendi determinist ve evrensel değerleri nedeniyle özellikle 20. yüzyılın ilk yarısında başarısız olduğu konusunda hemfikirdir.¹⁶⁰ İslami araştırmalar alanındaki bazı ilim adamları çeşitli postmodern yaklaşımları benimsedi ve onları İslam hukukuna uyguladı.

Tüm bu postmodern yaklaşımların ortak yöntemi "yapısöküm"dür. Yapısöküm, Heidegger'in Batılı metafizik geleneğin "yıkım"ı çağrısının sonucu bir gelişim olarak Jacques Derrida'nın 1960'larda önerdiği bir fikir/süreç/projedir.¹⁶¹

1.bs., 1. bölüm.

158 Mesela, bkz. Zağlul Neccar, *Wonderful Scientific Signs in the Qur'an*.

159 V. Taylor and C. Winquist, ed. *Encyclopedia of Postmodernism*, s. xiii.

160 Jim Powell, *Postmodernism for Beginners*, s. 10.

161 Taylor, ed. *Encyclopedia of Postmodernism*, s. 85; Christopher Norris, *Derrida*.

Onun yapısökümü bir “merkezsizleştirme taktiği”dir.¹⁶² Yani baskıcı ve keyfi hiyerarşilerin parçalanmasıdır. Derrida, logos (Tanrı kelamı) ve merkez kelimelerinden türetilen “söz merkeziliğin” parçalanmasını amaçlıyordu.¹⁶³ Derrida “söz merkezilik”ten şu şekilde bahsediyordu:

Benim “söz merkezilik” diyeceğim şeye dikkat çekecek olursak; fonetik yazının (söz gelimi alfabenin) metafiziği -basit tarihsel göreceliğe ulaşamayan, gizemli ama asli nedenlerle- kendini dünyaya dayatma, bir ve aynı düzende denetleme sürecinde en orijinal ve güçlü etnomerkezcilikten başka bir şey değildi: (1) Yazının fonetikleştirilmesinin üretildiği şekliyle kendi tarihini gizlediği bir dünyada yazı kavramı, (2) genel olarak hakikatin kökenini logos’a atfetmiş olan (yegane) metafiziğin tarihi; hakikatin, hakikatin hakikatinin tarihi, hep ... yazının değerinin düşürülmesi ve “tam” söz dışında bastırılması şeklinde olmuştur.¹⁶⁴

Yukarıdaki “tanım”ı daha az muğlak tabirle ifade edecek olursak; Derrida, “ikili ve söz merkezli” tabirlerin (iyi, erkek, beyaz veya Avrupa gibi) otoriter ve baskıcı “merkezler” olması gerekmediğine, buna karşılık “öteki” tabirlerin (kötü, kadın, siyah veya Afrika gibi) “marjinalleşmiş” kaldığına inanıyordu. Derrida aynı zamanda marjinalleştirilmiş tabirlerin yerini değiştirerek, onları “merkezi işgal etmede söz merkezci tabir kadar uygulanabilir” hale getirerek, söz merkeziliğin yapısökümünü gerçekleştirecek olan “öteki mantık” çağrısında bulundu.¹⁶⁵ Yeni “otorite” hiyerarşisi, sonunda aynı derecede istikrarsızlaşmaktadır, üstelik insanlar, kendilerini “zıtların tamamen serbest oyunu”na¹⁶⁶ teslim olmuş bulacaklardır. Derrida’nın teorisi ya da kendi isimlendirmesiyle “proje”si, herhangi bir sözün ya da yazının, bir kutsal metin haline gelmesini engellemektedir; çünkü onun ifadesiyle, “bir merkezin ya da kökenin yokluğunda, her şey söylem haline gelmiştir.”¹⁶⁷ Bu teorinin, “delalet”in anlamı üzerinde bir etkisi olacaktır; zira “anlamın anlamı (genel anlamda anlamın, gösterim anlamında değil) sonsuz delalettir, gösterenin gösterilene sonsuz gönderimi söz konusudur.”¹⁶⁸ Gösterenin gösterilenden her

162 Powell, *Postmodernism*, s. 104.

163 Age., s. 232.

164 Jacques Derrida, *Of Grammatology*, s. 3.

165 Powell, *Postmodernism*, s. 101-03.

166 Age., s. 105.

167 Derrida, John Ellis, *Against Deconstruction*’a göre (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989), s. 51.

168 Age.

“söylem”de bu şekilde ayrıştırılmasıyla yorumun kendisi de yapısöküme uğrar.¹⁶⁹ Böylece, Hasan’ın tarifiyle “yıkıma, parçalamaya, yapısöküme, merkezsizleştirmeye, yerinden etmeye, farklılığa, süreksizliğe, ayrıştırma, görünmezleşmeye, tanımsızlaştırmaya, gizemsizleştirmeye, topyekünsüzleştirmeye, meşruiyetsizleştirme”ye dayalı yeni bir “söküm/bozum” kültürü oluşturulmaktadır.¹⁷⁰

Yapısökümcü “öteki” mantığının aşıkâr “ikili” mantığına rağmen, İslam hukukuna yönelik bütün postmodern yaklaşımlar,¹⁷¹ ikili söz merkezliği merkezsizleştirmek için yapısöküme başvurmaktadır. Tahlil amacıyla, bu yaklaşımları birkaç akıma ayıracağım; postyapısalcılık, tarihselcilik, eleştirel hukuk araştırmaları, postkolonyalizm, neo akılcılık, karşıt akılcılık ve sekülerizm. Bu yaklaşımlar arasındaki farklar; Kur’an, Peygamber dönemi, İslami düşünce okulları, ayırmacı geleneksel veya şarkçılık şeklindeki “söz merkezci” hedef kabul ettikleri şeyde yatmaktadır. Postyapısalcıların söz merkezci terimiyle kastetdikleri, bizzat Kur’an’ın kendisidir. Tarihselcilerin söz merkezci terimi ise, Peygamber dönemidir. Akılcılık karşıtlarının söz merkezci terimi de, modernist akıl ve mantıktır. Eleştirel hukuk araştırmaları ilim adamlarının söz merkezci terimleri, geleneksel düşünce okulları ve İslam dünyasındaki, özellikle Müslümanların çoğunlukta olduğu toplumlarda kadınlara ve gayrimüslim azınlıklara karşı gösterilen, geleneksel ayrımcılıktır. Son olarak, postkolonyalistlerin söz merkezci terimi, oryantalizm vasıtasıyla Batılı hükümlanlıktır. Yukarıdaki akımları aşağıda ele alacağız.

Postyapısalcılık

Postyapısalcılık, “metinler”in analiz edildiği, metnin sözün temeli olarak görüldüğü,¹⁷² ve bütün insan bigisinin “metinsel” olarak kabul edildiği,¹⁷³ postmodernist bir analitik araçtır. İslami araştırmalar alanındaki çeşitli ilim adamları, “İslami kültürün merkezi”ni¹⁷⁴ oluşturan

169 Age., s. 97.

170 Steven Best ve Douglas Kellner, *Postmodern Theory: Critical Interrogations*, ed. Paul Walton (Londra, Macmillan Press Lt, 1991), s. 256.

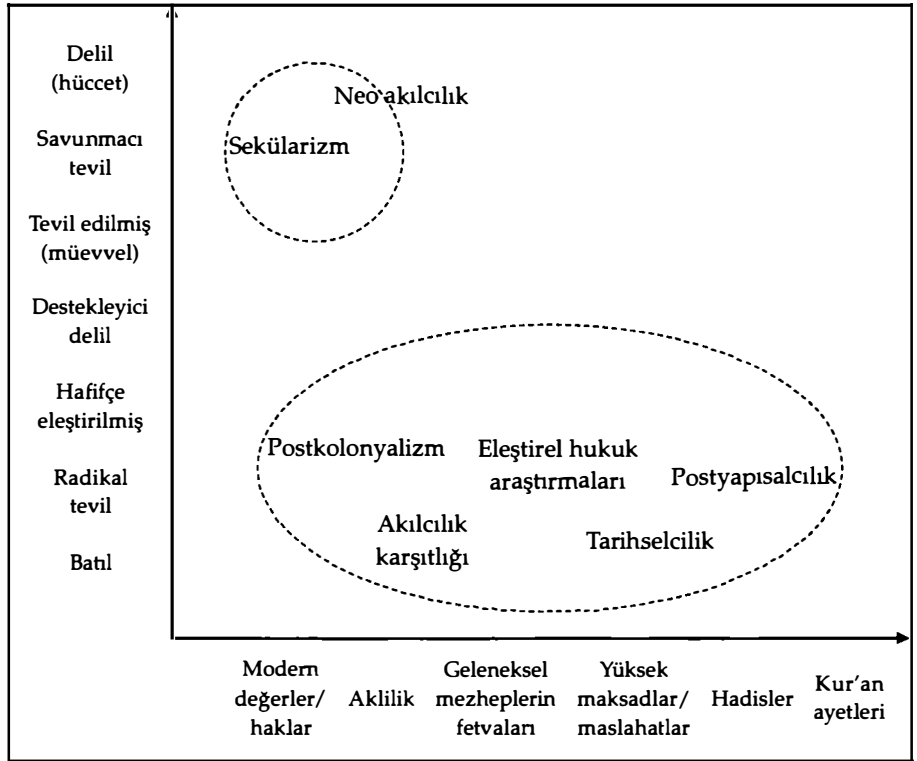
171 Bazı araştırmacılar yaklaşımlarını “postmodern” olarak tarif ettiler. Nasr Hamid Ebu Zeyd, Ziyaüddin Serdar, İbrahim Musa ve Hayde Mugisi gibi. Diğer araştırmacıları da, yaklaşımlarından yola çıkarak aynı sınıfa koydum.

172 Taylor, ed. *Encyclopedia of Postmodernism*, s. 85.

173 Powell, *Postmodernism for Beginners*, s. 93.

174 Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Mefhumu’n-Nas: Dirase fi Ulumi’l-Kur’an*, s. 31.

Kur'an metnine, postyapısalcı bir yapı söküm veya merkezsizleştirme yaklaşımını benimsedi. Metindeki "vahiy" kavramı; Peygamber'in, Kur'an'ı "şifresi çözülmüş bir mesaj" olarak, -ilahi mesaj şeklindeki geleneksel görüşten- aldığı ve halkına kendi dilinde ve kültürel bağlamında aktardığı şeklinde tevil edildi.¹⁷⁵ Bu yapı söküm projesinin amacı, "insanları metnin (ilahi) otoritesinden (ya da hakimiyetinden) kurtarmak"tır ve bu amaç; Muhammed Arkun, Ebu Zeyd, Hasan Hanefi, Tahir Haddad ve İbrahim Musa'nın eserlerindeki ortak bir temadır.¹⁷⁶



Postmodernizm -----

Şekil 5.8 Katkıda bulunan akımlar açısından postmodernizm eğilimi.

175 Age., s. 46

176 Mesela, Nasr Hamid Ebu Zeyd, *el-İmam eş-Şafii ve't-Te'sisü'l-İdîlûciyye'l-Vasatiyye*, 3. bs., s. 15; Arkun, "Rethinking Islam Today," s. 211; Tobgui, "Epistemology of Qiyas," Hasan Hanefi, *et-Turâs ve't-Tecdid*, s. 45; Musa, "Debts and Burdens," s. 123.

Üstelik göstergebilim teorisi, “dil in doğrudan gerçekliğ e gönderme de bulunmadığı”nı¹⁷⁷ ve o türden metafizik kavramların Nietzsche’den Derrida’ya postmodernistlere göre bir öz yansı tma olduğunu¹⁷⁸ içerir. Hasan Hanefi, *et-Turas ve’t-Tecdid* isimli kitabında bu düşünce çizgisini izleyerek, din usûlü alimlerinin; Allah’ı, zatını, sıfatlarını ve fiillerini konuşurken, aslında olabilecek en abartılı biçimiyle mükemmel bir insandan konuşuyordur¹⁷⁹ sonucuna ulaşmıştır. Buradan hareketle Hasan Hanefi, “Allah, cennet, cehennem ve ahiret” gibi “mutlak ve özcü” tabirlerin, “muğlak olmayan”; “özgürlük, demokrasi, doğa ve akıl” gibi terimlerle değiştirilmesi çağrısında bulunur.¹⁸⁰ Bu sonraki terim grubunun, nasıl belirsizlikten azade olduğunu ve Hasan Hanefi’nin neden bunların ilk terim grubundan farklı olduğunu düşündüğünü bilmiyorum. Bu, postmodernistlerin karşı çıktığı aynı ikili ve özcü düşünce biçimi değil mi?

Göstergebilimsel anlamda aşağıda açıklanacağı gibi, yapısöküm basıkıcı sosyal yapıların ve ayrımcı yasaların “merkezsizleştirilmesi” için iyi bir fikir veya süreç olabilir. Ancak, İslam hukukunun yenilenmesiyle ilgili bir teori ileri sürmek için Müslümanların itikatlarını temel almak gerekir. Aksi takdirde, postmodernistlerin yaptığı gibi, ileri sürülen teori İslami bir teori olmayacak ve asla somutlaşıp uygulanmayacaktır.

Bu açıdan, “söylemsel gelenekler” denilen Talal Esed’in “postmodern” kavramını, Müslümanların söylemlerini kendi bağlamlarında konumlandırmaları için faydalı buluyorum. Foucault’u temel alan Esed, “uygulayıcıları icraatlarının biçimleri ve amaçları konusunda eğitmeye çalışan bir söylem olarak bu geleneği tanımlar.¹⁸¹ Esed, İslam’ın “Kur’an ve hadis temel metinlerini içeren ve onlarla ilişkili olan”¹⁸² söylemsel bir gelenek olduğunu ileri sürer. Bu açıdan, Müslümanların hayatlarındaki yeni yerel gelişmeler, temel metinlerin ait olduğu büyük İslam çerçevesiyle süregiden etkileşimlerinin içinde gerçekleşir.

Aralarındaki farklara rağmen bütün Müslümanlar, Allah’a, Hz. Muhammed’e ve Kur’an’ın ilahi mesajına inanırlar. Bütünüyle İslam dini bu

177 Yaygın bir yapısökümcü teması. Bkz. Ellis, *Against Deconstruction*, s. 8-13. Ebu Zeyd tarafından da desteklenmektedir. Nasr Hamid Ebu Zeyd, “Kur’an’da İlahi Sıfatlar,” *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond* içinde, s. 194.

178 Mesela, Derrida, *Of Grammatology*, s. 3.

179 Hanefi, *et-Turas ve’t-Tecdid*, s. 108.

180 Age., s. 103.

181 Tallal Esed, *The Idea of An Anthropology of Islam*, s. 14.

182 Age.

üç temel üzerine kuruludur. Dolayısıyla, bizatihi Allah ve ilahi mesaj kavramlarını, “yapısöküm”e uğratmakla sonuçlanan postyapısalcı yaklaşımlar, bu türden hukuki öneriler için arkalarında hiçbir güvenilirlik bırakmazlar ve benim tabirimle bir “bilgibilimsel boşluk” üretirler.

Tarih faktörü açısından, Kur’ani dilin ve “göstergeler”in Arapların 7. yüzyıl bağlamındaki işlevleri olduğunu ispatlamak için hiçbir şekilde, Kur’an’ın “şifreli bir mesaj” olduğunu ve Peygamber’in “onu kendi beşeri dilinde çözdüğü”nü söylemek zorunda değiliz. Kur’an’ın erken İslami dönemle ilgili belli meseleleri, olayları veya şeyleri ele alan kısımları ile her mekanda ve her zamanda, insan maslahatına hizmet eden hüküm ve değerleri içeren kısımları arasında (postmodernizmin her türlü evrensellik biçimiyle problemi olmasına rağmen) ayırım yapabiliriz.

Araçların ve amaçların tarihselliği

Tarihselci postmodern bir yaklaşım, metinlere, kültürlere ve olaylara ilişkin fikirlerimizin, onların kendi asıl tarihi bağlamlarındaki konumları ve işlevleri ile sonraki tarihi gelişimleri tarafından belirlendiğini iddia eder.¹⁸³

Bazı yapısökümcüler; tarihsellik kavramını Kur’an’a uygulayarak, Kur’an metninin, onu üreten kültürün bir “kültürel ürünü” olduğu sonucuna vardılar.¹⁸⁴ Dolayısıyla, Kur’an’ın “tarihsel bir belge” olduğunu, sadece Peygamber döneminde var olan belli bir toplumu öğrenmek için yararlı olabileceğini iddia etmektedirler.¹⁸⁵ Moghissi’nin iddiasına göre “Şeriat, insanların eşitliği ilkesine uygun değildir.”¹⁸⁶ İbn Varak; İslami insan hakları tasarımı, “özgürlük ilkesine yetersiz destek” sunduğunu ileri sürmektedir.¹⁸⁷ Musa’ya göre de, şeriat çağdaş anlamda “ahlaki vizyon” için delil olamaz.¹⁸⁸

Bu yaklaşım, Batılı tarihselcilerin Batılı hukuk sistemleriyle ilgili görüşüne benzemektedir.¹⁸⁹ Postmodernistler, metinlerin kendisi çağdaş ahlaki

183 Taylor, ed. *Encyclopedia of Postmodernism*, s. 178; Friedrich Meinecke, *Historicism: The Rise of a New Historical Outlook*.

184 Ebu Zeyd, “Kur’an’da İlahi Sıfatlar,” s. 199; Arkun, “Günümüzde İslam’ı Yeniden Düşünmek”, s. 211.

185 Ebu Zeyd, *İmam Şafii*, s. 209; Musa, “Borçlar ve Yükler,” s. 114.

186 Mugisi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, s. 141.

187 İbn Varak, “Dinden Çıkma ve İnsan Hakları”.

188 Musa, “Giriş,” s. 42.

189 Christopher Berry Gray, ed. *The Philosophy of Law Encyclopedia*, s. 371.

normlarla çatıştığı halde, bu metinleri söz konusu normları destekleyecek şekilde tevil ederek, "metne dayalı fundamentalizmi pekiştirdikleri" için modernist ilim adamlarını da eleştirmektedir.¹⁹⁰ Bu eleştirilerin yaygın örnekleri, modernistlerin metinleri, İslami siyaset modelinde eşitlikçiliği ve İslam hukukunda kadının konumunu destekleyecek şekilde tevil etmesidir.¹⁹¹ Moghissi'ye göre, "ne kadar çarpıtılıp eğilip bükülürse bükülsün, kadınların hakları ve yükümlülükleriyle ilgili Kur'an'ın emirleri ve hükümleri, cinsiyet eşitliği fikriyle uzlaştırılamaz."¹⁹² Arkun, tüm bu yorum hareketini, "dini söylem kılığındaki seküler bir hareket"¹⁹³ olarak isimlendirir.

Burada, İslami metinlerin topyekün "tarihselleştirilmesi"nin ve dolayısıyla da onların ifade ettiği haklar ve değerlerin "gayriahlaki" olarak ilan edilmesinin, Kur'an'ın ilahi kaynağına inanmaya ve Hz. Muhammed'in uygulamış olduğu değer sisteminin kemaline tamamen zıt olduğunu söylemek isterim. Bunun yanında, Kur'an'da ayrıntılarıyla yer verilen tarihi olayların ve belli şer'i hükümlerin, İslam mesajının kendi kültürel, coğrafi ve tarihi bağlamı içinde anlaşılması gerektiğine de inanıyorum. Bu anlayışa dayalı olarak, Kur'an'ın nassları her mekan ve zamanda evrensel olarak en güzel şekilde uygulanabilir. Bu nassların, zaman ve mekanın ya da coğrafya ve tarihin boyutlarında değişen bağlamlarımıza ışık tutması için Kur'an'ın çeşitli kıssalarında gözetilen ahlaki amaçlar ile Kur'ani hükümlerin amaçları ve değerlerinin içtihatlarımıza rehberlik etmesi gerekir. Bu içtihatların meyvesi olan hukukun, İslam'ın ana ahlaki değerleri ve maksadları ile asla çelişmemesi de gerekir.

İslam hukuk sisteminde, ahlaki değerlerin üstünlüğünden bahsederken, İbn Kayyim'in meşhur sözlerini hatırlamak faydalı olabilir:

Şeriat; insanların dünya ve ahiret saadetine tesisine ve hikmete dayanır. Şeriat tamamen adalet, merhamet, hikmet ve hayırdır. O yüzden, adaletin yerine zulmü, merhametin yerine zulmü, umumi hayrın yerine fesadı veya hikmetin yerine abesi koyan bir hüküm, kimi yorumlara göre öyle olduğu iddia edilse bile, şeriattan değildir.¹⁹⁴

190 Musa, "Giriş," s. 42.

191 Age, s. 37.

192 Mugisi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, s.140.

193 Arkun, "Rethinking Islam Today," s. 221.

194 Şemseddin ibn Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkîn*, c. 1, s. 333.

Kur'an'la ilgili inanca dayalı bu görüş, modernist ve postmodernist yöntemler arasındaki sınırda ya da bu yöntemlerin kesiştiği noktada yer alan bir yorum biçimidir. Bu, aynı zamanda günümüzdeki kimi ilim adamlarının benimsediği bir görüştür. Mesela, Ayetullah Şemseddin günümüz fakihlerine; nasslara "dinamik" bir yaklaşım sergilemelerini, her nassa mutlak ve evrensel bir hüküm olarak bakmamalarını, zihinlerini belli şartlar için "göreceli" hükümlerin ihtimaline açmalarını ve rivayetleri, bağlamlarını gözden kaçırmak suretiyle zaman, mekan, durum ve insani boyutlarını mutlaklaştırarak yargılamamalarını tavsiye etmiştir.¹⁹⁵ Ayrıca, "bu anlayışa eğilimli olsa da, şimdilik hiçbir fetvayı ona dayandırmayacağı"nu ifade eder. Bununla birlikte, kadınlarla, mali konularla ve cihadla ilgili fetvalar için bu yaklaşıma duyulan ihtiyacı vurgular.¹⁹⁶ Bir diğer örnek, Fethi Osman, Bakara sûresinin, 282. ayetinde belirtildiği gibi bir kadının şahitliğinin erkeğinkinden düşük tutulmasına neden olan şeyin, "uygulama mülahazaları olduğunu düşünmekte"dir. Yani Fethi Osman, söz konusu ayeti bu uygulama mülahazalarının bir işlevi olarak "tevil etmiştir."¹⁹⁷ Hasan Turabi, kadınlarla ve onların gündelik hayattaki uygulamalarıyla ilgili pek çok fetva konusunda aynı görüşü benimsemektedir.¹⁹⁸ Roger Garaudy'nin bu görüşle ilgili ifadesi ise; "nassları, kadınlarla ilgili olanlar gibi tarihselleştirilebilecek olanlar" ve "semavi mesajdaki ezeli değerleri temsil" edenler diye iki kısma ayırmak şeklindedir.¹⁹⁹

Benzer şekilde, Abdülkerim Süruş da nassların ikiye ayrılmasını önermiştir: "Zati olanlar ve arızı olanlar. Arıziler asıl mesajın verildiği kültürel, sosyal ve tarihi çevrenin işlevleridir."²⁰⁰ Hadislerle ilgili diğer benzeri görüşler arasından aktaracağımız Muhammed Şehrur'un görüşüne göre; bazı hadis-i şerifler "İslam hukukuna değil, sosyal şartlara tabi olan medeni hukuka ait görülmelidir. Peygamber, toplumun örgütlenmesi işini mübah bir alanda gerçekleştirerek 7. asır Arap toplumunu ve Arap devletini inşa etmiştir." Dolayısıyla, bu "yüzde yüz gerçek ve yüzde yüz sahih bile olsa, asla ezeli olamaz."²⁰¹

195 Alıntılar ona aittir. Şemseddin, *İctihad ve't-Tecdid fi'l-Fıkhi'l-İslami*, s. 128.

196 Age., s. 129.

197 Fendi, ed. *Rethinking Islam*, s. 45.

198 Hasan Turabi, *Emancipation of Women: An Islamic Perspective*, 2. bs., s. 29. Ayrıca, şifahi tartışma, Hartum, Sudan, Ağustos 2006.

199 Roger Garaudy, *Islam ve'l-Karnu'l-Vahid ve'l-Işrun: Şurut Nahdatu'l-Müslimin*, s. 70, 119.

200 Süruş, "Dini Bilginin Tekamülü ve Bozulması," s. 250.

201 Şehrur, *Nahve Usûl Cedide*, s. 125.

Benzer bir ifadeyi, Muhammed Gazali'nin "araçlar" ve "amaçlar" arasındaki ayrımında bulmak mümkündür. Gazali araçların "süresinin sona ermesi"ne (*intiha*) izin vermiş, amaçlarınkine ise izin vermemiştir. Bu da, kanaatimce "tarihselleştirme"ye karşı güvenli bir mesafede duran yukarıdaki yorum yönteminin bir başka ifadesidir. Muhammed Gazali, "değişebilen araçlar"a örnek olarak, "savaş ganimetleri sistemi"ni vermiştir.²⁰² Daha yakın zamanlarda Yusuf el-Kardavi ve Faysal Mevlevi, "araçların ve amaçların ayrıştırılması"nın önemini vurgulamıştır. Bu iki alim, Avrupa Fetva ve Araştırma Heyeti'nin müzakereleri sırasında aynı kavramı, ayın kendi başına sona ermesinden ziyade, onun başlangıcını bilmenin bir aracı olarak, Ramazan Hilali'nin görülmesine uyguladılar. Böylece ayın başlangıcını belirlemede günümüzdeki aracın, saf hesaplamalar olacağı sonucuna vardılar.²⁰³ Yusuf el-Kardavi, iffet hedefinin gerçekleşmesi için bir araçtan ibaret olarak gördüğü Müslüman kadın kıyafetine (cilbab) de aynı kavramı uyguladı.²⁰⁴ Benim kanaatime göre, "araçlarla amaçların birbirinden ayrıştırılması" İslam hukukunda yeni ve "radikal" içtihatların önünü açar. Mesela, Taha Cabir Alvani, *Issues in Contemporary Islamic Thought*²⁰⁵ isimli kitabında, "yenilenme projesi" önermiş ve "araçlarla amaçların ayrıştırılması" yöntemine kendi yorumunu getirmiştir. Aşağıdaki ifadeler, cinsiyet eşitliği meselesinde, Alvani'nin bu yaklaşımı nasıl uyguladığını ortaya koymaktadır.

Kur'an; o zaman, insanları mutlak cinsiyet eşitliğinin olduğu iman ülkesine taşıdı. Tek başına bu iman rüknü bile, İslam'ın putperestliği reddetmesinden daha aşağı bir devrim değildi... İlk dönem Müslüman toplumda, İslam öncesi Arabistan'ın uzun zamandır yerleşmiş olan âdetleri ve tutumlarından dolayı, bu tür değişimleri aşama aşama uygulamak ve toplumun kendisini buna uydurmasına müsaade etmek gerekiyordu... Vahiy devrinde böyle meselelerle pek ilgileri olmamasına rağmen, kadınlara muamelelerde şahitlik rolü veren Kur'an, kadın fikrine, katılımcı somut bir biçim vermeyi amaçlamaktadır... Hedef; geleneksel kadın algısına son vererek, onları "şahit olarak kabul edilenler" arasına dahil etmektir... Şahitlik meselesi, sadece amaca yönelik bir araç veya cinsiyet eşitliği kavramını tesis etmenin pratik bir yolu olarak

202 Gazali, *Sünnetü'n-Nebeviyye*, s. 161.

203 Şifahi Tartışma, Fetva ve Araştırma Konseyi 18. düzenli oturumu, Saraybosna, Mayıs 2007.

204 Bkz. Kardavi'nin makalesi: Muhammed Selim Eva, ed. *Makastü'l-Ş-Şeriatü'l-İslamiyye: Dirase fi Kadayati'l-Menhac ve Kadayati't-Tatbik* içinde, s. 117-121.

205 Türkçesi *İslam Düşüncesinin Bugünkü Meseleleri*, çev. Süleyman Gündüz, İnkılab Yayınları, İstanbul 2008.

hizmet ediyordu. Kur'an müfessirleri "hata" ve "hatırlatma"yı yorumlarken, meseleye, kadınlar için şahitliğin ikiye ayrılmasının bir şekilde, kadının erkeklerle aynı mirası almamasıyla irtibatlı olduğu varsayımından yaklaşmışlardır. Bu fikir, hem klasik hem de modern müfessirler tarafından paylaşılmıştır. Öyle ki; sadece taklitle hareket eden Müslüman nesiller, bu yanlış anlayışı devam ettirmişlerdir. Şüphesiz, böyle bir anlayışı cinsiyete bağlayan tutumlar, hukuki alanın çok ötesine taşmıştır...²⁰⁶

Yukarıdaki yaklaşım, metinleri tarihi bağlamlarına bağlama anlamında "postmodern" bir yaklaşımdır. Ancak, metinlere hükümler için ilahi kaynak olarak atıfta bulunuşu, bu hükümler "amaca yönelik araç" olsalar da, (radikal ama) modernist bir tevildir.

Neo akılcılık

Neo akılcılık, İslam hukukuna tarihselci bir yaklaşımı benimser ve görüşlerine geleneksel bir kaynak göstermek için de akılcı bir mezhep olan Mutezile'ye atıfta bulunur.²⁰⁷ Mutezile, bağımsız bir kaynak ve hukukun en asli delili olarak akla otorite tanımıştır.²⁰⁸ Ancak yeni ve eski akılcılar arasındaki fark, önceki bölümde de izah edildiği gibi, Mutezile'nin diğer klasik mezheplere benzer bir şekilde; Kur'an, hadis ve tali kaynakları hukuka uygulamış olmasıdır.²⁰⁹ Mutezile "Kur'an'ın otoritesi"ni, "akla dayanmak" suretiyle hukukun kaynağı olarak kabul etmiştir. Çünkü "iyi ve kötü birbirinden akla dayanarak ayrıştırılabilir, hem Kur'an'ın hem hadislerin hem de icmanın otoritesi, ancak bu şekilde ispatlanabilir."²¹⁰ Kısacası neo akılcılar, "akıl"a nasrları "nesh etme" yeteneği tarudılar.²¹¹ Yine de, Derrida ve Musa'ya göre "akıl", modernizmin "merkeze koyduğu" ve yapısöküme uğratılması gereken kavramlardan birisidir.²¹²

Eleştirel hukuk araştırmaları

Eleştirel hukuk araştırmaları, ABD'de doğan pragmatik politika reformunu destekleyerek kabul görmüş hukuki doktrinlerin yapısökümünü

206 Taha Cabir Alvani, *Issues in Contemporary Islamic Thought*, s. 164-166.

207 Mesela, Ebu Zeyd, *İmam Şafii*, s. 15; Arkun, "Günümüzde İslam'ı Yeniden Düşünmek," s. 211; Hanefi, *et-Turas ve't-Tecdid*, s. 45; Musa, "Borçlar ve Yükler," s. 123.

208 Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. 4, s. 174; Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizal*, s. 139.

209 Serhan, *İstraticiyetü't-Tevilü'd-Delaleti İnde'l-Mutezile*, s. 30.

210 Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. 4, s. 174.

211 Ebu Zeyd, *İmam Şafii*, s. 15, Hanefi, *et-Turas ve't-Tecdid*, s. 45.

212 Powell, *Postmodernism*, s. 101. Aynı görüşü Musa "Şiir"de savunmaktadır.

yapmayı amaçlayan bir harekettir.²¹³ Onun yapısökümü, hukuku yapılan-
dıran “güç” konumlarına yöneliktir.²¹⁴ Farklı kökenlerden gelen felsefeciler ve siyasi eylemciler, mesela feminizm ve ırkçılık karşıtı teorisyenler bu harekete katıldılar. İslami araştırmalar alanındaki çeşitli ilim adamları da, “erkekler”den güçlü Arap kabilelerine kadar, her türlü “iktidar”ı analiz etmek ve yapısöküme uğratmak amacıyla eleştirel hukuk araştırmaları yöntemini kullanmış ve İslami hukuk sistemini etkilemiştir.

Mesela “Müslüman feministler”, geleneksel erkek elitizminin, hem İslami geleneksel hukuk sisteminin oluşumu hem de kadın-erkek ilişkilerine yönelik hadis rivayetlerinin toplanması üzerindeki etkisini sorguladılar.²¹⁵ Ancak Müslüman postmodern feministler, diğer postmodern feministlerden farklı bir yaklaşımı benimsemektedir. Diğer postmodern feministler, “ikili cinsiyet sistemi”ni yani bizzat kadın ve erkek farkını yapısöküme uğrattırken,²¹⁶ Müslüman feministler, bilhassa Müslüman erkekler ve kadınlar arasındaki tarihi “güç mücadelesi”ne odaklandılar.

Hem modernist hem de postmodernist İslami feminizm, güç mücadelesinin imamlar, şeyhler ve ayetullahlar gibi geleneksel hukuk otoriteleri üzerindeki etkisini eleştirmektedir.²¹⁷ Ancak postmodern Müslüman feminizm, eleştirisine Kur’an ve Peygamber’i de dahil etmesiyle farklılık göstermektedir.²¹⁸ Mesela Mernissi, İslami kaynaklarda “bir kadının cinsel olarak kendini belirlemesine kısıtlama koyan”²¹⁹ her türlü hükmü; evlilik kurumundan, çocukların ataerkil soy silsilesinden, başörtüsünden boşanma hükümlerine, bekleme dönemine (*iddet*) ve hatta “fuhuşun yasaklanması”na dek, sorgulamıştır.²²⁰ Benzer şekilde, İslami nassların oldukça “farklı” tevili, insanların cinsiyetlerindeki ve renklerindeki farklılıkları Allah’ın yaratışının bir işareti olarak gören ayet ve hadisleri de

213 Taylor, ed. *Encyclopedia of Postmodernism*, s. 67.

214 Age.

215 Mesela, Mernissi, *The Veil and the Male Elite*, s. 53; Mugisi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, s. 53.

216 Taylor, ed. *Encyclopedia of Postmodernism*, s. 148-49.

217 Şehrur, *Nahve Usûl Cedide*, s. 359; Keven A. Reinhart, “Kadınlar Camilere Gittiklerinde: Değerlendirmelerin Süresi Üzerine, el-Aydını,” *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas* içinde.

218 Mesela, *The Veil and the Male Elite*, s. 46-49, 53; Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, s. 21-22.

219 Fatma Mernissi, *Ma Vera Hicab*, 1. bs., s. 170.

220 Age., s. 147, 63, 76, 81. Ancak Mernissi’nin *The Veil and the Male Elite* içindeki çalışması, “post-modern yapısöküm”den ziyade, benim “modernçi tevil” dediğim sınıfa girmektedir.

yorumlamaktadır.²²¹ Lut kavminin “günah”ının Kur’an’daki tasviri, başka bir eylemden ziyade, sadece “misafirlerine karşı taşkın davranış” anlamına gelecek şekilde çarpıtılmaktadır.²²² Açıktır ki; bu yöntem, yerleşik İslami ilkelerle çatışan belli davranışları yasallaştırmak amacıyla, yorum adına sözleri esnetmektedir. Daha önce bahsedilen “savunmacı teviller”e benzer “radikal tevil”, belli, peşin kabulleri meşrulaştırmanın aracından başka bir şey değildir. Benim burada bu türden çarpık yorumlara getirdiğim eleştiri, hiçbir şekilde bu yorumculara karşı sistematik bir şiddeti ya da ayrımcılığı içermemekte ya da desteklememektedir. Böyle bir eylemi “günah” olarak yargılamak başka bir şey, “günahkarlara zulmetmek” bambaşka bir şeydir.!

Bazı ilim adamları eleştirel hukuk araştırmaları yaklaşımını, bazı hukuki ve usûlî hükümlerle ilişkili olarak, Kureyş ve Beni Ümeyye gibi güçlü Arap kabilelerinin siyasi saiklerini sorgulamada kullanmışlardır. Mesela, Ebu Zeyd, İmam Şafii’nin İslam hukukunun usûlleriyle ilgili tarihi eserini, Kureyş’in “geleneklerini ve kültürünü vahye dönüştürme” arzusuyla ilişkilendirmektedir.²²³ Patricia Crone da güçlü Emevi halifelerinin hukukun formülasyonu üzerindeki etkisini sorgulamıştır.²²⁴ Vail Hallak ise buna sert şekilde karşı çıkmış²²⁵ ve Abdülmecid Sagir, Crone’unkine zıt bir görüşü ispat etmek için uzun bir analiz kaleme almıştır. Sagir, Şafii’nin ve diğer fakihlerin, bırakın onları takviye etmeyi, bilhassa Emeviler gibi hakim güçlerin heva-hevesinden ve şahsi çıkarlarından “hukuku korumak” için İslam hukukunun usûllerini önerdiğini ispatlamıştır.²²⁶

Postkolonyalizm

Postkolonyal (sömürgecilik sonrası) araştırmalar, önceleri sömürgeciliğin kenara ittiği fikirleri desteklemek, “kültürel ve ırksal üstünlük

221 Ümid, Safi, ed. *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, s. 197-203.

222 Age., s. 217.

223 Ebu Zeyd, *İmam Şafii*, s. 44. Alternatif (neo gelenekçi) görüşler: A. K. Ali, “Şafii’nin Hadis Alarına Katkısı, Cima’ul-İlm isimli Eserinin Notlu Çevirisi” içinde (Doktora tezi, Edinburgh Üniversitesi, 1996); A. H. Osman, “Şafii ve Kuran ve Hadis’in Rolünün Yorumu” (Doktora tezi, St. Andrews, 1997); A. S. M. Şükri, “Şafii’nin Eserinde İlim ve Haber arasındaki İlişki” (Doktora tezi, St. Andrews, 1999).

224 Patricia Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate*, Cambridge Studies in Islamic Civilization.

225 Vail Hallak, “Köken Arayışı mı Doktrin mi? Sömürge Söylemi olarak İslami Hukuk Araştırmaları,” *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, no. 2 (Güz/Kış) (2003).

226 Abdülmecid Sagir, *Fikri’l-Usûlî ve İşkâliyyetü’s-Sultani’l-İlmîyye fi’l-İslam*, 1. bs., s. 21-28.

gibi Batılı varsayımları reddetmek" üzerine kuruluydu.²²⁷ Bilgi ve güç biçimleri arasındaki ilişki konusunda Foucault'u izleyen Edward Said, bu alana katkıda bulunan en önemli isimdi.²²⁸ Bir çok ilim adamı, postkolonyal anlamda İslami araştırmalara postmodernist bir yaklaşımı benimsedi.²²⁹ Onların yaklaşımı, Batılı "küreselleştirme ve tektürleştirme güçleri"ni,²³⁰ "onların hatalarını kendi insanlarına yansıtmayı"²³¹ "Batı'nın dünyanın merkezi olduğu peşin varsayımını",²³² "Batılılaşma ile çağdaşlaşmanın eşleştirilmesini",²³³ Müslüman siyasi ve sosyal hayatını "gayriakli bir din" olarak tanımlayıp sunmayı²³⁴ ve yakın zamanlarda "Batı medeniyetine yönelik 'İslami tehdit' fikrinin yayılması"nı²³⁵ yapısöküme uğratmayı amaçlıyordu. Postmodernistler "ötekinin kültürel farklılığı"nı kutlamaya davet eder.²³⁶

Postkolonyalizm, bazı ilim adamlarının; "İslam kültürleriyle ilgili özcü yanlışlardan (önyargılardan)"²³⁷ doğan ve en iyi ihtimalle İslami ilahiyatın Batı medeniyetini doğuran hukuki geleneklere ve kültürlere fazlasıyla borçlu olduğunu, en kötü ihtimalle de bu geleneklerin ancak bir taklidi olduğunu varsayan geleneksel oryantalist yaklaşımlara ilişkin eleştirilerinde açıkça görünür.²³⁸ Araştırmacıların büyük çoğunluğunca artık berimsenmeyen bu geleneksel oryantalist yaklaşımların klasik örneklerini; Goldziher, Schacht ve Gibb'in erken dönem kitaplarında bulmak mümkündür.²³⁹

227 Taylor, ed., *Encyclopedia of Postmodernism*, s. 299.

228 Age, s. 67. Ayrıca, bkz. Edward Said, *Orientalism*.

229 Mesela; Musa, Robinson, Stewart, Piscatori, Serdar, Hasan, Mugisi ve Hallak gibi.

230 Musa, "Giriş," s. 24.

231 Robinson, *Islam*, s. 230. Ayrıca, bkz. P. J. Stewart, *Unfolding Islam*, s. 95.

232 Hasan Hanefi, "Makasıdü'ş-Şeria ve Ahfadu'l-Ummeh," *Müslimü'l-Muasır*, no.103 (2002), s. 100.

233 Tarık Bışrı, *Mahiyetü'l-Muasara*, s. 13.

234 Piscatori, *Islamic Countries: Politics and Government*, s. 56.

235 Ataulhah Bagdan Kopanski, "Oryantalizm Yeniden: Bernard Lewis'in Siyasi İslamografi Okulu," *Intellectual Discourse* 8, no. 2 (2000): c. 8, s. 133.

236 İnayetullah, *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader*, s. 123; Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, s. 52; Musa, "Giriş," s. 24.

237 Hüseyin Hasan, "Kitap İncelemesi: İslam Hukuku ve Kültürü 1600-1840 yazar Haim Gerber", *Journal of Islamic Studies* 12, no. 2 (2001), s. 203.

238 Hallak, "Köken Arayışı". Ayrıca, bkz. Muhammed Azami, *On Schacht's Origins of Mohammedan Jurisprudence*.

239 H. A. R. Gibb, *Islam: A Historical Survey*, 2. bs., s. 25-27; Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, s. 7-13; Joseph Schacht, "Antik İslam Hukukunda Yabancı Unsurlar,"

İslam hukukuna postmodern yaklaşımlar; belli kavramların, okulların, imamların ve siyasi önderlerin üstlenmiş olduğu otoriteyi sorgulayarak, hem gelenekçi hem de modernist yaklaşımlara meydan okumuştur. Ancak “ikili zıtlıklar” a savaş açtıklarını söylemelerine rağmen, postmodern yaklaşımlar ikili, indirgemeci ve tek boyutlu olmaya eğilimlidir. Bir sonraki bölüm, postmodernistliği tekrar ele alacak ve onun sert eleştirisini, daha “çok boyutlu” ve “bütüncül” bir hale getirmeye çalışacaktır.

Klasik ve çağdaş İslam hukuku teorilerinin daha önceki bölümlerde sunulan analizine dayanan sonraki bölüm, İslam hukuku teorisine sistem yaklaşımı önerecek, onun “açıklığı” nı ve “amaçlılığı” nı artırmak için belli bazı önerilerde bulunacaktır. Önerilen teori, klasik teorilerdeki delillerin, kaynakların ve delaletlerin analizini, gelenekçilerin onayladığı fıkıh mezheplerinin kitaplarını, neo modernist tevilleri ve postmodernistlerin sunduğu eleştiriyi temel alacaktır.

6

İSLAM HUKUK TEORİLERİNE SİSTEM YAKLAŞIMI

- *Makasidü’ş-şeria, içtihat yöntemlerinde nasıl fiili bir rol oynayabilir?*
- *“Amaçlılık” sistem özelliği, “makasidlaştırma” fıkhi özelliğiyle nasıl ilişkilendirilebilir?*
- *Önerilen “İslam sistem felsefesi”ni, hukuk teorisinde İslam hukukunun “yenilenebilir” ve “canlı” kalmasını sağlamada nasıl kullanabiliriz?*
- *Bir sistem yaklaşımı, İslam hukuku teorisinin idrak, bütünlük, çok boyutluluk ve açıklık özelliklerini nasıl kullanabilir?*
- *Önceki bölümlerde sırasıyla ele alınan klasik, modernist ve postmodernist teorilerin kusurlarını nasıl aşabiliriz?*

Bu bölüm, yukarıdaki soruları İslam hukukunun esaslarına sistemci bir yaklaşımla cevaplamaya çalışacaktır:

- Sistem felsefesinin bu esaslara katkıda bulunabileceği özel alanları teşhis eder.
- İkinci bölümde ele alınan sistem özellikleri amaçlılık, idrak, bütüncülük, çok boyutluluk ve açıklık tekrar hatırlanacaktır.
- Son olarak, İslam hukuku usûl yöntemindeki bu özelliklerin gerçekleşmesi için gerekli yöntemler önerilecektir.

6.1 Tüm "İdraklerin" Doğrulanmasına Doğru

Semavi İctihat?

Fakihler genellikle fıkıhı, insan "anlayışı"nın,¹ tasavvurunun² ve idrakinin³ sonucu olarak tanımlarlar. Fakat, fıkhi yöntemler ve sonuçlar, genellikle "ilahi hükümler" olarak gösterilir. Bu kitapta, delaletler ve yorumlar konusunu ele alan muhtelif kısımlar, metin semavi olsa da onun yorumunun, müfessirin ya da fakihin dünya görüşüne tabi olduğunu göstermektedir. Ancak, yorumlar çoğunlukla az sayıdaki güçlüünün çıkarları için (kötüye) kullanılmak amacıyla "ilahi emirler" olarak sunulmaktadır.⁴

Ayrıca, daha önce gördüğümüz gibi içtihat yöntemlerinin tanımı ve geçerliliği üzerinde büyük görüş farklılıkları olmasına rağmen, içtihatla varılan sonuçlar genellikle "vahyedilmiş bilgi" sınıfına sokulmaktadır. Bunun başta gelen örneği icmadır. İcmanın tanımı üzerindeki büyük farklılıklara rağmen, pek çok geçmiş ve günümüz fakihi, onu "nas kadar kesin bir delil" (دلیل قطعی كالنص), "Şari'nin inşa ettiği bir delil" (*delilun neşebah eş-Şari*) olarak görmüş ve hatta onu reddedenleri "kafir" (جاهد الإجماع كفر) saymıştır.⁵ Geleneksel fıkıh kitaplarına aşina olan okuyucular, açık görüş ayrılığının olduğu hükümlerde, icmanın bir görüşü ya da diğerini onaylamak için yapıldığını bilirler. Mesela, İbn Teymiye, *Nakdu Merâtibi'l-İcmâ* (İcma Düzeylerinin Eleştirisi) isimli eserinde İbn Hazm'ın *Merâtibi'l-İcmâ*'sını (İcmanın Düzeyleri) eleştirmiştir. İbn Teymiye, üzerlerindeki hatırı sayılır görüş ayrılığına rağmen, birçok içtihadi meseleyle ilgili olarak İbn Hazm'ın yaptığı isabetsiz icma iddialarından örnekler vermiştir. Bu örnekler; "icmayı reddedenlere mürtet hükmü vermek", "cemaatle namazda kadınların erkeklere imamlık yapmalarına izin vermemek" ve hatta "dört altın dinarın cizye vergisi olarak ödenmesini zorunlu kılmak" vardır.⁶

Ancak, ben icmanın "hukukun kaynağı" olmadığını, sadece bir şûra mekanizması olduğunu ya da sistem terimi kullanacak olursak, birden çok katılımcının kararı olduğunu iddia ediyorum. Gelgelelim, icma daha

1 İbn Teymiye, *Kutub ve Resail ve Feteva*, c. 13, s. 113.

2 Sübki, *İbhac fi Şerhi'l-Minhac*, c. 1, s. 39.

3 Hac, *Takrîr*, c. 1, s. 26.

4 Bkz. Fadl, *Speaking in God's Name*.

5 Bkz. Hac, *Takrîr*, c. 3, s. 158; Celaleddin Süyuti, *Dürrü'l-Mensur*, c. 3, s. 86.

6 Ahmed ibn Teymiye, *Nakdu Merâtibi'l-İcmâ*, 1. bs.

sonraki ilim adamları tarafından fetva tekeli kurmak ve fetvayı belli bir "merkezci" elitle sınırlamak amacıyla (kötüye) kullanıldı. Ayrıca, icma ilkesinin bugün "kolektif fetva verme mekanizması"⁷ olarak, özellikle "modern teknoloji ve dünya çapındaki anlık iletişimle"⁸ birlikte, kullanılabileceğini öneren modernistlerle aynı fikirdeyim. Benzeri şekilde, icmanın "devlet işlerine toplumsal katılım"⁹ biçimi haline getirilmesi önerilerine de katılıyorum.

Diğer taraftan, bazı fakihler kıyas yönteminin ilahi olarak onaylandığını düşünmüşlerdir. Bu fakihlere göre, "ilk ve ikinci olaylar arasındaki kıyas, Şari tarafından icra edilen bir kıyastır (*teşbihu fer'in bi aslin teşbih eş-Şari*).¹⁰ Bu nedenle bazı fakihler, en açık içtihat konularında bile, kıyas yoluyla "Allah adına konuştukları"nı düşünmüşlerdir.¹¹ Garaudy'nin ifadesiyle; "Bu, Allah'ın kelimıyla beşeri kelim arasındaki sınırların yok edildiği bir felaketti."¹²

Vahyedilmiş olanı "idraki" olandan ayırmak

İslam hukuk kitaplarında, "musavvibe" olarak bilinen bir grup fakihin görüşü şöyledir: Hükümler, nasslar üzerindeki tefekkürleri neticesinde müçtehitlerin ulaştıkları varsayımlardır yani birer "zan"dır (*zunun*). Bu görüş, beşeri fikirlerle nasslar arasında açık ve çok gerekli bir ayırım getirir.¹³ Bununla birlikte musavvibe, ne kadar çelişkili olurlarsa olsunlar, farklı fıkhi görüşlerin tamamının gerçeğin geçerli bir ifadesi ve her birinin doğru olduğu düşüncesiyle,¹⁴ "birden çok gerçek vardır" sonucuna varacak kadar ileri gitmiştir.¹⁵ Bu, İbn Rüşt vasıtasıyla Orta Çağ "Batı felsefesi"ni etkilemiş olan bir fikirdir.¹⁶ Bu görüşü benimseyen fakihler, çoğunlukla filozof kategorisindendi: Ebu'l-Hasan Eş'ari, Ebu Bekir ibn

7 Sultan, "Hücciyet," s. 100.

8 Mevil İzzeddin, *Islamic Law, From Historical Foundations to Contemporary Practice*, s. 47.

9 Şehrur, *Nahve Usûl Cedide*, s. 207.

10 Mesela, bkz. Hac, *Takrîr*, c. 3, s. 158

11 Fadl, *Speaking in God's Name*, s. 275.

12 Garaudy, *Islam*, s. 103.

13 Hac, *Takrîr*, c. 3, s. 412, Şevkani, *İrşâdü'l-Fuhûl*, c.1, s. 140.

14 Mesela, bkz. Ahmed bin Hacer, *Fethu'l-Bâri Şerhu Sahihi'l-Buhari*, c. 13, s. 320; Hac, *Takrîr*, c. 1, s. 28, Sübki, *İbhac fi Şerhi'l-Minhac*, c. 3, s. 259; Abdülmelik Cüveynî, *Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, 4. bs., c. 2, s. 868.

15 Buhari, *Keşfü'l-Esrâr*, c. 4, s. 27.

16 Bkz. Nicholas Rescher, "Arap Mantığı", *The Encyclopedia of Philosophy*, c. 4, s. 526, Velid ibn Rüsd, *Fastu'l-Makal fi Takrîri ma beyne ş-Şeria ve'l-Hikme mine'l-İttisal* (Türkçesi, *Fastu'l-Makal - Felsefe-Din İlişkisi*, çev. Prof. Dr. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul 1992).

Arabi, Ebu Hamid Gazali, İbn Rüşd ve Ebu Huzeyl, Ebu Ali ve Ebu Haşim gibi bazı Mutezililer. Onların görüşünü; "fakihin bakış açısından Allah'ın hükmü, fakihin büyük ihtimalle hakikat olduğuna hükmettiği şeydir."¹⁷ ifadeleriyle dile getiren Gazali, "bir nassa binaen öngörülen"¹⁸ hükümleri bunun dışında tutmuştur. Bir "nas"ın muhtelif yorumlarının ve delaletlerinin olabileceğini ve bunun da fakihlerin bütün içtihatlarını, "büyük ihtimalle hak olduğuna hükmettikleri" şeye uygun hale getireceğini daha önce göstermiştik.

Sistem yaklaşımı; İslam hukukunu, kelimenin ontolojik anlamıyla bir "sistem" olarak görmeyi içerir. O yüzden, "sistemlerin bilişsel doğası" özelliğinin uygulanması, bizi musavvibe ile aynı sonuca götürür: Fetvalar, fakihlerin en büyük ihtimalle hak olduğuna hükmettikleri şeylerdir ve farklı fıkhi görüşlerin hepsi hakikatın geçerli ifadeleridir ve hepsi isabetlidir.

"Vahyedilmiş olanı" fıkihtan ya da "biliş"ten (idrakten) sistematik biçimde ayırabilmek için Şekil 6.1'de fıkıh, şeriat, örf ve kanun arasında ilişkiler kurulmaktadır ki, bu ilişkiler Şekil 3.1'de daha önce de gösterilmişti. Yeni ilişki şeması, beşeri sistemlerin "bilişsel doğası"nı yansıtmaktadır. Bu açıdan fıkıh, "vahyedilmiş bilgi"den ayrılıp, "vahyedilmiş bilgiye ilişkin beşeri idrak" alanına kaymaktadır ve bu alan "vahyedilmiş bilgi" dairesinin dışına düşmektedir. Dolayısıyla, şeriat ile fıkıh arasında net bir ayrışma önerilmektedir. Yani sıhhat (*sübut*), delalet, icma veya kıyas olduğuna bakılmaksızın hiçbir fıkhi (pratik) görüş, "inanç meselesi" olacak vasıfta değildir.

Üstelik, Peygamber'in fiillerinin arasında maksadlarına göre yapılan ayrıma dayanan bir kısım hadis-i şerifler, "vahyedilmiş bilgi" dairesinin dışında düşmekte ve bir diğer kısmı da sistem teorisi terimiyle ifade edecek olursak, "kaba küme"ye girmektedir.¹⁹ Bu "kaba küme", Karafi ve İbn Aşur'un belirttiği gibi belli maksadlarla söylenmiş hadis-i şeriflerin kümesidir ve o yüzden de "vahiy" ile "beşeri karar" arasındaki "sınır"a düşmektedir.

Dolayısıyla hadis-i şerifler, Şekil 6.1'de gösterilen üç kategoriden birisine girecektir. C kategorisi "şeriat" alanının dışına konulmuştur.

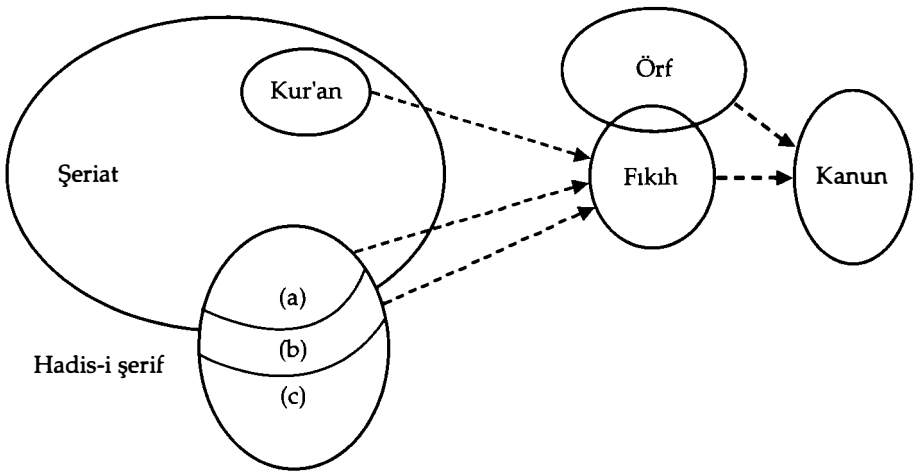
¹⁷ Gazali, *Mustasfa*, c. 1, s. 252.

¹⁸ Age.

¹⁹ Avde, Doktora tezi, s. 70.

- Peygamber'in mesajı, doğrudan tebliği. Karafî buna "tebliğ mahiyetindeki fiiller" (et-tasarrufu bi't-tebliğ) demektedir.
- Mesajın doğrudan tebliğinden başka, belli maksadları olan hadisler. İlgili rivayetlerin maksadın bağlamı içinde anlaşılması ve hukuken uygulanması gerekir.
- Beşeri gündelik kararlar/fiiller alanına giren hadisler. İbn Aşur bunlara "talim niyeti olmayan" şeklinde atıfta bulunmaktadır.

Öte yandan, Şekil 6.1'de örf ve fıkıh arasındaki kesişimin, uygulamadaki "mülâhaza"dan daha derin bir düzeyde anlaşılması önerilmektedir. İzleyen bölüm, İbn Aşur'un *Makasidü's-Şeria* kitabında önermiş olduğu gibi, İslam hukukunun evrensellik maksadının ışığında örf ve fıkıh arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Dolayısıyla fıkıh, maksadın gereklerini yerine getiren örfü (bu örf "delalet"ten farklı bile olsa) barındıracaktır. Bu bölüm, ayrıca "dünya görüşü" kavramının ışığında örf anlayışının genişletilmesini teklif edecektir. Son olarak, hem örfün hem de fıkıhın kanuna katkıda bulunması gerekir. Böylece beşeri kanun koyuculara, örfi adetleri ve fıkhi fetvaları topluma ve ihtiyaçlarına en uygun ayrıntılı mevzuata dönüştürme özgürlüğü tanınmış olacaktır. Bununla birlikte, fıkhi fetvaların ve örfi hükümlerin, kelimesi kelimesine kopyala yapıştır yöntemiyle kanuna dönüştürülmemesi gerekir.



Şekil 6.1. Fıkıh ve hadislerin bir kısmı "ilahi" olanın ifadeleri olmaktan çıkıp, "vahye dair beşeri idrak"ın ifadeleri haline gelmektedir.

6.2. “Bütüncüllük”e Doğru

Bireysel delilin “kesin olmayışı”

Bazı fakihler, usûl yönteminin genellikle benimsediği indirgemeci ve atomistik yaklaşımın sınırlamalarını farketti. Ancak onların “atomizm” eleştirisi, sadece ikili zıddın “kesinliğin” karşısındaki yapısal “belirsizliği”ne dayanıyordu. Fahreddin er-Razi, hukuk usûlü hakkındaki kitabında, bir nassın “dile dayalı (tekil) delil”inin (*delil-i hitab*) nasıl “muhtemel” (*zanni*) olabileceğinin, çeşitli nedenlerini özetledi.²⁰ Bu nedenler şunlardır:

1. Tekil bir nasstan ulaştığımız hükmün, bilmediğimiz belli şartlarla sınırlı olması ihtimali.
2. Tekil bir nassın ifadesinin mecazi olma ihtimali.
3. Dil konusunda kaynağımız olan dilbilimcilerin de hata yapma ihtimali.
4. Eski Arap şiirleri yoluyla ve ahad rivayetlerle (kesin olmayan) bize aktarılan Arapça dilbilgisine kaynak teşkil eden şairlerin dilbilgisi açısından hata yapmış olma ihtimalleri.
5. Bu tekil nasslardaki bir ya da daha fazla kelimenin birden çok anlamının olması ihtimali.
6. Tekil nassların bir ya da daha fazla kelimesinin zaman içinde asıl anlamını kaybedecek şekilde değiştirilmiş olması ihtimali.
7. İfadenin bizim anlamadığımız, gizli (hafi) bir anlamının bulunması ihtimali.
8. Tekil nasstan ulaştığımız hükmün, bizim bilgimiz dışında nesh edilmiş olması ihtimali.
9. Tekil bir nasstan ulaştığımız hükmün, “akıl”la çelişmesi ihtimali. Razi, bu durumda yani hem akıl hem de nakil onaylanmaktaysa, birisi yanlış olacaktır Üstelik, naklin geçerliliğini teyit için kullandığımız araç da akıldır. O nedenle, aklın nakillerin üzerinde üstünlüğü vardır. Dolayısıyla bu durumlarda naklin dile dayalı delilini değil, akli izlememiz gerekir.

Yukarıda özetlediğimiz bu dokuz ihtimale şu üç ihtimali de eklemenin uygun olduğunu düşünüyorum:

20 Razi, *el-Mahsûl*, c. 1, s. 547-73.

1. Tekil bir nassın başka tekil bir nasla “çatışan” bir anlama delalet etmesi ihtimali. Nassların büyük kısmında bu vuku bulmuştur ve “çatışan nasslar” konusu olarak başlı başına incelenmektedir.
2. Ahad hadis rivayetlerinin naklinde hata ihtimali. Bu ihtimal hadis rivayetlerinin büyük kısmını kapsamaktadır.
3. Tekil bir nassın muhtelif şekillerde “yorumlanabilmesi” ihtimali. Bu da o nassın anlam ve delaletlerini anlama biçimimizi etkiler.

Razi’nin “felsefi arka planı”, tekil sözel delillerin kesinliğini iddia etmenin ne kadar derin olduğunu görmesine katkıda bulunmuştur. Ancak Razi’nin tekil delillerin “belirsizliği”ne dair endişesi; onun tekil delilli yaklaşımın asıl problemini yani “nedensellik” temelinin kısmiliği ve atomculuğunu görmesine izin vermemiştir.

Gelenekçi ve modernist teorilerde “nedensellik” sınırlaması

Daha önce kelimacıların ilahi fiillerdeki “nedensellik (sebebiyet) ilkesi”ni nasıl tartıştığı açıklanmıştı. Kelamcılar fiilleri, yaratmayla ilgili “ilahi fiiller” (*fi’lü’l-halk*) ve hukukla ilgili fiiller (*fi’lü’l-teşri*) şeklinde ayırdılar.²¹ Eş’ari, Selefi veya Zahirî fakihlerin çoğunluğu Allah’ın “yaratmayla ilgili” fiillerinin, “nedenlerin üzerinde” olduğuna inanmıştır. Ancak bazıları, “nedenleri” hükümlerin ilişkili olduğu “hukukla ilgili” ilahi fiillere atfetmiştir. Diğer taraftan Mutezililer, Şiiler ve Matüridiler, Allah’ın bütün fiillerinde nedenselliğe inanıyordu. O yüzden, “nedenselliğe dayalı” bir düşünce tarzı günümüze dek bütün mezheplerde ve eğilimlerde İslam hukuku usûlüne hakim olageldi.

Bazı fakihler, “bütüncül delil”in (*delil-i külli*) önemini vurgulamıştır. Ancak, bu delilin usûlün üzerinde hiçbir etkisi olmamış ve usûl, hem kelam hem de hukuk alanında büyük ölçüde nedenselliğe dayalı olmaya devam etmiştir. Mesela, Cüveynî hükümlerin delili için İslam hukukunun “bütüncül özelliği”ne atıfta bulunmayı geçerli bir yöntem olarak kabul etmiş ve bu yöneme “bütüncül kıyas” (*kıyas-ı külli*) demiştir.²² Bir diğer örnek ise Şatıbi’nin, fıkıh usûlünün, vahyedilmiş hukukun evrensel/bütüncül özelliklerine (*külliyat-ı şeriat*) dayalı olduğunu kabul etmesidir.²³ Şatıbi, aynı zamanda “bütüncül/evrensel esaslar”a (*kavaid-i külliye*) “tekil ve kısmi

21 Hasan Şafii, *Amidi*, s. 150.

22 Cüveynî, *el-Burhan*, c. 2, s. 590.

23 Şatıbi, *el-Muvafakat*, c. 1, s. 29.

hükümler" karşısında öncelik tanımıştır. Bunu yapmasının nedeni, "tekil ve kısmi hükümlerin bütüncül esasları desteklemek için bulunması ve bütüncül esasların hukukun korunması gereken maksadları" olmasıdır.²⁴ Bu görüşlerin, fakihlerin ve kelmacıların "nedenselliğe dayalı" yöntemi üzerindeki etkisinin asla görünür hale gelmediğini bir kez daha söylememiz gerekir.

İslami modernizm, İslam hukukunun kısmi ve tekil yaklaşımlarının genel yetersizliklerine işaret eder.²⁵ Mesela, daha önce açıklandığı gibi çağdaş ulema, makasid algısındaki "bireysellik sakıncasına" çare bulmaya çalıştı. Buna; İbn Aşur'un "toplumsal" makasida "ferdi" olana göre öncelik vermesi, Reşid Rıza'nın makasid teorisine toplumun reform ve haklarını dahil etmesi, Taha Cabir Alvani'nin, "yeryüzünde medeniyetin gelişmesinin" maksadlarını teorisine dahil etmesi ve Yusuf el-Kardavi'nin, iyi aile ve milletler inşa etmenin Kur'an temelli evrensel maksadlarına dikkat çekmesi gibi örnekler dahildir.²⁶ Ancak, 20. yüzyıl İslami modernizmi, geleneksel nedensellik temelli teolojik çerçeveyi kırıp çıkamamıştır, zira modernizmin üstündeki 19. yüzyıl psikolojik "tavanı" bunu başarabilmelerinin önündeki en önemli engel olmuştur.

Fakat İslami modernizm, yakın zamanlarda bütüncüllük ilkesinin önemli bir uygulamasını gündeme getirdi: "Konuya dayalı (tematik) tefsir." Hasan Turabi'nin *Tefsirü't-Tevhidi* isimli eseri bu yaklaşımın en berrak örneğidir.²⁷ Turabi, birleştiren (tevhidi) veya bütüncül (külli) bir yaklaşımın, çeşitli düzeylerde muhtelif yöntemler içerdiğini açıklamıştır. Bu yaklaşım dil düzeyinde "ayrışmaz bir bütün olarak Kur'an dilini ele alma"yı ve "vahyin geldiği dönemde mesajı alanların diliyle Kur'an dilini birleştirme"yi içerir. Beşeri bilgi düzeyinde ise çok sayıdaki bileşenleriyle ve onlara hükmeden kurallarla, hem görünen hem de görünmeyen alemlere yaklaşmayı içerir.

Konular düzeyinde, ayetlerin sırasına bakmaksızın konuları incelemeyi ve onları gündelik hayata uygulamayı içerir. Kapsam açısından, bütüncül bir yaklaşımla hukuku ahlak ve maneviyatla birleştirmeyi içerir.²⁸

24 Age., c. 2, s. 61.

25 Mesela: Hasan Turabi, *Tefsirü't-Tevhidi*, 1. bs. c.1 (Londra, Daru's-saki, 2004), s. 25.

26 İbn Aşur, *Makasidü's-Şeriatü'l-İslamiyye*, s. 50; Alvani, *Makasidü's-Şeria*; Kardavi, *Keyfe Neteâme-lü mea'l-Kur'ani'l-Azîm*.

27 Turabi, *Tefsirü't-Tevhidi*

28 *Tefsirü't-Tevhidi*, s. 20.

“Bütüncül” bir kelimine doğru

Çağdaş sistem felsefesi, “doğada asli olan” bir “sentetik” ve “bütüncül eğilim” iddiasında bulunur.²⁹ Sistem felsefecileri fazlasıyla basit, iki terimli neden-sonuç ilişkimizi genişleterek bilebildiğimiz kadarıyla bu dünyanın yapısına daha yakın olan, karmaşık bir dizi haline getirmemiz gerektiğini ileri sürer.³⁰ Dolayısıyla sistem felsefesiyle ilgili kitaplarda, nedensellik ilkesi ve Berkeley’in tanrısı, Spinoza’nın ilahi zatı ve Leibniz’in önceden-kurulmuş ahenge seslenişi gibi, bu ilkeyle ilişkili her türlü teolojik görüş eleştirilir.³¹ Sisteme dayalı bu eleştiri, kelimelerdeki nedensellik yöntemine, fakihlerin ve felsefecilerin önerdiği “nedenselliğe dayalı” teolojik delillere de uygulanabilir.³² Yakın zamanlardaki başta gelen “nedenselliğe dayalı” delil için bu eleştiri, İbn Hanbel, İbn Sina, Razi, Eş’ari, Abdülcebbar, Gazali, Matüridi, Amidi, Şatıbi, İbn Teymiye, İbn Rüştü³³ ve Muhammed Abduh³⁴ tarafından önerilen delilleri içerebilir.

Sistem felsefecileri, bütüncül düşünceye dayalı nedensellik düşüncesi için karşı delil olabilecek bazı “hatalar” sayarlar. Mesela, Korzybski “Corpus Errorum”unda bu hatalardan birkaçını saymıştır. Bunlar arasında “birçok nedene bağlı olan bir şeyi tek nedene bağlama hatası”, “bir etken rol oynadığı için diğerinin rol oynamadığı sonucuna varma hatası”, “olumlu gözlemlerden olumsuz sonuçlar çıkarma hatası” ve “organizmaların özelliklerinin iki ayrı sınıfa, kalıtıma ve çevreye ayrılabilmesi hatası” bulunmaktadır.³⁵

Ancak kanaatimce, “Allah’ın varlığı” meselesi ve diğer kelami meselelere hitap edebilmek için “nedensellik ilkesi”ni kullanan kelimcilerin zihinleri hariç, kelami kavramlarla “nedensellik” yöntemi arasında hiçbir münasebet yoktur.

Önerimiz, sistem felsefesinde izah edildiği üzere, “bütüncüllük ilkesi”nin çağdaş tecdit önerilerinde, sadece İslam hukukunda değil, kelim ilminde de bir rol oynayabileceği yönündedir. Kabaca ifade edecek

29 Smuts, *Holism and Evolution*, s. v.

30 Korzybski, *An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*, s. 217.

31 Smuts, *Holism and Evolution*, s. 270–72.

32 Gerard Jahami, *Mefhumu’s-Sebebiye beyne’l-Mütakellimin ve’l-Felasife, beyne’l-Gazali ve İbn Rüştü*, 2. bs., s. 78-79.

33 Mesela, bkz. Amidi, c. 3, s. 249; İbn Rüştü, *Tehâfütü’t-Tehâfüt*, s. 785; İbn Kayyim, *İ’lâmü’l-Muvakkîn*, c. 3, s. 3; Tayyib, “Makasid Teorisi”; Şatıbi, *el-Muvafakat*, s. 2-6.

34 Abduh, *Risaletü’t-Tevhid*, s. 26.

35 Korzybski, *An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*, Kitap I, s. 5.

olursak; “yaratılış delili” (*delil-i ihtira*), geleneksel olarak iddia edildiği şekliyle, “nedensiz bir fiilin imkansız oluşu”na değil, “amaçsız bir fiilin imkansızlığına” dayanacaktır. “Riayet delili”, yeryüzünün ekosistemlerinin ve alt sistemlerinin dengesine ve “insana dost oluşu”na dayanacaktır; doğrudan riayete ilişkin klasik delillere değil. Benzer şekilde, “vücut delili” Muhammed Abduh’un ifadesiyle söyleyecek olursak, klasik “ilk hareket ettirici” (*muharrrik-i evvel*) biçimindeki kozmolojik delile değil, bugün bildiğimiz şekliyle evrenin sistematik ve bütünsel tasarımına dayanacaktır.

6.3. Açıklık ve Kendini Yenilemeye Doğru

İkinci bölümde bir sistemin, “canlı kalmak” için belli bir derecede açıklığa ve kendini yenilemeye ihtiyaç duyduğu izah edilmişti. Bu kısım, İslam hukukunda arzu edilen açıklık ve kendini yenilemeye yönelik iki mekanizma önermektedir. İlkinde, İslam hukuku sisteminde açıklık mekanizması olarak, fakihlerin “dünya görüşü”nün veya “bilişsel kültür”ün değişmesiyle, hükümlerin/fetvaların da değişmesi görüşü önerilmektedir. İkincisinde ise İslam hukuk sisteminde kendini yenileme mekanizması olarak “felsefi açıklık” önerilmektedir.

“Bilişsel kültür”le hükümlerin değişmesi

“Dünya görüşü”, “dünyaya bakış” anlamına gelen, yüz yıllık Almanca “Weltanschauung” teriminin çevirisidir.³⁶ Bir dünya görüşü; “dünyanın temel yapısına dair sahip olduğumuz ön varsayımlar dizisi”,³⁷ “insan tecrübesi için bir referans çerçevesi”³⁸ ve bir “inanç sistemi”dir.³⁹ Dolayısıyla, bir dünya görüşü insanın dünyaya dair “idrak”ını şekillendiren bir takım etkenlerin ürünüdür. Aşağıda bir dünya görüşünü oluşturan “teoriler”den örnekler yer almaktadır:

- Allah, dünya, insanlar, ahiret, ilim, maneviyat ve tarih.⁴⁰
- Mit, itikat, ahlak, ritüeller ve toplum.⁴¹

36 David K. Naugle, *Worldview, The History of a Concept*, s. 2.

37 Sire, James W., *Naming the Elephant*, s.19-20.

38 O. B. Jenkins, *What Is Worldview*.

39 Richard DeWitt, *Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science*, s. 3.

40 Sire Naming, *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, 3. bs., s.19-20.

41 Age, s. iv.

- İnançlar, kavramlar, düzen duygusu, sosyal kavramlar, rol modeller ve manevi ilkeler.⁴²
- Doğal dünya, ahlak, siyaset, biyoloji, psikoloji, bilimsel araştırma yöntemleri ve pek çok başka faktör.⁴³
- Allah, nefis, tabiat, uzay ve zaman.⁴⁴

Yukarıdaki teorilerin hepsi göstermektedir ki, bir dünya görüşü; din, öz-tasvir, coğrafya, çevre, siyaset, ekonomi ve dile kadar çevremizdeki her şey tarafından şekillenmektedir. "Kültür" kelimesini geniş anlamda kullanırsak, dünya görüşü "bilişsel kültür"ü temsil eder.⁴⁵ Bilişsel kültür, insanların dış dünyayı gördükleri ve onunla etkileşime girdikleri zihinsel çerçeve ve gerçeklik duygusudur.

Geleneksel olarak İslam hukuku teorisinde örf; temelde "dış dünyayla etkileşim"le ilgilidir. Bir Hanefi usûl kuralı, "örfün zımni bir kuralı, nassın açık bir kuralı gibidir" der.⁴⁶ Muhtelif fıkıh mezhepleri, uygulama düzeyinde "başvuracak belirli bir nass bulunmadığında"⁴⁷ bu kuralı kabul eder. Örf mülâhazasının ardındaki amaç, fakihlerin esas aldığı Arap âdetlerinden farklı âdetlere sahip insanların şartlarına yer vermektir.⁴⁸ Ancak örfün, fıkıh üzerindeki pratik anlamı sınırlıdır. Usûl kitaplarında İslam hukukunda neyin örf'e tabi olduğuyla ilgili sayılan standart örnekler; çeyizin değeri, ticari işlemlerde kullanılan para birimi, erkeğin başını açması veya örtmesi ve bazı Arapça kelimelerin yaygın kullanımıdır.⁴⁹ Bu standart örneklerin ise, kendilerinin alındığı Orta Çağ Arap dünyasının dışında kalan farklı insanların hayatlarındaki çeşitliliği hiçbir şekilde yansıtmayacağı açıktır.

Bu açıdan pek çok İslami hüküm; H 2. veya 3. yüzyılla ve dönemin siyasi sınırları, coğrafyası, yiyecekleri, ekonomik kaynakları ve sosyal sistemiyle

42 Jenkins, *What Is Worldview?*

43 DeWitt, *Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science*, s. 5.

44 Abdülfettah, Seyf, "İmam Muhammed Abduh'un Dünya Görüşü Üzerine," Şeyh Muhammed Abduh'un Yüzüncü Yılı'nda sunulan tebliğ, s. 7.

45 Sire, *Naming*, p.28; Naugle, *Worldview: The History of a Concept*, s. 29. Mesela, Mecelle, *Mecelletü'l-Ahkâmü'l-Adliyye*, madde 43, 45. Ayrıca, Abidin, *Haşiye* (Yan Notlar) c. 4, s. 556.

46 Mesela, Mecelle. *Mecelletü'l-Ahkâmü'l-Adliyye*, madde 43, 45. Ayrıca, İbn Abidin, *Haşiye* (Yan Notlar) c. 4, s. 556.

47 Sultan, "Hücciyet," s. 620.

48 Mesud ibn Musa Fellusi, *Medresetü'l-Mütekellimin*, s. 354.

49 Veled" ve "lahm," bölge ve lehçeye bağlı olarak, "çocuklar" veya "çocuk" ve "biftek" veya "biftek ve kuşlar" anlamına gelebilir.

yani dünya görüşüyle sınırlı kaldı. Mesela, ramazanın sonunda fakirlere ödenen fıtr sadakasının biçimleri, hâlâ ilgili hadiste zikredilen 7. yüzyılda yaygın gıdalarla yani hurma, üzüm ve arpayla belirlenmektedir.⁵⁰ Bugün bile birçok ilim adamına göre kimi İslami hükümler, “İslam ülkesi” ve “savaş ülkesi” arasındaki “siyasi sınırlar” a dayandırılmaya devam etmektedir.⁵¹ Fıkıh mezheplerinden çıkarılan tüm yazılı hukuk sistemlerine göre; Müslüman bir kız, Arap âdetlerindeki gibi kendi adına evlilik yeminini yapması için babasını veya (akrabası bir erkeği) vekil tayin etmediği sürece evlenemez. Evlilik yemini bile, genellikle sadece Arapça yapılabilir. Kasıtsız adam öldürme için ödenen diyet, kabilelerin olmadığı sosyal sistemlerde bile, hâlâ o kişinin “kabile” sinin sorumluluğundadır.⁵² Benzer şekilde, bazı uzak bölgelerde faili meçhul bir cinayetin sorumluluğu “kasame”ye (Hanefilere ve Zeydilere göre “bölgesel sorumluluk” ve diğer klasik mezheplere göre de “en yakın akraba sorumluluğu”) göre belirlenir.⁵³

Arap “dünya görüşündeki” “yakınlık”ı gösteren en belirgin örnek, İbn Teymiye’nin *İktidâu’s-Sıratı’l-Mustakîm* (Doğru Yolun Gerekleri) isimli eseridir. Teymiye şunu iddia eder: “Ehl-i sünnet, Arap ırkının Arap olmayanlardan üstün olduğuna inanır.” Sonra da buna karşı çıkanları “milliyetçi” (*şuubiyyun*) olarak niteler. Zira onlar, “diğer kavimleri Araplara tercih etmektedir.”⁵⁴ Benzer önyargılar, hemen her ulusta ve etnik grupta bulunmaktadır. Ancak pek çok Kur’an ayetinde ve hadis-i şerifte eşitlik ilkesine rağmen, bu önyargılar İbn Teymiye’yi “ayırımcı” fetvalar vermeye sevk etmiştir. İbn Teymiye, Arap olmayanların Araplara idarede ve hatta cemaatle namazda bile imamlık etmesini onaylamamış, Arap kıyafetlerini bütün Müslümanlar için öngörmüş ve Arap olmayan tarzları “kerih” saymış, hükümet tahsisatlarında Arapları kayırmış⁵⁵ ve

50 Hadis ayrıca “akıt”ten bahsediyordu, Bu, günümüz Arap mutfağında bilinmeyen bir yemek türüdür. Zübeydi’ye göre (M 16. yüzyıl), akıt pişirilip yemekte kullanılmak üzere kurumaya bırakılan keçi ya da deve sütüdür. Muhammed Zübeydi, *Tacî’l-Arus fi Cevahiri’l-Kamus* (Beyrut, Daru’n-Neşr, tarihsiz). Hanefi okuluna atıfta bulunan pek çok “modernist” ilim adamı, bunun yerine eş miktarda paranın ödenmesine izin verir. Ancak, bu sadakanın lafzi uygulaması bugün Suudi Arabistan gibi ülkelerde hâlâ yaygındır.

51 İbn Kayyim, *Ahkâmu Ehli’z-Zimme*, c. 2, s. 728.

52 Sabık, *Fıkhu’s-Sünne*, c. 3. s. 29.

53 Peters Rudolph, “Hayber’de Cinayet: İslam Hukukunda Kaseme Uygulamasının Kökenleri üzerine Bazı Düşünceler,” *Islamic Law and Society* 9, no. 2 (2002), s. 133.

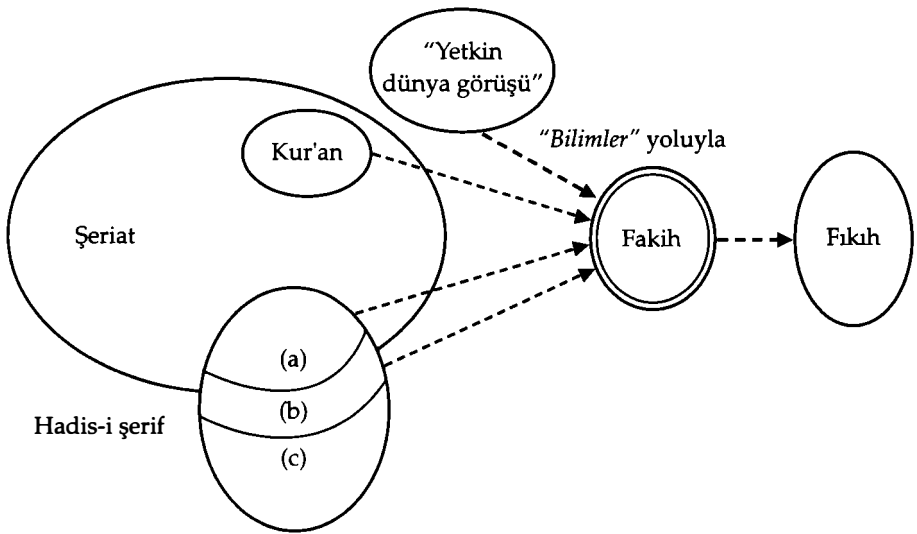
54 Ahmed ibn Teymiye, *İktidâu’s-Sıratı’l-Mustakîm li Muhalefeti Eshabi’l-Cahim*, 2. bs., s. 148-150

55 Age., sırasıyla s. 158, 159, 160.

diğer kavimlerden olan erkekleri Arap kadınlarla evlenme noktasında "yetersiz" görmüştür.⁵⁶ Bu görüşlerin pek çok nassta ifade edilen insanların eşitliği maksadına aykırı olduğu açıktır.

"Hukukun bilişsel doğası"na dayanarak şunu söyleyebiliriz: Örf; makasidü's-şerianın temel ilkeleriyle çatışmadığı sürece, fakihin kendi dünya görüşüne göre örf olarak gördüğü şeydir. Dolayısıyla, "fakihin dünya görüşü", burada "esas tutulan (ilk hicri asırlarda yaşanmış) Arap âdetleri"nden değişimler devşirmek için örf yönteminin genişletilmesi olarak önerilmektedir.

Şekil 6.2'de "fakihin dünya görüşü" nün İslam hukuk sistemindeki yeri gösterilmektedir. "Dünya görüşü" nün İslam hukuk sistemine dahil edilmesinin sonucu olarak, bu şekilde fakihin rolünün merkezilik kazanması ortaya konulmaktadır. Kur'an ve hukukla ilgili hadisler de fakihin dünya görüşünün kaynakları arasındadır. Fakihin dünya görüşünün diğer bileşenleri, fıkhi üretmek için bu "kaynaklar" la bir araya gelmektedir. Ancak aşağıda açıklandığı üzere, bir dünya görüşünün "yetkin" olması yani bilimsel temele yaslanması gerekir. "Yetkin bir dünya görüşü" ne sahip olmayan



Şekil 6.2. Fakihin dünya görüşü, fıkın şekillenmesinde asli faktörlerden birisidir.

56 Bu, fıkıh mezheplerinin çoğunluğunun görüşüdür. Karşılaştırmalı bir araştırma için, bkz. İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*, c. 2, s. 12.

bir fakih, isabetli fıkhi hükümler vermeye yetersiz demektir. Bu yetkinlik, “fıkh-ı vaki” (olguları anlama) becerilerinin uzantısıdır ve İbn Kayyim tarafından içtihat ehliyetinin şartı olarak görülmektedir.⁵⁷ Bu önerinin hukuk üzerinde iki etkisi söz konusudur.

Birincisi, fakihin dünya görüşündeki değişimler, İslam hukukundaki lafızcılığı azaltacaktır. Bir hükmü lafızcı şekilde izlemek, onu bir “ritüel” haline getirir. Kanaatimce, namaz, oruç ve hac gibi İslam hukukunun ibadet alanında istikrarı sağlamak şarttır. Ancak ibadet alanının abartılması, her zaman makasın feda edilmesi sonucunu verir. Bu iki amaç arasında denge kurulması gerekir.

Aşağıdaki örnekler bu noktayı ortaya koymaktadır. Ramazandaki fitrenin maksadı fakirlere yardımdır. Hz. Peygamber’in şöyle dediği rivayet edilmektedir: “O gün fakirlere yeterince verin ki, dilenmek zorunda kalmassınlar.”⁵⁸ Ancak bu sadaka ibadet başlığı altına konuldu ve o yüzden her zaman ve mekanda kelimesi kelimesine uygulandı. Coğrafya ve toplum değişip de hurma, üzüm ve arpa fakirlerce kullanılmaz hale gelince, bu sadakanın sadece lafzi ve dini bir “ritüel” olarak uygulaması onun ardında yatan maksadı mağlup edecektir.

Aynı şekilde, Müslümanların çoğunlukta olduğu gelişmekte olan ülkelerde bir kişinin akrabaları, katilin “kabilesi”nden (*akile*) sayılmaları nedeniyle, kasıtsız cinayet için diyet ödemekle sorumlu tutulmaktadır.⁵⁹ Ama farklı dünya görüşlerinden dolayı, muhtelif sosyal yapılarda bir kişinin kabilesine veya etnik grubuna çok az önem veriliyorsa, *akilenin* lafzi uygulaması adalet maksadına ters düşer.

Son olarak, evlilik akdi için Arapça yapılan “ıcap ve kabul” ve cuma hutbeleri, Arapça konuşulmayan topluluklarda anlaşılmamaktadır.⁶⁰ Bunların Arapça yapılması, evlilik akitlerinin ve hutbelerin kendi başlarına ibadet olduğunu öngören hükümlerden dolayıdır. Bu yüzden, evlilik akitlerinin duygusal anlamına ve hutbelerin sosyal anlamına gölge düşmektedir. Bu tahlilde, ibadetlerle hukukun maksadlarının çatıştığı söylenmiyor. Zira “ibadet” İslam hukukunun başlı başına bir maksadıdır. Bununla birlikte, ibadet maksadının diğer sosyal maksadlarla dengelenmesi gerekir.

57 İbn Kayyim, *et-Turuku'l-Hukmiyye*.

58 İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri Şerhu Sahihî'l-Buhari*, s. 375.

59 Kimi Ürdünlü arkadaşların kişisel tecrübelerine göre, Ürdün bunun bir örneğidir.

60 Birleşik Krallık'ta gittiğim camilerin çoğunda, beni şaşırtan şekilde durum böyle.

Önerilen “yetkin dünya görüşü” şartının ikinci bir etkisi, İslam hukuk sisteminin doğal ve sosyal bilimlerdeki ilerlemelere “açılması”dır. Sağlam ve “yetkin”, fiziksel veya sosyal bilimler metodolojisine dayanan gerekli araştırmalar yapılmadan, olgularla ya da “gerçeklik”le ilgili hüküm artık verilemez. “Ölüm işareti”, “azami hamilelik süresi”, “temyiz yaşı” veya “ergenlik yaşı” gibi kanuni ehliyetle ilgili meselelerin, geleneksel anlamda “insanlara sorarak” hükme bağlandığını görmüştük. Richard DeWitt’in belirttiği gibi, “bilimsel araştırma yöntemleri” kişinin dünya görüşünün bir parçası olduğundan,⁶¹ istatistiksel ispat olmaksızın “insanlara sormanın” günümüzde delil olarak öne sürülemeyeceğini savunuyorum. Bu da bizi (doğal ve sosyal) bilimler alanına götürür ve İslam hukuku ile diğer bilgi dalları arasındaki etkileşim mekanizmasını tanımlar. O nedenle, bir fakihin asgari ve azami hamilelik süresi veya ölüm işaretleri gibi konularda tıp alanındaki uzmanlara danışması gerekir. Bu alanda, geleneksel mantığa göre “kesinlikten uzak” sayılsalar da deneysel (ampirik) verilerin “hüccet” sayılması gerekir. Aynı şekilde, “temyiz” yaşını ve kavramını psikoloji alanındaki uzmanların belirlemesi gerekir.

“Bilim”in zamanla tekamül ettiği ve bunun da bilimsel kararlarımızın ve cevaplarımızın düzenli olarak güncellenmesini gerektirdiği inkar edilemez bir gerçektir. Ancak bilimin gelişimi, fakihin “dünya görüşü”nün doğal tekamülünün bir parçasıdır ve aynı şekilde hukukta yansıma bulması gerekir. Bu da, İslam hukuk sistemindeki açıklığı sağlar.

Kendini yenileme ve felsefi açıklık

İslam hukuku, yetkin bir fakihin “dünya görüşü”nün diğer bir ögesi-ne, felsefeye açıklığı sayesinde kendini yenileyebilir. “İslam hukukunun esasları (usûlü)” az çok bu hukukun felsefesi olduğundan, “usûl”ün; insan bilgisinin gelişmesiyle tekamül eden felsefi soruşturmaya bir derece açık olması gerekir.

Ancak tarihi olarak, geleneksel fıkıh mezheplerindeki İslam alimlerinin büyük çoğunluğu, İslam hukukunun ya da genel olarak İslami ilimlerin geliştirilmesinde felsefeyi kullanma teşebbüslerini reddetmiştir. Bazı Yunan metafizik teorilerinden popüler İslami inançlara aykırı örnekler getiren⁶² kimi alimler, eğitim kurumlarında “gayri İslami” metafiziğe

61 DeWitt, *Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science*, s. 5.

62 Felsefecilerin evrenin ezeliliği (*kıdemu'l-âlem*) iddiası gibi. Ünlü Gazali-İbn Rüşd tehâfüt tartışmasında, İbn Rüşd, Gazali'nin inandığı gibi, evrenin sonunun olmayışı (ebedi) anlamında

dayandığı gerekçesiyle felsefe öğrenilmesini ve öğretilmesini yasaklayan fetvalar yayınladılar.⁶³ Felsefe ile “Kur’an yolunun izlenmesi” arasında seçim yapmaya zorlayan bu fetvalar kullanılarak, felsefeciler dinden çıkmakla suçlandılar ve felsefe kitaplarının alınıp satılması veya onlara özen gösterilmesi yasaklandı. Bu fetvaları yayınlayanlar arasında; İbn Akil (ö. 1119), Kuşeyri (ö. 1127), İbn Salah (ö. 1246), Nevevi (ö. 1277), İbn Reslan (ö. 1441), Süyuti (ö. 1505) ve Şirbini (ö. 1570) gibi fıkıh mezheplerinin önemli fakihleri yer alır.⁶⁴ İslam hukuku kitaplarında konuyla ilgili en çok zikredilen, İbn Salah’ın fetvasıdır. İbn Salah bu fetvada, felsefenin “beyinsizliğin üssü” olduğunu ve felsefe hocalarına karşı yapılması gereken en iyi şeyin, “kılıç” kullanmak olduğunu ilan eder.⁶⁵ Şiddet içeren bu tepki, çoğu İslami çevrelerde felsefeye duyulan ilgiyi bastırdı.⁶⁶ Artık, ilim adamları felsefe veya mantığı gizli gizli çalışmak zorunda kalacak, sadece en yakın talebelerine öğretecek ve bu tür faaliyetleri eserlerinde asla ifşa etmeyeceklerdi.⁶⁷ Yukarıdaki fetvaları ihlal ettiği için baskıya uğrayan ve kitapları yakılan fakih felsefecilerden birisi de İbn Rüşd’dür.⁶⁸

Aynı zamanda, kimi alimler Yunan felsefesine ve bu felsefenin “gayri İslami yöntemleri”ne duydukları nefreti ilan ettiler, onu biçimsel olarak eleştirmeye ve hatta özellikle mantık alanında kendi bakış açılarından alternatif fikirler ileri sürmeye çalıştılar. Bu, İbn Hazm’ın⁶⁹ ve İbn Teymiye’nin⁷⁰ benimsediği bir görüştü. İbn Hazm, diğer alimlerin yaptığı gibi mantığı reddetmedi. Aslında o, mantığın “her türlü bilgiyi değerlendirmek” (معیار کل علم) için kıstas olduğuna inanıyordu.⁷¹ İbn Hazm, biçimsel mantığın İslam hukukundaki görevlerin mantığına nasıl karşılık geldiğini izah etti. O’nun bu görüşü, Gazali’nin *Mustasfa*’sında da yankı bulmuştur.⁷² Bununla birlikte, İbn Hazm’ın *Takribü’l-Mantık* (Mantığı

ezeli olduğunu söylemenin, Yunanlıların ve diğer felsefecilerin söylemiş olduğu gibi evrenin başlangıcının olmadığı anlamında ezeli olduğunu söylemekten farklı olmadığını iddia etmiştir.

63 Ahmed ibn Teymiye, *Der’ü Târuzi’l-Akl ve’n-Nakl*, c. 3. s. 218.

64 Süyuti, *ed-Dürri’l-Mensûr*, c. 3, s. 86; Ebu Amr ibn Salah, *Fetava İbnu’s-Salah*, 2005.

65 Age.

66 Hasan Beşir Salih, *Alakatü’l-Mantık bi’l-Luga inde Felasifeti’l-Müslimin*, s. 86.

67 Dîb, “İmamü’l-Harameyn”, s. 39.

68 İsmet Nessar, *Hitabu’l-Felsefi inde İbn Rüşd ve Eseruhu fi Kitabat Muhammed Abduh ve Zeki Necip Mahmud*, s. 16-21.

69 Vedi Mustafa, “İbn Hazm ve Mevkıfıhu mine’l-Felsefe ve’l-Mantık ve’l-Ahlak”.

70 İbn Teymiye, *Der’ü Târuzi’l-Akl ve’n-Nakl*.

71 Gazali, *Mustasfa*, “İbn Hazm”, s. 203.

72 Gazali, *Mustasfa fi Usûli’l-Fıkıh*.

Kolaylaştırmak) isimli eseri, bilebildiğim kadarıyla, imkan ve ibahe, delalet ve mükellefiyet ve imkansızlıkla haram arasındaki karşılıklılığı iza ha yönelik ilk teşebbüstü⁷³ ve “deontik mantık”tan sekiz asır önce kaleme alınmıştı.⁷⁴ İbn Hazm, kendi felsefesine uydurmak istediği Aristo mantığını tartışmalı biçimde yeniden inşa etmeye çalışmış ve zahirilik olarak bilinen, İslam hukuk okulunun temelini atmıştı.⁷⁵ Mesela, doğal olaylarda “nedensellik”i kabul ediyor ama “semavi şeriat”ta kabul etmiyordu; çünkü kıyasın her biçimini reddederek, onu onaylayanları kınıyordu.⁷⁶

Diğer taraftan, İbn Teymiye’nin Aristo eleştirisi, ayrıntılı ve kalıcıydı.⁷⁷ O, Aristo’nun cevher ve araz arasında yaptığı ayrımı keyfi bularak reddetmiş ve dolayısıyla evrensel önermelerdeki her türlü “tanım gereği” hakikati reddetmişti.⁷⁸ İbn Teymiye’ye göre, *busr* (ham hurma), *rutab* (biraz olgun hurma) ve *temr* (olgun hurma) arasındaki farklar, Aristo’nun iddia ettiği gibi, farklı “cevherler”i yansıtmaz.⁷⁹ Bunlar, Teymiye’nin kelimelerini kullanacak olursak, üç “zihni evrensel”dir (*külliyatun fi’z-zihn*).⁸⁰ Dolayısıyla İbn Teymiye, şer’i içtihadın “evrensel önermeler”den hareket eden mantıki akıl yürütmeyle sınırlanmasını eleştirdi. Karşı örnek olarak, “benzerlik kıyası”nı (*kıyasu’s-ş-şebih*) verdi.⁸¹ İbn Hazm gibi İbn Teymiye de kendi “felsefi proje”sini desteklemek için özü itibarıyla nominal olan eleştirel analizi kullandı.⁸² Ayrıca, metafizik temelini onaylamaksızın mantıki bir araç olarak Yunan felsefesini onayladıklarını söyleyen Gazali ve diğer alimleri eleştirdi.⁸³

Gazali, bir yandan “putperest” diyerek Yunan felsefesini eleştirdi ve Müslüman felsefecileri dinden çıkmakla suçladı.⁸⁴ Diğer yandan da Aristo’nun mantık “alet”ini (Yunancası, *organon*) kabul etti ve hatta onun, “ilmin bütün dallarına giriş için şart” olduğuna, o olmadan “ilmin hiçbir

73 Bkz. Ali ibn Hazm, *Takribu’l-Mantık*, ed. İhsan Abbas, 1. bs.

74 Bkz. G. H. Von Wright, “Deontik Mantık”, *Mind, New Series* 60, no. 237 (1951).

75 Enver Zabi, *Zahiriyye İbn Hazm Endulusi, Nazariyyetü’l-Marife ve Menahicu’l-Bahs*, s. 49.

76 Age, s. 100-03.

77 John F. Sowa, *Knowledge Representation, Logical, Philosophical and Computational Foundations*, s. 359.

78 V. Hallak, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*.

79 Age.

80 Geçtiği yer: Ebu Yareb Merzuki, “İslahu’l-Akl fi’l-Felsefeti’l-Arabiyye”, s. 176.

81 İbn Teymiye, *Der’ü Teâruzi’l-Akl ve’n-Nakl*, c. 1, s. 203.

82 Merzuki, “İslahu’l-Akl fi’l-Felsefeti’l-Arabiyye”, s. 177; Acem, *Mantık inde’l-Gazali*.

83 İbn Teymiye, *Der’ü Teâruzi’l-Akl ve’n-Nakl*, c. 3, s. 218.

84 Ebu Hamid Gazali, *Tehâfütü’l-Felasife*.

alanında bir alime güven duyulamayacağı"na hükmetti.⁸⁵ Gazali Yunan mantığını bir düşünce tarzı olarak "içselleştirdi" ve böylece akıl yürütme mantığını İslam hukukuna kaynaştırmayı başardı. *Kıstas* isimli eserinde, Aristo'nun *modus ponens* ve *modus tollens* gibi birçok çıkarımını, Kur'an'ın "mantiki iddiaları"na başvurarak ispatladı.⁸⁶ Mesela, "*Semavat ve arzda Allah'ın yanı sıra başka ilahlar olsaydı, fesat ile yok olurlardı*"⁸⁷ ayetini zikreden Gazali, şu *modus tollens* akıl yürütmesini yaptı: "Birden fazla ilah⁸⁸ düzensizliğe delalet eder. Düzensizlik olmadığına göre, birden fazla ilah yok demektir." Gazali daha sonra yaygın felsefi terminoloji yerine, doğrudan Kur'an'dan türetilen Arapça kökler veya alışılmış İslam hukuk terminolojisini kullandı. Mesela; hüküm yerine *mahmul*, illet yerine *hadd-i vasat*, asıl yerine *mukaddime*, fer yerine *netice* ve mübah yerine *mümkün* kavramlarını geliştirdi.⁸⁹ Gazali'nin geliştirdiği en üretken fikir, mantıktaki tumdengelimi kıyas usûlüne sokmasıydı.⁹⁰ Gazali, *tenkihü'l-menat*'ı (hükümün illetini aramak) "biçimselleştirmek" için ilk duruma bir dizi ayırıcı kıyas uyguladı.⁹¹ Mesela şu akıl yürütmeyi kullandı: Bir değer ötekiyle kıyaslandığında, ya daha büyük ya eşit ya da küçük olmak zorundadır. Bunlardan birini ispat edersek, diğer ikisi zorunlu olarak yanlış olur."⁹² Gazali daha sonra, iki önermenin orta teriminin illet olduğunu kabul ederek, ilk durumun hükmünü ikincisine geçirmek için farazi kıyası kullandı.⁹³ Mesela, şöyle diyordu: "Her şarap sarhoş eder. Sarhoş eden her şey haramdır. O yüzden, şarap haramdır."⁹⁴ Burada, sarhoş ediciliği "orta terim" ya da İslami ifadeyle "illet" olarak kabul ettiğini görüyoruz.

85 Gazali, *Mustasfa fi Usûli'l-Fıkh*, s. 3.

86 Rosalind Ward Gwynne, *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in the Qur'an*, s. 156. Ayrıca, Acem, *Mantık mde'l-Gazali*, s. 163-65. Burada bahsi geçen iki çıkarım biçimsel olarak şu şekilde açıklanabilir. Koşullu Önerme (Modus Ponens): "Eğer P doğruysa, o zaman Q doğrudur" ifadesi doğru ise, o zaman P doğruysa, Q doğru olacaktır. Özgül Önerme (Modus Tollens): "P sonra da Q doğrudur" ifadesi doğru ise, o halde Q doğru değilse, bu P'nin de doğru olmadığı anlamına gelir.

87 Enbiya, 21/21.

88 Ebu Hamid Gazali, *Kıstasu'l-Mustakim*, s. 62.

89 Acem, *Mantık mde'l-Gazali*, s. 65.

90 Age.

91 Ayırıcı (disjunctive) kıyas: Ya bir taraf ya da öteki taraf doğrudur (veya belki ikisi de). Her ikisi de yanlış değildir. O yüzden, bir tarafın yanlış olduğunu biliyorsanız, o zaman öteki taraf doğru olmak durumundadır. Biçimsel olarak, $p \vee q$ ise ve $\sim p$. O halde, q (doğrudur).

92 Ebu Hamid Gazali, *Mihakku'n-Nazar fi'l-Mantık*, s. 43.

93 Varsayımsal kıyas: Eğer elimizde iki delalet ifadesi var ve birinin bir yönü diğerinin ikinci yönüyle aynı ise, o zaman ortak ögeyi elimine eder ve geriye kalan yönleri birbiriyle bağlarız. Mesela, $p \Rightarrow q$ (p ise q) ve $q \Rightarrow r$. O halde, $p \Rightarrow r$. Gazali q 'yu bu örnekte illet için kullanmıştır.

94 Gazali, *Mihakku'n-Nazar fi'l-Mantık*, s. 31.

Böylece Gazali, Yunan felsefesine yönelik şiddetli saldırılarda bulunmasına rağmen, Aristo mantığını inançla ve üretken biçimde İslami kıyas sürecine dahil etti, ancak hem nominalistlerin hem de zahirilerin acımasız eleştirilerine maruz kaldı.⁹⁵ Amidi (ö. 1236), Sübki (ö. 1374) ve bilhassa Gazali'nin de mensup olduğu Eş'ari ve Şafii okullarından diğer bazı alimler, Müslümanların gayrimüslimlerden alabileceği "mücerret aletler" ile alınamayacak diğer fikirler ve kavramlar arasında Gazali'nin yaptığı ayrımı desteklediler.⁹⁶ Bu görüş, günümüzde Batı'dan beşeri ve sosyal bilimlerle ilgili bilgiyi değil de, sadece "teknoloji"yle ilgili bilginin taklit edilmesine izin veren "neo lafızcı" fetvalara benzemektedir.

Gazali'nin gördüğü teveccüh ve kabule rağmen, felsefe üzerindeki genel yasak, tüm İslam hukukundaki teori ve muhakeme usûlünde duraklamaya katkıda bulundu. Usûl, dile dayalı delaletlere ve yapay mantiki çıkarımlara odaklanmaya devam etti. Fıkhi akıl yürütme sistemi, farzlar ve haramlarla uğraşan "mekanik bir önerme sistemi" olmaya devam etti.

Geleneksel fıkhi akıl yürütme sistemine modern zamanlardaki en yakın örnek, deontik mantıktır. "Deontik mantık", 20. yüzyılın ortalarında Georg Henrik von Wright tarafından icat edilmiş⁹⁷ bir terim olmasına rağmen, Wright'ın standart sisteminin biçimsel mantıkla ilişkisinin ve ana aksiyomlarının, aslında geleneksel fıkhi akıl yürütmeye oldukça benzer olduğunu görüyoruz. Mesela Wright'ın; "yapmamız gereken bir şeyi yapmak, bizi başka bir şeyin taahhütüne sokuyorsa, bu yeni eylem de yapmamız gereken bir şeydir"⁹⁸ diyen "sorumluluk/taahhüt kanunu" (مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب) usûl kuralından başka bir şey değildir.⁹⁹ Çağdaş hukuk felsefesi, deontik mantığı geçerli bir akıl yürütme sistemi olarak kabul etmez.¹⁰⁰ Bunun nedeni, deontik mantığın ödevleri katı bir biçimde ikili tasnifi, zaman etkenine duyarsız kalışı ve istisnai durumları tekdüze şekilde dışlamasıdır.¹⁰¹

95 Mesela, İbn Teymiye ve İbn Hazm. Bkz. Acem, *Mantık ında'l-Gazali*.

96 Ali Sübki, *Legal Opinions*, c. 2, s. 644.

97 Wright, "Deontik Mantık".

98 Age.

99 Bu kuralın uygulamasına örnekler için bkz. Sübki, *İbhac fi Şerhi'l-Minhac*, c. 1, s. 118; Razi, *Mahsûl*, c. 2, s. 322; Gazali, *Mustasfa fi Usûli'l-Fıkh*, c. 1, s. 57; Ahmed ibn Teymiye, *el-Müsevvede fi Usûli'l-Fıkh*, 2. bs., s. 58; Şatbi, *el-Muvafakat*, c. 1, s. 125.

100 C. W. DeMarco, "Deontik Mantık", *The Philosophy of Law: An Encyclopedia*, s. 353.

101 Age.

Diğer taraftan İslam hukuk teorisi, İslam felsefecilerinin Yunan felsefesine ve özellikle bir bilim olarak mantığa yaptıkları özgün katkılardan yararlanmamıştır. Mesela İbn Sina (ö. 1037), Aristo'nun biçimsel kıyas teorisini zamana bağlı çeşitli durumları ayırt ederek titiz biçimde yeniden inşa etmiş ve mantığa özgün bir katkıda bulunmuştur.¹⁰² Bu katkı, standart kıyas türetimlerine ve potansiyel olarak İslam hukuk mantığına çok ihtiyaç duyulan zaman boyutunun eklenmesinde faydalı olabilirdi. İslam felsefecilerinin yaptığı, fakat fakihlerin kullanmadığı bir diğer özgün katkı, Farabi'nin (ö. 950) tümevarımsal yargılamanın kıyas teorisiydi.¹⁰³ Farabi'nin bu teorisi, İslam hukukundaki akıl yürütmeye, o çok ihtiyaç duyulan tümevarım boyutunu ekleyebilirdi. Aynı şekilde, İbn Hazm'ın ve İbn Teymiye'nin Aristo mantığı eleştirileri, "John Stuart Mill'in tümevarım mantığının doğuşu için sahneyi hazırlamış"¹⁰⁴ ama İslam hukuku bunu da kullanmamıştır.

Çoğu fakihin aksine İbn Rüşt, beşeri bilgiye en açık duruşu sergilemiştir. Kur'an'ın Müslümanlara Allah'ın yaratışı üzerine düşünmeyi ve tefekkür etmeyi emretmesinden yola çıkan İbn Rüşt, her türlü sağlam felsefi akıl yürütmeyi, "onu nakledenin dinine bakmaksızın" onayladı.¹⁰⁵ İbn Rüşt'ün akıl ve nass arasındaki görünen çatışmaya bulduğu çözüm, dilin izin verdiği ölçüde nassları "tevil etmek" ve onu "akıl sonuçlarına uydurmak" şeklindeydi.¹⁰⁶ İbn Rüşt aynı zamanda, Gazali'yi, diğer fakih ve felsefecileri anlamaya çalışmadan, onların alelacele dinsizlikle suçlanmasını kınadı. Onun akıl ve nassları uyumlu hale getirme yöntemi, "öteki"ne açıklığı, alelacele dinsizlikle suçlamayı reddetmesi ve gerçekçi bir ıslahatta felsefeden yararlanma çağrılarının, geçtiğimiz yüzyıldaki modern İslami reform hareketi üzerinde belirgin bir etkisi olmuştur.¹⁰⁷ Ancak şu anda bildiğimiz yazma eserlerine göre,¹⁰⁸ İbn Rüşt felsefi görüşleriyle İslam hukuku görüşleri arasındaki ilişkiyi tartışmamıştır. O yüzden, bazı araştırmacıların görüşünün aksine,¹⁰⁹ ben *Faslu'l-Makal*'inde ve

102 Rescher, *Arabic Logic*, c. 4, s. 526.

103 Age, c. 4, s. 527.

104 Macid Fahri, *A History of Islamic Philosophy* (Türkçesi *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Doç. Dr. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1992) 2. bs., s. 353.

105 İbn Rüşt, *Faslu'l-Makal*.

106 Age.

107 Nessar, *Hitabu'l-Felsefi*; Turabi, *Kadayatu't-Tecdid*, s. 193.

108 Atif İrakî, *en-Nüz'etü'l-Aklyiye fi felsefeti İbn Rüşt*, 5. bs., s. 369.

109 Gray, ed. *The Philosophy of Law Encyclopedia*, s. 439.

Aristo'nun eserlerine dair meşhur şerhinde felsefi akıl yürütmeyi savunan "Şarih" ve "Muallim-i Sani" İbn Rüşd¹¹⁰ ile *Bidayetü'l-Müctehid* ismini verdiği kapsamlı İslam fıkhu ansiklopedisinde çoğunlukla geleneksel Maliki mezhebini desteklemiş bir kadı ve fakih olan İbn Rüşd arasında bir boşluk olduğunu düşünüyorum. O nedenle, İslam hukuk sisteminin kendini yenileyebilmesini sağlamak için İbn Rüşd'ün bütün felsefi soruşturmaya açıklığını benimsemek ve bu açıklığı usûl teorilerine genişletmek şarttır.

6.4. Çok Boyutluluğa Doğru

İkinci bölümde, soyut ifadelerle ikili tasniflerin sınırlamaları, asli sistem özelliği ve daha gerçekçi düşünme biçimi olarak çok boyutluluğun önemi izah edilmişti. Çok boyutluluk daha önce bahsedildiği gibi, ikili zıtlar arasındaki düzeylerin yelpazesini içerir. Beşinci bölümde bu kavram "hücciyet" konusuna uygulanmış ve "hüccet"ten "batıl"a uzanan değişik düzeyleri ortaya konulmuştur. Ayrıca hukukun kaynaklarına da uygulanmış ve akli olandan vahyedilmiş olana dek değişkenlik gösteren kaynaklar sıralamıştı. Bu kısımda ise, İslam hukuk sistemi çok boyutluluğa doğru bir adım daha ileri götürülecek ve çok boyutluluk "asli" iki kavrama yani kesinlik (*kat'*) ve çatışma (*tearuz*) kavramlarına uygulanacaktır.

Kesinlik yelpazesi

Usûl ile ilgili kitaplarda hangi konu olursa olsun, işe kavramların "tanım"ıyla başlanırdı. Aristo mantığının bariz etkisiyle bir tanım ya "öz" ya da "tasvir" itibariyle yapıldı. Öz bakımından yapılacak tanım, genellikle ilgili kavramın "mahiyet"ini tanımlamak için etimolojik bir analizi içerir.¹¹¹ Meşşailerin "tasviri" ise, kavramları diğer kavramlardan "ayırt eden" nitelikleri cinsinden tanımlamıştır.¹¹² Ancak İbn Teymiye, (Yunan) felsefe eleştirisinde tanımların ayırt edici rolünü ele almış ve Gazali'nin "özcü" yaklaşımını izleyen Eş'arileri, Mutezilileri ve Caferileri eleştirmiştir.¹¹³ İbn Teymiye, Gazali'nin *Mustasfa*'sındaki "mantıki mukaddime"yi eleştirmiş ve öze dayalı bir tanımın amacının, her halükarda kavramlar arasında "ayırım" (yani *temyiz*) olduğunu iddia etmiştir.¹¹⁴

110 İraki, *en-Nüz'etü'l-Akliyye fî felsefeti İbn Rüşd*, s. 70.

111 Fellusi, *Medresetü'l-Mütekellimin*, s. 332.

112 Ali, *Mantık ve'l-Fıkıh*, s. 150.

113 İbn Teymiye, *Der'ü Târuzü'l-Akl ve'n-Nakl*, c. 1, s. 14.

114 Age., c. 1, s. 15-23.

O nedenle, fakihlerin kavramlar arasındaki temyiz yöntemi yani onların öze mi dayalı yoksa tasvire mi dayalı olduğu ayrımı, her kavramın “ikili zıt”ına olan ilişkisinin tanımlanmasıyla sonuçlandı. “Nesneler zıtlarına dayalı olarak ayırt edilir” (بضدها تتميز الأشياء).

“Kesin olmayan” karşısında “kesinlik”, farklı mezheplerde ve metodolojilerinde güçlü ve baskın bir karşıtlıktır.¹¹⁵ Gazali, mantığı “tanımları ve kıyasları belirleyen ve kesin (*yakını*) bilgiyi diğer bilgilerden ayıran kanun” olarak tanımlamıştır.¹¹⁶ Bazı usûlî “deliller”, İslam hukukunda sırf “kesinlik alanını genişletme” amacı uğruna meşrulaştırılmıştır. Mesela Ali Cuma, icmanın zorunlu olduğunu iddia etmektedir; zira, “nassların delaletlerinin anlaşılmasında usûlî araçların kısıtlanması, kesinlik alanını yetersizleştirmiş ve kesinlik alanını genişleten şüpheli delaletleri mutlaklık dairesine taşıyan bir delil olarak icmaya meşruiyet kazandırmayı gerektiren gerçek bir soruna yol açmıştır.”¹¹⁷ Hep aranan ve çoğunlukla iddia edilen “kesinlik”, bir dizi soruna yol açan bir mutlaklık yaklaşımına katkıda bulunmuştur. Kesinlik, dile dayalı delalet (*kat’iyyetu’l-delalet*), tarihi sıhhat (*kat’iyyetu’s-subut*) ve mantiki delalet de (*kat’u’l-mantikî*) dahil olmak üzere birçok biçimde iddia edilmiştir. Bu biçimler ve onların olumsuz delaletleri aşağıda ana hatlarıyla verilmektedir.

Önce, Kur’an ve hadisin “açık” emirlerinin, delaletleri itibariyle “kesin” olduğu iddia edildi. Hadis külliyatlarında göründükleri şekliyle, şu dört rivayeti ele alalım.

Peygamber (sav) iki adamın (bir çiftliğin kiralanması konusunda) tartıştığını duydu. Bunun üzerine şöyle dedi: “Böyle davranacaksınız, çiftlikleri kiralamayın.”¹¹⁸

Bir kadın; “Ey Allah’ın Resulü. Bu, benim karnımda taşıdığım, göğsümle emzirdiğim, dizimde uyuttuğum oğlumdur. Babası beni boşadı ve şimdi de onu benden almak istiyor” dedi. Resulullah ona şöyle dedi: “(Başkasıyla) evlenmediğin takdirde, oğlun üzerinde, senin öncelikli hakkın vardır.”¹¹⁹

Müslüman atı için zekat vermez.¹²⁰

115 Abdullah Rabi, *Kat’iyye ve’z-Zanniye fî Usûlî’l-Fıkhî’l-İslami*, s. 24-27.

116 Ebu Hamid Gazali, *Makasıdu’l-Felasife*, s. 3.

117 Ali Cuma, *İlm Usûlî’l-Fıkh ve Alakatuhi bi’l-Felsefeti’l-İslamiyye*, s. 29.

118 Süleyman Ebu Davud, *Sünen*, c. 3, s.257.

119 Hakim Nisaburi, *Müstedrek ale’s-Sahihayn*, c. 2, s. 255.

120 Buhari, *Sahih*, c. 5, s. 2216.

...ve bir can için kan parası yüz devedir...¹²¹

O yüzden, yukarıdaki dört rivayetin ve onların ima edilen kesinliklerinin delaletine göre:

- Çiftliklerin kiralınması haramdır.¹²²
- Boşanan kadın yeniden evlendiği takdirde çocuğunun velayetini kaybeder.¹²³
- Atlara zekat düşmez.¹²⁴
- Kan parası yüz devedir.¹²⁵

“Açık” ve dolayısıyla “kesin” nasslardan hüküm çıkarma yöntemi, “bir başka rivayet”in farz olarak düşünülen şeyin statüsünde değişime delalet edebileceği gerçeğini, fiiliyatta dikkate almaz. Ancak alimler, bu diğer faktörün ilk rivayetle aynı kesinlik derecesinde olması gerektiğini,¹²⁶ aksi takdirde farzın yürürlükte kalacağını ileri sürmüşlerdir. İlk emri Allah ya da Peygamber verdiği için meselede etkisi olabilecek başka bir beyanın da nebevi bir onay (ikrar) ve açık bir emir olmasa bile, aynı kaynaktan gelmesi gerekir. Nebevi bir emrin yorumunun, bu emrin kat’i ya da kesin olmadığını ama böyle bir emrin verilmesini gerektiren belli bir bağlamının (ekonomik, siyasi veya çevresel bir bağlamın) olduğunu iddia ettiğini düşünelim. Yukarıdaki dört örnek için bu yorumların veya tahsislerin örnekleri aşağıdadır:

- Peygamber, sahabilerinin çiftlik kiralamasını; ancak bir tartışma çıktığında yasaklamıştır ve dolayısıyla bu emir sadece ihtilaf ihtimali varsa geçerlidir.¹²⁷
- Peygamber, söz konusu velayet işleminin, ilgilendiği bu toplumsal olay için en iyisi olduğunu biliyordu. Peygamber genel bir emir vermiyordu. Diğer bir ifadeyle, bu olayda “tebliğ niyetiyle” değil, “kadılık niyetiyle” hareket ediyordu.¹²⁸
- Atlar, önemli bir servet oluşturunca, onlara zekat düşer.¹²⁹

121 Hakim Nisaburi, *Müstedrek ale’s-Sahihayn*, c. 1, s. 553.

122 Buhari, *Sahih*, c. 2, s. 532.

123 İbn Rüşt, *Bidayetü’l-Müctehid*, c. 2, s. 43.

124 Sivasî, *Şerhu Fethu’l-Kadir*, c. 2, s. 192; İbn Abdilberr, *Temhid*, c. 4, s. 216.

125 İbn Hacer, *Fethu’l-Bâri Şerhu Sahih’i’l-Buhari*, c. 10, s. 375.

126 Mesela, Ali Amidi, *el-İhkâm fi Usûli’l-Ahkâm*, c. 4, s. 249.

127 Ebubekir Beyhaki, *Sünen*, s. 6, s. 124 (Bu kaynakta zikrediliyor ama desteklenmiyor).

128 M. Sar’ani, *Sübülüs-Selam*, c. 3, s. 227 (Bu kaynakta zikrediliyor ama desteklenmiyor).

129 Baltacı, *Menhac Umer*, s. 190.

- Kan parasının şartları ve yüz deve Arabistan'daki baskın kültüre bağlı olan şeylerdir.¹³⁰

Geleneksel fıkıh mezheplerinde, yukarıdaki iddialardan ilki hariç, hiçbirisi genelde kabul görmez. Fakat, ilk iddianın kabulünün ardındaki neden, Peygamber'in başka bir çiftliğin kiralınmasını onayladığına delalet eden "eş derecede sahih" rivayetlerin var olmasıdır. Başka "kesin" delillerle desteklenmeyen öteki üç yorum reddedilmektedir. Emirlerin delaletleri kesin olmakla birlikte, rivayette açıkça belirtilmeyen farazi şartlar, aynı kesinlik derecesine sahip değildir ve o yüzden de zanna dayalıdır. Her şeyden önemlisi, bir başka usûl kuralı şöyle der: "Kesinlik, şüphe ile kalkmaz" (اليقين لا يزول بالشك). Dolayısıyla, Kur'an ve hadis külliyatlarında olayın tüm şartları tam olarak belirtilmeden genelde emirler belirtildiği için delaletin kesinliği kavramı, birçok fıkhi hükümde, dar bağlamından koparılmış ve kısmi fıkhi görüşlere yol açmıştır.

Tarihi sıhhatin kesinliği de, mütevatir'den haber-i vahid'e kadar, muhtelif düzeylerde iddia edilmektedir. Mütevatir sıhhat derecesine, bir rivayet "yalan üzerinde ittifakı mümkün olmayan çok sayıda insan" (جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب) yoluyla nakledilmişse ulaşılmaktadır.¹³¹ Bir bütün olarak Kur'an ve bazı hadis-i şerifler bu sınıfa girmektedir.¹³² Ayrıca, birçok alim, "ümminin kabul ettiği" ahad bir rivayetin de kesin olduğunu inanmaktadır. İbn Salah, kaleme aldığı yetkin *Rivayet Terminolojisine Giriş*'te, hem İmam Buhari hem de İmam Müslim'in ittifak ettiği rivayetlerin sahihliğinin "kesinlik" derecesinde olduğunu belirtir. İbn Salah bu iki alimin bir rivayeti kabul etmesinin, ümmetin kabulünü "mantıken içerdiği"ni iddia eder ve "ümminin yalan üzerine ittifak etmeleri mümkün olmadığına göre", diyerek devam eder. Ona göre bu rivayetler, "mutlak teorik bilgi"yi içerir.¹³³ Birçok alim de onunla aynı fikirdedir.

Mesela İbn Teymiye, "diyanet usûlü"nü ispat amacıyla "ümminin kabul ettiği" ahad rivayetler deliline başvurur.¹³⁴ O yüzden; "Allah'a sıfat atfetmek", "Kureyşli sultanlara sabretmek", "abdest sırasında ayakları

130 Age., s. 190.

131 Celaleddin Süyuti, *Tedribu'r-Ravi*, c. 2, s.180.

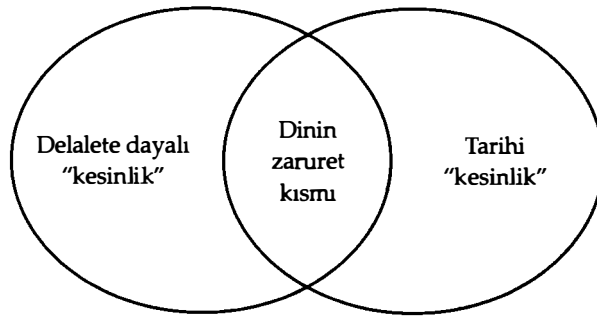
132 Mesela, İbn Cezeri Kur'an nakilleriyle ilgili kitabında, Kur'an için 80 paralel "ravi zinciri" saymış ve onların varyasyonları konusunda açıklamalar yapmıştır. Bkz. İbn Cezeri, *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-Aşr*, s. 117-280.

133 İbn Salah, *Mukaddime fi Ulumi'l-Hadis*, s. 28.

134 İbn Teymiye, *el-Müsevvede fi Usûli'l-Fıkıh*, s. 223.

meshetmek" ve sufi kasidelerini "bidat" saymak gibi konuları itikat meselelerine dahil eder.¹³⁵ İbn Teymiye'nin atıfta bulunduğu gibi, ahad rivayetler biçimsel sıhhat belirleme süreçlerine girdiklerinde, söz konusu iddialardaki tehlike ortaya çıkmaktadır. Bu süreçler ve farklı kuşaklardan ravilerin pek çoğunun güvenilirliği her geleneksel mezhebin kendi içinde bile geniş tartışmaların konusudur. Bu nedenle, "itikat usûlü"nde uzlaşmaz farklar ortaya çıkmakta ve bu da İslam tarihinde defalarca meydana geldiği gibi, ciddi çatışmalara ve savaşımlara yol açabilmektedir. Dolayısıyla "itikat usûlü"nden farklı, ahad rivayetlerin en azından birlikte var olabileceği bir hoşgörü kültürünün teşvik edilmesi gereklidir. "Geriye kalan" der Halid Ebu'l-Fadl, "görgül iddialardır yani geriye kalan sosyolojidir."¹³⁶

Fakihler, yukarıda bahsedilen iki kesinlik sınıfının yani tarihi olarak sahih olanlarla delalet itibariyle kesin olanların (*kat'i es-subuti kat'i ed-delalet*) kesişimi için yeni bir sınıf oluşturmuştur. En yüksek kesinlik derecesi, "dinin zaruret kısmı", "itikatla ilgili mutlak meseleler"dir. Sonuç olarak, çoğu alimler "mürtet" in bu "kesinlik derecesi yüksek" meseleleri reddeden kişi olarak tanımlanmasında hemfikirdir.¹³⁷ Şimdi "alimlerin icması", tarihi sıhhat belirleme sürecini (تحقق من وقوع الإجماع) yaşamaya başlamıştır. Sonra, icmanın tanımında yaşanan bu kadar çok farklılığa rağmen, birçok tartışmalı mesele "çok kesin" sınıfına sokuldu. Bu durum



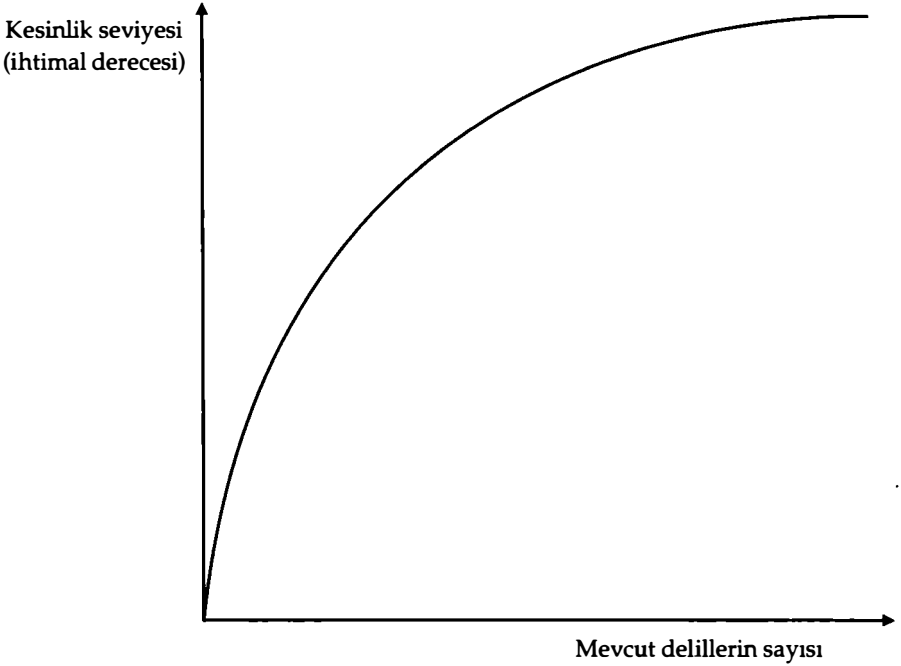
Şekil 6.3. Tarihi olarak "sahih" ve dil açısından "delalet edilen" bir delil, "dinin zaruret kısmı" olmayı gerektirir.

tarihi olarak farklı, mezheplerin takipçileri arasında, karşılıklı "dinden çıkma" suçlamalarından kaynaklanan birçok üzücü çatışmaya neden oldu. Bu çatışmalar *el-malumu mine'd-dini bi'z-zaruri'*ye olarak da görülen hükümlerle ilgiliydi

135 İbn Teymiye, *Kutub ve Resail ve Feteva*, s. 78-83.

136 Fadl, *Speaking in God's Name*, s. 238.

137 Mesela, Süyuti, *ed-Dürri'l-Mensûr*, c. 3, s. 86.



Şekil 6.4 Mevcut delillerin sayısı ile kesinlik/ihtimal (çizgisel olmayan biçimde) artar.

Son olarak, kesin mantıki gereklilik (اللزوم المنطقي, القطع المنطقي veya اليقين المنطقي), kesinliğin bir diğer ikili iddiasıdır. İslam hukuku usûlünde, kıyas alanında mantıki gereklilik kullanılmaktadır. Kıyas ise daha önce de izah edildiği gibi benzer "illetler"e dayanmaktadır. Bununla birlikte, İslam hukukunda kıyası kabul etmeyen Şiiiler, Zeydiler, Zahiriler ve bazı Mutezililerin¹³⁸ yanı sıra, bazı sünni alimler de illetlerin "kesinlik"i hususunda tedirginliklerini ifade etmişlerdir. Mesela Gazali, belli bir hükmün illetindeki ihtimal için altı nedene işaret etmiştir.¹³⁹

1. Allah katında illeti olmayan bir hükme bir illet varsayarız.¹⁴⁰
2. Allah katında hükmün illeti vardır, ama biz ona ulaşırken hata ederiz.
3. Hükmün Allah katında birden fazla illeti vardır ama biz onu bir illetle sınırlarız.

138 Onların illeti, bu yöntemlerdeki "zannilik"tir. Bkz. Sultan, "Hücciyet," 3. bl.

139 Gazali, *Mustasfa*, s. 304.

140 Gazali'nin mensubu olduğu Eş'ari mezhebine göre, bu böyledir. Eş'ariler, Allah'ın fiillerinin ardında nedenler/ maksadlar bulunmasının "zorunlu" olmadığına inanır (bkz. bölüm, 1.3).

4. Hükmün Allah katında tek illeti vardır, ama biz ona yanlışlıkla geçersiz illetler ekleriz.
5. Bir hükmün illetini tayin etmeyi başarırız ama bu hükmü başka bir hükme benzetiriz, oysa Allah katında böyle bir benzerlik yoktur.
6. Gerekli içtihadı yapmadan, bir hükmün ardında belli bir illetin bulunduğu yanlışına düşeriz.

Gazali bir başka ihtimal olarak, musavvibenin görüşünü eklemiştir: Allah her hükme tek bir doğru illet tayin etmemiştir ve doğru illet her müçtehidin doğru illet olduğuna inandığı şeydir. Gazali'nin yukarıdaki illet analizinde, Allah katında doğruluk ile müçtehide göre doğruluk arasında yaptığı ayırım, Kısım 6.1'de önerildiği gibi genel olarak akıl yürütmenin ve fıkıhın bilişsel doğasını desteklemektedir. Böylece kıyas yoluyla akıl yürütmeyi "kesin" deliller arasına değil, "kesin olmayan" (zanni) deliller arasına koymaktadır.

Yukarıdaki kesinlik kavramına bu ikili yaklaşım, artık tarih olmuştur! Günümüzün temel matematiği, destekleyici delillerin sayısına göre her türlü parametreye ihtimal tayin etmektedir. Dolayısıyla, her delil için ikili bir karşıtlıktan daha çok, bir kesinlikler "yelpazesi" vardır. Kesinlik (ya da dilerseniz ihtimal deyin) eldeki delillerin sayısı ile birlikte çizgisel olmayan bir biçimde artar (Şekil 6.4). Allah'ın varlığını ispat için Kur'an'ın kullandığı mantığın kesinliğe olan yaklaşımının "ikili" olmaktan çok, "sürekli" olduğunu düşünüyorum: Yani insanlar daha çok delil buldukça, daha fazla kesinlik (*yakin*) kazanırlar. Hukuki akıl yürütmenin doğasında bulunan, "kesinlikten uzaklık" miktarının hesaplanması, varılan hükümlerde esnekliğe izin verir.

Çok boyutluluk yoluyla "çatışma"nın giderilmesi

İslam hukuk teorisinde, delillerin (ayetlerin veya hadislerin) çatışması veya ihtilafı ile tutarsızlığı (*tenakuz* veya *teanud*) arasında ayırım yapılır.¹⁴¹ Tutarsızlık, "aynı şeyde doğru ve yalana dair açık bir mantıki sonuç" (تقاسيم صدق و كذب) şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁴² Diğer taraftan deliller arasındaki çatışma ya da ihtilaf, "alimin zihninde deliller arasındaki görünür çelişki" (تعارض في ذهن المجتهد)¹⁴³ şeklinde tanımlanmaktadır. Bu da,

141 Gazali, *Mustasfa fî Usûlî'l-Fıkh*, s. 279; Şatıbi, *el-Muvafakat*, c. 4, s. 129; İbn Teymiye, *Kutub ve Resail ve Feteva*, c. 19, s. 131.

142 Gazali, *Makasidu'l-Felasife*, s. 62.

143 İbn Teymiye, *Kutub ve Resail ve Feteva*, s. 19, s. 131.

görünürde çatışan (*mütearız*) iki delilin mutlaka çelişki içinde olmayacağı anlamına gelmektedir. Onları çelişir gören, fakihin algısıdır ve bu da; delilin zamanı, yeri, şartları ve diğer durumlarla ilgili bilgi eksikliğinin sonucunda meydana gelebilir.¹⁴⁴

Öte yandan gerçek çelişki, tek bir olayın aynı ya da farklı raviler tarafından hakikaten çelişkili şekilde nakledildiği bir durumda vuku bulur.¹⁴⁵ Böyle bir uyuşmazlığın ravilerin biri ya da daha fazlasının hafızası ve/veya niyetleriyle bağlantılı rivayet hatalarından kaynaklandığı açıktır.¹⁴⁶ Çelişki durumlarında varılacak "mantıki" sonuç şudur: Rivayetlerden birisi hatalıdır ve (ispatlanabiliyorsa, belki her iki rivayet de) reddedilmelidir. Mesela, Buhari'ye göre Ebu Hüreyre şöyle rivayet etmiştir: "Kadınlarda, hayvanlarda ve evlerde uğursuzluk vardır."¹⁴⁷ Ancak (yine Buhari'ye göre) Hz. Ayşe, Peygamber'in (sav) şöyle dediğini rivayet etmiştir: "Cahiliyede insanlar kadınlarda, hayvanlarda ve evlerde uğursuzluk olduğunu söyledilerdi."¹⁴⁸ "Bu iki "sahih" rivayet uyuşmamaktadır ve birinin reddedilmesi gerekir. Başka "sahih" rivayetlerin de onu desteklemesine rağmen, çoğu müfessirin Hz. Ayşe'nin rivayetini reddetmesi ilginçtir.¹⁴⁹ İbn Arabi, söz gelimi, yukarıdaki hadiste Hz. Ayşe'nin reddedilmesini şöyle yorumlar: "Bu anlamsızdır (*kavlun sakit*). Bu, güvenilir ravilerce nakledilen sahih ve açık bir rivayetin reddedilmesidir!"¹⁵⁰

Çatışma konusundaki çeşitli geleneksel ve çağdaş araştırmalara göre, yukarıdaki anlamda bir tutarsızlık nadirdir.¹⁵¹ Çoğu tearuz durumları, görüldüğü kadarıyla, aynı olaya dair mantiken çelişkili değerlendirmelerin değil, bağlamın kaçırılmasının sonucu ortaya çıkan rivayetler arasındaki ihtilaflardır.¹⁵² Geleneksel mezheplerde bu tür ihtilafları çözmek için fakihler altı yol belirlemiştir:

1. *Uzlaştırma (cem)*: "Nassı uygulamak onu ihmal etmekten iyidir" (*إعمال النص أولى من إهماله*)" şeklindeki usûl kuralına dayanır.¹⁵³ O nedenle,

144 Abdülaziz Buhari, *Keşfü'l-Esrâr*, c. 3, s. 77.

145 Mesela, bkz. Avde, *Fikhu'l-Makasid*, s. 65-68.

146 Sübki, *İbhac fi Şerhi'l-Minhac*, c. 3, s. 218.

147 Buhari, *Sahih*, s. 69.

148 Age.

149 Avde, *Fikhu'l-Makasid*, s. 106.

150 Ebu Bekr Maliki i İbn Arabi, *Arizatu'l-Ehvazi*, c. 10, s. 264.

151 Mesela, bkz. Bedran Bedran, *Edilletü'l-Teşrii'l-Mutearize ve Vücuhu't-Tercih Beyneha*.

152 Avde, *Fikhu'l-Makasid*, s. 64.

153 Süyuti, *Eşbah ve'n-Nezair*, c. 1, s. 192

iki çatışan rivayetle karşılaşan bir fakihın, gözden kaçan şartları veya bağlamı araştırması ve her iki rivayeti de buna göre yorumlamaya çalışması gerekir.¹⁵⁴

2. *Nesih*: Bu yöntem, kronolojik olarak sonra gelen delilin öncekini nesh etmesi gerektiğini söyler. Bu, ayetler çatıştığında, sonra vahyedildiği rivayet edilen ayetin nesh edici (*nasih*) delil, diğerlerinin ise nesh edilmiş (*mensuh*) sayılacağı anlamına gelir. Benzer şekilde, hadis-i şerifler çatıştığında, şayet tarihler biliniyor veya çıkarılabiliyorsa, daha sonraki zamana ait rivayetin diğer tüm rivayetleri nesh etmesi gerekmektedir. Alimlerin çoğu, zaman olarak sonra bile gelse, hadisin Kur'an ayetini nesh edeceğini kabul etmez. Bu, kesinlik derecelerinin mukayesesıyla ilgilidir.

Nesih kavramı, geleneksel hadis külliyatlarında Hz. Peygamber'e atfedilen sözlerden destekleyici delile sahip değildir. Kelime kökeni itibarıyla nesh, "*ne se ha*" kökünden gelmektedir. Günümüzde tanınmış birçok hadis külliyatında bu kök ve muhtemel türevleriyle ilgili araştırmalar yaptım. Bu külliyatların arasında *Buhari, Müslim, Tirmizi, Nesai, Ebu Davud, İbn Mace, Ahmed, Malik, Darimi, Müstedrek, İbn Hibban, İbn Huzeyme, Beyhaki, Darekutni, İbn Ebi Şeyban ve Abdürrezzak* da bulunmaktadır. Hz. Peygamber'e atfedilen hiçbir sahih hadiste *ne se ha* kökünden gelen bir kelime bulmadım. "Nesih"le ilgili bulduğum kırk sözün hepsi de ravilerin görüşleri veya yorumlarına dayanıyordu, hadisin metnine değil. Nesih kavramı, hep sahabeler ya da diğer ravilerin ilgili meseleleri kendi anlama biçimleriyle çatışan metinlerle ilgili yaptıkları yorumlarda ortaya çıkmaktadır. Klasik tefsirde, nesih ilkesinin Kur'an'dan delili vardır, ancak ilgili ayetlerin tefsirleri de ihtilaf konusudur.¹⁵⁵

3. *Eleme (tercih)*: Bu yöntem, "en sahih" olan rivayetin onaylanması ve diğer rivayetlerin elenmesini önerir. "Eleme" yöntemine "*rivayeti'r-racihe*" denir yani "terazide ağır basan" rivayet. Hadis alimlerine göre, eleyici (*racihe*) bir rivayet diğer rivayetle karşılaştırıldığında şu özelliklerden bir ya da daha fazlasına sahip olması gerekir: Çok sayıda başka destekleyici rivayet, daha kısa ravi zinciri, daha ilim sahibi raviler, hafızası daha kuvvetli raviler, daha güvenilir raviler, dolaylı değerlendirmeler yerine birinci elden değerlendirmeler, rivayet ve rivayet edilen

154 Ayetullah Muhammed Bakır Sadr, *Durus fi İlmi'l-Usul*, 2. bs., c. 2, s. 222.

155 Mesela, bkz. Razi, *Tefsirü'l-Kebir*, c. 3, s. 204; Fadl ibn Hüseyin Tubrusi, *Mecmau'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 406; Neda, *Nesh fi'l-Kur'an*, s. 25.

olay arasında geçen zamanın daha kısa olması, ravilerin olayın tarihini hatırlayabilmesi ve zikredebilmesi, daha anlaşılır olması, daha az belagatlı olması ve daha birçok başka birçok etken.¹⁵⁶

4. *Bekleme (tevakkuf)*: Bu yöntem, yukarıdaki üç yöntemden birisi aşîkar oluncaya kadar, alimin karar vermemesini tavsiye eder.

5. *Geçersiz kılmak (tesakut)*: Bu yöntem, her ikisi de kesinlikten uzak olduğu için iki rivayeti de göz ardı etmeyi tavsiye eder.

6. *Seçim (tahyir)*: Bu yöntem, alimin karşısındaki durum için uygun olanı tercih etmesine izin verir.

Hanefiler, öncelikle nesih yöntemini, sonra eleme yöntemini uyguladılar.¹⁵⁷ Diğer mezheplerin hepsi de, teorik olarak uzlaştırma yöntemine öncelik verir. Çoğu mezhep, bütün nassların ihmal edilmesi yerine uygulanmasında hemfikir olsa da, uygulamada alimlerin çoğu uzlaştırma yöntemine öncelik verir görünmektedir. Çoğu tearuz durumunda kullanılan yöntemler, nesih ya da elemektir.¹⁵⁸ Bu nedenle fakihler, sırf onların birleşik bir zihinsel çerçeveye nasıl uyacaklarını anlayamadıkları için çok sayıda delil geçersiz sayılmaktadır. Dolayısıyla, bu delillerin geçersiz sayılması, az ya da çok keyfilik arz etmektedir. Mesela, raviler olayın tarihini zikretmemişse, Hz. Peygamber'e atfedilen sözler daha mecaziye veya bir ravi kadınsa, rivayetler geçersiz sayılmakta ve son durumda ise erkeğin "karşı" rivayeti öncelik kazanmaktadır.¹⁵⁹ Bu nedenle, nesih ve tercih usûl metodolojisinde genel ikilik özelliği yansıtılmaktadır. Bu eksikliğin giderilmesi için uzlaştırma yönteminin, çok boyutluluk kavramından yararlanması şarttır.

Nesih ve tercih adına çok sayıda ayet ve hadisin geçersiz sayılmasının uygulamadaki sonucu, İslam hukukunda esnekliğin kaybolmasıdır. Yani muhtelif durumlara yeterli derecede hitap edememektir. Birbiriyle çatışan (mütearız) iki rivayet üzerine düşündüğümüzde, bu çatışmanın olayı kuşatan savaş ve barış, fakirlik ve zenginlik, şehir ve köy hayatı, yaz ve kış, hastalık ve sağlık, genç ve yaşlı gibi şartlardaki farklılıktan kaynaklanabileceğini görürüz. Bu nedenle, Kur'ani emirler veya Peygamber'in fiilleri ve kararları, onlara şahit olanların rivayet ettiği şekliyle şartlarda farklılık

¹⁵⁶ Bedran, *Edille*, 4. bölüm.

¹⁵⁷ Hac, *Takrîr*, c. 3, s. 4.

¹⁵⁸ Avde, *Fikhu'l-Makasid*, s. 105-110.

¹⁵⁹ Abdülmeccid Susara, *Minhacü't-Tevfik ve't-Tercih beyne Muhtelefi'l-Hadis ve Eseruhu fi'l-Fikhi'l-İslami*, 1. bs., s. 395.

arzettiği kabul edilir. Mesela, olayın bağlamının anlaşılmasında esnekliği kısıtlar. Yine, barış şartlarında vuku bulan delillerin savaş şartlarında vuku bulan deliller uğruna elenmesi, lafızcı yöntemlerle de birleştiğinde, fakihin her iki duruma da hitap etme yeteneğini kısıtlar. Buna bir de katı bir ikili yöntem eklendiğinde, ortaya belli şartlar için verilen belli hükümlerin, evrensel ve ebedi hale gelmesi sonucu çıkar.

Bunun bir örneği, “Kılıç Ayeti” olarak isimlendirilegelen Tevbe sûresinin 5. ayetidir. Bu ayet şöyle der: *Ve (bu ölçülere uyarak geçirilen) haram aylar sona erince artık nerede kıştırırsanız öldürün müşrikleri; tutsak edin...*¹⁶⁰ Ayetin tarihi bağlamı, hicretin dokuzuncu yılında Müslümanlarla Mekke müşrikleri arasındaki savaş halidir. Dokuzuncu sûredeki ayetin tematik bağlamı da aynı savaş halidir ve sûre bu savaştan bahsetmektedir. Ancak, tematik ve tarihi bağlamlarından koparılan ayetin her zaman, mekan ve şartta Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki hükmü belirlediği iddia edilmiştir. Dolayısıyla, her biri diyaloga, inanç özgürlüğüne, bağışlamaya, barışa ve hatta sabra davet eden diğer iki yüz Kur’an ayetiyle çatıştığı düşünülmüştür. Bu farklı delillerin uzlaştırılması, nedense tercih edilmiştir. Nesih yöntemine dayanarak çatışmayı çözmek isteyen çoğu müfessirler, Peygamber’in ömrünün sonlarına doğru vahyedilen bu ayetin (Tevbe, 9/5) daha önce vahyedilen her bir “mütearız” ayeti nesh ettiği, sonucuna varmıştır.

Bu yüzden, şu ayetlerin nesh edildiği düşünülmüştür: *“Dinde zorlama yoktur”, “Onları bağışla, zira Allah ihsan edenleri sever”, “Kötülüğü en güzel şekilde önle”, “Sen şimdi sabret”, “Ehl-i kitapla ancak en güzel şekilde mücadele edin” ve “De ki: Sizin dininiz size benim dinim bana.”*¹⁶¹ Ayrıca, barış antlaşmalarını ve çağdaş ifadeyle, çok sayıda kültürün bir arada yaşamasını meşrulaştıran birçok hadis-i şerif de nesh edilmiştir.

Bu hadislerden birisi Medine Sözleşmesi’dir. Bu belgede Peygamber ve Medine Yahudileri “bir ahit” yazmış ve Müslümanlarla Medine’de yaşayan Yahudilerin ilişkisini tayin etmiştir. Sözleşme şöyle der:

Müslümanlar ve Yahudiler bir ümmettir, Müslümanların kendi dini ve Yahudilerin de kendi dini vardır.¹⁶²

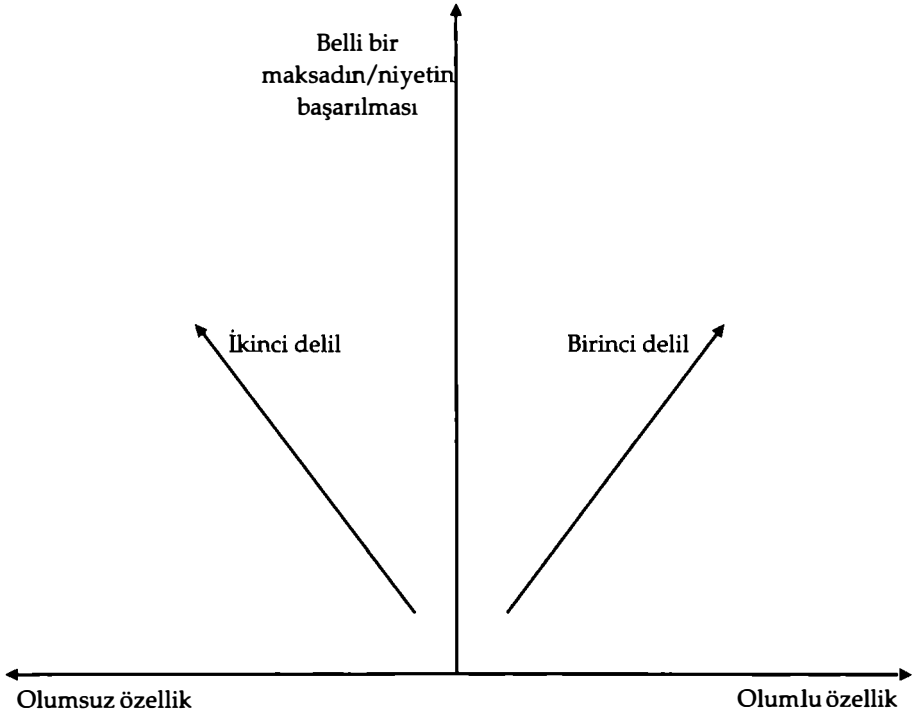
160 Çev. M. Esed.

161 Ayetler sırasıyla Bakara, 2/256; Enam, 6/13; Rum, 30/60; Fussilet, 41/46; Kafirun, 109/6.

162 Burhan Züreyk, *Sahife: Misaku’r-Resul*, 1. bs., s. 353.

Klasik ve yeni geleneksel müfessirler, Kılıç Ayeti'ne ve benzer ayetlerle dayanarak bu sözleşmenin nesh edildiğini iddia etmiştir.¹⁶³ Yukarıdaki nassların ve rivayetlerin, "savaşa karşı barış" gibi tek bir boyuttan görülmesi bir çelişkiye işaret edebilir ve burada da "nihai hakikatin ya barışa ya da savaşa "ait olması" gerekir. Sonuçta; savaş ve barış arasında her yer, zaman ve durum için değişmez ve akıl dışı bir tercih ortaya çıkacaktır.

Bir başka problem de şudur: Tabiinin iddia ettiği nesih olaylarının sayısı, sahabilerin iddia ettiklerinden daha fazladır.¹⁶⁴ Hicri ilk asırdan sonra, gelişmekte olan düşünce okullarına mensup fakihlerin, tabiin tarafından



Şekil 6.5. Tek boyutla çelişiyor görünen "özellikler", maksadlarla ilgili farklı bir boyuta katkıda bulunuyor olabilir.

163 Age., s. 216.

164 Yukarıda zikredildiği gibi, hadis kitapları üzerine gerçekleştirdiğim ayrı araştırmaya dayanmaktadır.

asla ileri sürülmemiş yeni nesih vakaları iddia etmeye başladığını da görürüz. Böylece nesih, rakip mezheplerin kabul ettiği görüşleri veya rivayetleri geçersiz kılmanın yöntemi haline gelmiştir.

Mesela, Ebu'l-Hasan Kerhi (ö. 951) şöyle yazar: “Usûl kurallarındandır: Mezhebimizde fakihlerin görüşünden farklı olan her Kur'an ayeti, ya bağlamından koparılır ya da nesh edilir.”¹⁶⁵ Bu yüzden, fıkıh kitaplarında, bir mezhebe göre nesh eden hükmün, başka bir mezhebe göre nesh edilmiş olarak kabul edildiğini görmek nadirattan değildir. Nesih yönteminin bu keyfi kullanımı, delillere çok boyutlu yorum getirilmemesi problemini daha da şiddetlendirmiştir.

Makasid yaklaşımıyla durumu değerlendirdiğinizde, çok boyutluluk çatışan deliller sorununa bir çözüm sunabilir. Mesela, olumlu ve olumsuz boyutları olan bir özellik düşünün (Şekil 6.5). Bu özellik açısından iki delil “ihtilaf içinde” olabilir: Savaş ve barış, emir ve yasak, ayakta ve oturan, erkek ve kadın, vs. gibi. Şayet bakışımızı tek bir boyutla sınırlarsak, delilleri uzlaştırma yolunu bulamayız. Ama tek boyutlu uzayı iki boyuta genişlettiğimizde ve maksad, her iki delilin de katkıda bulunduğu ikinci boyutu oluşturduğunda, ihtilafı “çözme”miz ve birleşik bir bağlam içinde delilleri anlamamız ve yorumlamamız mümkün olur.

Aşağıda, delillerin çatışması (*ihtilaf-ı edille*) üzerine yazılmış klasik eserlerden alınan ve günümüzdeki kimi gelenekçi ve modernist görüşleri temsil eden örnekler bulunmaktadır. Bununla birlikte, iddia edilen “çatışma”nın yukarıda önerilen çok boyutlu ve maksadlı yöntem ile çözülebileceği gösterilecektir.

- Hepsi de Hz. Peygamber'e atfedilen farklı ibadet biçimleriyle ilgili çok sayıda çatışan delil vardır. Bu çatışan rivayetler, Müslüman topluluklarda sık sık ateşli tartışmalara ve fikir ayrılıklarına neden olmuştur. Fakat bu rivayetleri, alicenaplık maksadı dahilinde anlamak, Peygamber'in bu ibadetleri muhtelif şekillerde ifa ettiğini ve bunun da bu tür meselelerde esnekliğe işaret ettiğini gösterir.¹⁶⁶ Bu ibadetler arasında; namaz sırasında farklı şekillerde ayakta durmak¹⁶⁷ ve hareket

165 Alvani, “Makasidü's-Şeria,” s. 89.

166 Çeşitli fakihlerin ileri sürdüğü gibi, Mesela; Şafii, *Risale*, s. 272-75; Muhammed Zerkani, *Şerhu'z-Zerkani ala Muvatta İmam Malik*, 1. bs. c. 1, s. 229.

167 Sivasi, *Şerhu Fethu'l-Kadir*, c. 1, s. 311; Serahsi, *Usûlü's-Serahsi*, c. 1, s. 12; Kasani, *Bedaiu's-Sanai*, c.1, s. 207.

etmek, namazı bitirmek,¹⁶⁸ sehiv secdesi yapmak,¹⁶⁹ bayram namazları sırasında tekbir getirmek,¹⁷⁰ ramazanda orucu açmak,¹⁷¹ haccın ayrıntıları vs. bulunmaktadır.

- Örfle ilgili meselelere hitap eden ve yine "ihtilaf içinde" başlığı altında tasnif edilen birçok çatışan rivayet vardır. Ama bu rivayetlerin hepsi, İbn Aşur'un önermiş olduğu gibi;¹⁷² "hukukun evrenselliği" maksadıyla yorumlanması mümkündür. Diğer bir ifadeyle, bu yorumların arasındaki farklılıkların "çelişki"den ziyade örflerdeki farklılıklar olarak anlaşılması gerekir ve bu muhtelif rivayetler de, bu farklılıklara anlayış gösterilmesini önermektedir. Mesela, ikisi de Hz. Ayşe'ye atfedilen; birisi velisinin rızası olmadan "bir kadın"ın evliliğini yasaklayan, diğeri de daha önce evlenmiş kadınların evlilik konusunda kendi bağımsız tercihini yapmasına izin veren rivayetlerdir.¹⁷³ Ayrıca, iki rivayeti de kendisi nakleden Ayşe'nin, bazı durumlarda "rıza şartı"nı uygulamadığı rivayet edilmektedir.¹⁷⁴ Hanefiler; "(Arap) örfü, velisinin rızası olmadan evlenen bir kadının arsız olduğu şeklindedir" izahını getirmiştir.¹⁷⁵ Her iki rivayeti de, örfleri hukukun "evrenselliği"ne dayanarak ele aldığımızda, çelişki çözülmekte ve farklı yerlerde ve zamanlarda değişik örflere göre evlilik törenlerinin icra edilmesinde esneklik sağlanmaktadır.
- Kimi fakihlere göre fıkıh, hükümlerin adım adım uygulanması olduğu halde, bazı durumlarda birçok rivayet, nesih vakası olarak sınıflanmıştır. Büyük ölçekte, hükümlerin adım adım uygulanmasının ardında yatan amaç, "hukukun toplumun derinine kök salmış alışkanlıklarına getirdiği değişimi kolaylaştırmak"tır.¹⁷⁶ Bu itibarla, alkolün ve faizin yasaklanmasıyla, namaz ve orucun ifasıyla ilgili "çatışan rivayetler", bir toplumda yüksek maksadların *tedricen* uygulanması yönündeki nebevi "gelenek" açısından anlaşılmalıdır.
- Çeşitli rivayetlerin ifadeleri, benzer vakalar için farklı hükümler getirdiğinde, bu rivayetlerin "çelişkili" olduğu düşünülmektedir. Oysa bu nebevi ifadelerin, farklı insanlara (sahabilere) hitap ettiğini düşünmek

168 Şafii, *Risale*, s. 272-75.

169 Muhammed ibn İsa Tirmizi, *Camiu's-Sahih Sünenü't-Tirmizi*, c. 2, s. 275.

170 Nevevi, *Mecmu*, c. 4, s. 145.

171 Gazali, *Mustasfa*, c.1, s. 172-74.

172 İbn Aşur, *Makasidü's-Şeriatü'l-İslamiyye*, s. 236.

173 İbn Nüceym, *Bahru'r-Ra'ik*, c. 3, s. 117; Merginani, *el-Hidaye Şerhü Bidayeti'l Mübtedi*, c.1, s. 197.

174 Sıvası, *Şerhu Fethu'l-Kadir*, c. 3, s. 258.

175 İbn Abidin, *Haşiyetü Reddi'l-Muhtar*, c. 3, s. 55.

176 Muhammed Gazali, *Nazarat fi'l-Kur'an*, s. 194.

“ihtilafı çözebilir.” Bu vakalarda, “insanlara en faydalı olanın ifası” maksadı, söz konusu rivayetlerin; bu sahabiler arasındaki farklara dayanarak yorumlanmasında anahtar olacaktır. Mesela, birkaç rivayette Peygamber’in, boşanmış bir kadına, yeniden evlenirse çocuklarının vesayetini kaybedeceğini söylediği belirtilmektedir.¹⁷⁷ Ancak diğer bir “çatışan” rivayet, boşanmış kadınların evlendikten sonra da çocuklarının vesayetine sahip olmaya devam edeceği yönündedir. Çatışan rivayetlerin arasında, Ümmü Seleme’nin davası da bulunmaktadır: Ümmü Seleme, Hz. Peygamber’le evlendikten sonra da çocuklarının vesayetini elinde tutmaya devam etmiştir.¹⁷⁸ Dolayısıyla, ilk rivayet grubuna dayanan çoğu fıkıh mezhebi, anne evlendiği takdirde, vesayetin kendiliğinden babaya geçeceğine hükmetmiştir. Bu mezhepler, ikinci grup rivayetleri elemelerine dayanak olarak, ilk gruptaki rivayetlerin Buhari ve İbn Hanbel tarafından rivayet edildiği için “daha sahih” olmasını göstermiştir.¹⁷⁹ Öte yandan İbn Hazın, ravilerden birisinin ezber kabiliyetinden şüphelendiği için ikinci grup rivayetleri kabul etmiş ve birinci grubu reddetmiştir.¹⁸⁰ Ancak, her iki görüşü de zikreden San’ani, şu yorumu yapmıştır: “Çocuklar, onlara en faydalı olacak ebeveynde kalmalıdır. Onlara anne daha iyi bakacak ve çocuklarıyla güzel ilgilenecekse, çocuklar üzerinde onun öncelikli hakkı olmalıdır... Çocuklar en yetkin ebeveynin vesayetinde kalmak zorundadır ve Şeriat’ın aksine hükmetmesi imkansızdır.”¹⁸¹

Çok boyutluluk; eğer uygulanabiliyorsa, birden fazla maksadın göz önünde tutulmasını gerektirir. Bu durumda, bu maksadları en yüksek derecede ifa eden “çatışmaları çözme” yöntemine öncelik verilmesi gerekir.

Çok boyutluluk ve postmodernizm

Çok boyutluluk; aynı zamanda postmodernistliğin ana çelişkilerinden birini çözen önemli bir özelliktir. Postmodernizmin bütün akımlarında, “ikili zıtlıkların yapısöküme tabi tutulması” hedefine rağmen, postmodern yaklaşımların kendisi ikili, indirgemeci ve tek boyutlu olmaya eğilimlidir. İslam hukukuna postmodern yaklaşımların; bazı şer’i

177 Nisaburi, *Müstedrek ale’s-Sahihyn*, c. 2, s. 255.

178 İbn Rüsd, *Bidayetü’l-Müctehid*, c. 2, s. 43.

179 Muhammed ibn İsmail San’ani, *Sübü’l’s-Selam Şerhu Buluğ’il-Meram min Edilleti’l-Ahkâm*, c. 3, s. 227.

180 Age.

181 Age.

kavramların, mezheplerin, güçlü karakterlerin ve grupların, hak edilmiş "merkeziliği"ne ilişkin önemli sorular gündeme getirdiği doğrudur. Bu yaklaşımlar, aynı zamanda şer'i teori ve hükümlerin kültürel ve tarihi boyutlarını, İslam hukuk tarihinin akışı içinde gelişmiş "söylem geleneklerini" ortaya koymaya çalışmıştır.

Ancak postmodernistler, İslam hukuk teorisinin bütününe dil, mantık, tarih veya kültür gibi tek bir boyut üzerinden odaklanıp, diğer tüm boyutları göz ardı etmeye eğilimlidir. Mesela; "İslami feminist" bir yaklaşım, asli cevaplar gerektiren çok önemli sorular gündeme getirmektedir. Ancak erkek-kadın mücadelesi, onların bazı kitaplarında gösterildiği gibi, uzun tarihi boyunca İslam hukukunu şekillendiren tek boyut ya da tek güç değildir. Bu itibarla, hukuku şekillendiren birçok başka boyut ve güç, mesela siyaset ve ekonomi onların söyleminde göz ardı edilmektedir.

Benzer şekilde, postkolonyal eleştiriler Batı'daki İslam Araştırmaları değerlendirmesini "klasik" özcü oryantalizmle sınırlamaya eğilimlidir. Bu eleştiriler, Batı ilim çevrelerinden doğmuş, İslami araştırmalara yapılan birçok faydalı katkıyı ve ciddi araştırma projelerini sıklıkla göz ardı etmektedir.

Bu kitap, indirgemeci görüşlerden ve ikili düşünceden kaçınmak amacıyla, İslam hukuku teorisine eleştirel ve çok boyutlu bir yaklaşım çağrısında bulunmaktadır. Bu itibarla, İslam mezheplerinin veya hukuk teorilerinin; kaynaklar, dile dayalı türetmeler, akıl yürütme yöntemlerinin de dahil olduğu çeşitli boyutlarını izah etmeye çalıştım. Bağlantısı koparılmış ve "yapısöküme uğratılmış" parçalar, sistemik iç ilişkilerini ve aralarındaki yapısal bağlantıları izah etmediğimiz takdirde, resmin bütününe oluşturamaz. Bu nedenle, büyük teorilere açılan postmodernist savaşa rağmen, eleştirel, çok boyutlu, sisteme dayalı ve maksad yönelimli yaklaşımın, İslam hukuk teorisinin tahlili ve gelişimi için yeterli bir çerçeve sunduğuna inanıyorum.

6.5 "Amaçlılık"a Doğru

İkinci bölümde, bu araştırmanın amaçlılığı nasıl sistem yaklaşımının ana ilkesi olarak gördüğü izah edilmişti. Ayrıca; bilişsellik, bütüncüllük, açıklık, hiyerarşi, içsel ilişki ve çok boyutluluk gibi diğer temel sistem özellikleri arasındaki ortak bağlantı olduğu da gösterilmişti. Bununla beraber, birinci bölüm, İslam hukukunun gelişimi ve reformu için çağdaş bir

proje olarak, İslam hukukunun amaçlarını yani makasidini takdim etmişti. Yine aynı bölümde, makasid teorisinin metodolojik aklilik, faydalılık, adalet ve ahlak temel kıstaslarını nasıl karşıladığı da gösterilmişti. İslam hukukuna dair geleneksel ve çağdaş teorilerin araştırmalarına dayanarak, "amaçlılık" özelliğinin ya da makasid yaklaşımının, İslam hukuku usûlünün gelişimine ve onun yetersizliklerinden bazılarını konu alan halihazır girişimlere nasıl katkıda bulunacağı gösterilecektir. Aşağıdaki kısımların her biri, usûl içindeki bir alanı ele alacaktır.

Maksadın delaleti

Yunan felsefesindeki "nedensellik ilkesi"nin etkisinden olsa gerek, nasslardaki lafızların ve ifadelerin geleneksel "delaletleri", amaç ya da maksad delaletini içermiyordu. Diğer tüm ifadeler karşısında öncelik verilen "açık bir ifade" (*Hanefi ibare ya da Şafii sarih*) nassın doğrudan okumasıydı. Bu okuma; muhkem, nass veya zahir olması adına lafzi anlamı uygulamaktadır. Muhtemelen ifadenin "maksadı"; "izaha ihtiyaç duyan" (*müfesser*), "dolaylı delalet" (*işaret*), "çıkarılan ifade" (*iktida*) veya üstü kapalı gönderme (*ima*) gibi "açık olmayan" kategorilere girmektedir. Bu lafız türlerinin, daha önce izah edildiği gibi "kesinlikten uzak" olmaları nedeniyle şer'i otoriteleri (*hücciyet*) yoktur.

Üstelik Hanefiler hariç bütün mezheplerin uyguladığı zıt delaletler; unvan (*lakap*), özellik (*vasıf*), koşul (*şart*), sınır (*gaye*) ve sayı (*adet*) kategorileriyle sınırlıydı. Bu ise şu anlama gelmektedir: Bu ifadelerden birisi bir nassta kullanıldığı takdirde, "amaç" mülahazasına bakılmaksızın, "zıt" ifade dışlanır. Dolayısıyla, nassta zikredilenden farklı bir "lakap", "vasıf", "şart", "sınır" veya "adet", aynı nassın "maksadı"nı benzer veya daha iyi bir tarzda yerine getiriyor olsa bile, kabul edilemez. Maksad, "mantıklı" zıt delille çatışmak için kesinlikten uzaktır. Bu, diğer tüm akli deliller karşısında öncelik verilmiş olan dile dayalı delillerin genel lafzi karakterine eklenmiştir. Böylece, İbn Aşur'un yazdığı gibi; "muğlakı berraklaştırmaya ve sınırlanmamışı tahsise çalışan fakihler, kendilerine gereksiz sıkıntı çıkardılar... Bununla birlikte, ... tek tek vakaların cüzizatını ihata eden nasslar, hem genellemeye hem de cüzileştirmeye eşit derecede açıktır."¹⁸²

“Maksadların delaleti”nin eksikliği, “hukuki metinler” çağdaş hukuk felsefesi okullarında ele alınırken bile genel bir eksikliktir.¹⁸³ Alman okulu, özellikle de Jhering,¹⁸⁴ ve Fransız okulu, özellikle de Geny,¹⁸⁵ hukukta daha fazla “amaçlılık” çağrısında bulunmuştur. Her iki okul da “maslahatlar”a ve “adaletin maksadı”na dayalı olarak, hukukun “yeniden inşası” çağrısında bulundu.¹⁸⁶ Jhering, “mekanik nedensellik hukuku” yerine, “maksad hukuku”nun getirilmesini önerdi. Görüşünü şu şekilde ifade etti:

“Neden”de sonucun doğduğu nesne edilgendir. Nesne, nedensellik kanunun o anda gerçekleştiği evrende tek bir nokta olarak göze çarpar. “Maksadda ise, harekete geçirilen nesne kendiliğinden etken görünür; eylemde bulunur. Neden geçmişe aittir, amaç ise geleceğe. Süreçlerinin amacı noktasında soru sorulduğunda, dışsal doğa, soruyu soranı geriye bakmaya yönlendirir, irade ise onu ileriye yöneltir... Ama maksad eylemle ne kadar iç içe geçmiş olursa olsun, maksadın doğası ne olursa olsun, maksadsız bir eylem düşünülemez. Eylemek ve bir maksadla eylemek, ayrı anlama gelir. Maksadsız bir eylem, nedensiz bir sonuç kadar imkansızdır.¹⁸⁷

Bundan başka Geny, “yasa koyucunun niyeti”ne daha fazla anlam ve önem yükleyen, “metinden türetilen” ve dolayısıyla “yorumcunun kararına hükmeden” bir yöntem önerdi.¹⁸⁸ Ancak bu çağrılar, günümüz pozitif hukukunun genel metodolojisinde büyük değişiklikler halinde ete-kemiğe bürünmedi.¹⁸⁹ Dolayısıyla “amaçlılık”ın kuvvetlendirilmesi, genel olarak hukuk felsefesinin çok ihtiyaç duyulan bir unsurudur.

İslam hukukunda “maksadın delaleti”, İslami modernist fıkıh usûlü ifadeleri içinde yakın zamanda ortaya çıkmış yeni bir ifadedir.¹⁹⁰ Ancak bugüne kadar bu delalet, genelde şer’i otorite (hücciyet) oluşturacak kadar “kesin” görülmemiştir. Beşinci bölüm; pek çok “modernistin”, İslam hukukundaki çağdaş lafızcılığı eleştirdiğini, hatta kendilerini “lafızcılık ve seküler uçlar” arasında bir orta nokta olarak tanımladıklarını göstermişti.

183 Von Jhering, *Law as a Means to an End* (Der Zwick Im Recht), s. xxii.

184 Age, s. ivii.

185 Geny, *Methode D’interpretation Et Sources En Droit Prive Positif*, c. 2, s. 142.

186 Von Jhering, *Law as a Means to an End*, s. LIX, Geny, *Methode D’interpretation*, c. 2, s. 142.

187 İtalikler ona ait. Von Jhering, *Law as a Means to an End*, s. 7–9.

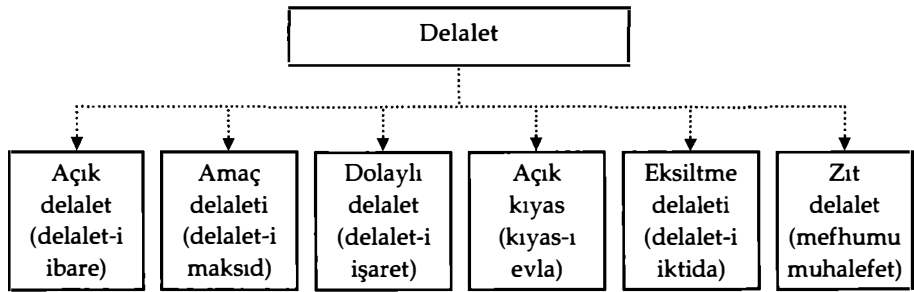
188 Geny, *Methode D’interpretation*, c. 2, s. 190.

189 Von Jhering, *Law as a Means to an End*, “Introduction”, s. xxii.

190 Mesela, Abdullah bin Beya, *Emaliye’-d-Delalat ve Mecaliye’-l-İhtilafat*, 1. bs., s. 361; Turabi, *Kadayat’-t-Tecdid*, s. 157.

Bununla birlikte, lafızcılık/zahirilik, reformcu akım da dahil, modernist eğilimlerin genel özelliği olmaya devam etmektedir; zira en üst teorik otoriteyi, makasдын ve daha yüksek değerlerin “açık ve kesin olmayan” ifadelerine değil, “açık” dil delili kategorisine vermektedir.

Ayrıca İslami modernizm, makasд ve mesalihin “kesinlikten uzak” oluşu meselesinde net bir görüş sergilememiştir. Şatıbi’nin görüşü, “dinin esasları, şeriat’ın temel kuralları ve inancın evrensel ilkeleri” (*usû-lü’l-din ve kavaidü’ş-şeria ve külliyetü’l-mille*) olarak tarif ettiği, makasıdı desteklemek şeklindeydi.¹⁹¹ Önde gelen modernist makasıdı İbn Aşur, makasıdı “kesin veya kesine yakın zannı” (قطعي أو ظني قريب من القطعي) olarak tarif etmiştir.¹⁹² Ancak bugüne kadar, teorik olarak konuşursak; “makasıd”ın ilgili nasslardan hüküm çıkarılmasında, asli rol oynaması yasaklanmıştır.



Şekil 6.6 Amaç delaletinin geçerli delaletlere eklenmesi. Önceliğin amaçlanan delaletin önemi-ne dayanması gerekir.

Diğer yandan İslami postmodernizm, hem nassları hem de makasıdı yapısökümetabi tutmuştur. Beşinci bölümde “İslami postmodernistler”in, maslahat’a ya da makasıda dayalı modernist bir yorumu; “eğip-büken, çarpıtan”,¹⁹³ “dini kıyafete bürünmüş seküler bir hareket”¹⁹⁴ ve “zalim hükümdarların meşrulaştırılması”¹⁹⁵ olarak isimlendirdiğini görmüştük. Postmodernistler bu tür yorumlarla, modernistleri fundamentalizmi teşvik etmekle suçlamaktadır.¹⁹⁶

191 Şatıbi, *el-Muvafakat*, c. 2, s. 25.

192 İbn Aşur, *Makasıdü’ş-Şeriatı’l-İslamiyye*, s. 225.

193 Mugisi, *Feminism and Islamic Fundamentalism, The Limits of Postmodern Analysis*, s. 140.

194 Arkun, “Rethinking Islam Today,” s. 221.

195 Merzuki, “İslahu’l-Akl fi’l-Felsefeti’l-Arabiyye,” s. 12.

196 Musa, “Poetics”.

Buna karşılık, İslam hukukunun usûlündeki dile dayalı deliller, şu önerilerin izlenmesiyle “makasid”ı daha fazla gerçekleştirebilir:

- Nassların dile dayalı delalet türlerine “amaç delaleti” (*delalet-i maksad*) eklenmelidir. (Şekil 6.6) Ancak, diğer delaletler karşısında amaç delale-tine önceden tanınmış bir önceliğin bulunması gerekmez. Karşı karşıya olunan duruma ve maksadın kendisinin önemine tabi olmalıdır.
- Tahsis, tevil ve nesih ihtimali; muhkem, nass, zahir ve müfesser gibi “açık ifade” türlerini ayıran üç kıstastı. Bu açıklık derecelerinin, dör-düncü bölümde belirtildiği üzere, “keyfi” olmasına ilaveten, makasid tahsis ve tevil için bir esas olabilir. Bir ifade, diğer “muhalif” ifadelerin amacı veya amaçları yoluyla tahsis veya tevil edilebilir. Öte yandan, nesih, İslam hukukunun “alicenaplık” amacı doğrultusunda anlaşıl-ması gereken, kuralların adım adım uygulanması biçimidir.
- İfadenin “zıt delaleti”nin geçerliliğini, “kanunun amacının aynı anda iki zıt hükme delalet edip edemeyeceği”ni “mantık” tartışması değil, o ifadenin maksadının belirlemesi gerekir.¹⁹⁷ Dolayısıyla, başka nasslar “zıt” ifadelere delalet ediyorsa, bu durumda bütün “çatışan” delaletler yüksek maksad dahilinde göz önünde tutulmalıdır.
- Nassta kanunun yüksek maksadını içeren bir ifadenin (bu ifade sık-lıkla “mücmel” (genel) ve “mutlak”tır), genel bir kural olarak bireysel nasslar tarafından “tahsis” ya da “takyid” edilmemesi gerekir. Ya da “genel” ve “mutlak” nasslar uğruna, bireysel nassların göz ardı edil-memesi gerekir. Bütün ifadeler, onların maksadlarının genel çerçeve-sinde göz önünde tutulması gerekir.
- Farklı olaylarda aynı hükme hitap eden “kayıtlı” ve “mutlak” lafız-lar arasındaki ilişkinin, genel bir dil ya da mantık kuralına göre değil, maksadın ifasına dayalı olarak tanımlanması gerekir.

Asli kaynakların maksada dayalı yorumları

“Konuya dayalı tefsir okulu”, Kur’an’ın “maksada dayalı” tefsirine yaklaşmıştır. Kur’an’ın metnini konular, ilkeler ve yüksek değerler açı-sından okuma yöntemi, Kur’an’ı “birleşik bir bütün”¹⁹⁸ olarak algılama-ya dayanır. Bu bütüncül yaklaşımla, geleneksel olarak “hüküm ayetleri” şeklinde isimlendirilen az sayıdaki ayet, birkaç yüz ayet olmaktan çıkıp Kur’an’ın tüm metnine genişleyecektir. İtikat, peygamber kıssaları, ahiret

197 Ebu Zehra, *Usûlü’l-Fıkh*, s. 139.

198 Turabi, *Tefsiri’l-Tevhidi*, s. 20; Cabir, *Makasidu’l-Küllîye*, s. 35.

ve kainat ile ilgili ayetler, bütüncül bir resmin parçaları haline gelerek şer'i hükümlerin şekillenmesinde rol oynayacaktır. Bu yaklaşım, aynı zamanda Kur'an kıssalarının ve ahiretle ilgili konuların ardındaki ilkelerin ve yüksek değerlerin, geleneksel hüküm çıkarma (*tahrir-i menat*) yöntemleriyle "çıkarılan lafzi nedenler" in yanı sıra, hükümlerin amacı olmasını sağlayacaktır. Bu da alternatiflerin elenmesinde (*tenkih-i menat*) ve kanunun amacının gerçekleştirilmesinde (*tahkik-i menat*) yardımcı olacaktır.

Hadislere maksada dayalı bir yaklaşım, Hz. Peygamber'in hayatı ve sözlerine ilişkin benzeri bir bütüncül algıdan hareket eder. Bu yöntem, sünnetin bütüncül bir resmini çıkarmaya çalışır. Açık İslami değerlerle uyuşmayan tekil rivayetlerin sıhhati sorgulanacaktır. Geleneksel "içeriğin geçersiz kılınması" sürecinde bu türden bir "sistematik uyumsuzluk", "içerik uyumsuzluğu" (شدوذ المتن) kıstasından farklıdır. İçerik uyumsuzluğu, bir rivayetin (aynı veya farklı raviye ait) başka bir rivayetle "çatışma" içinde olduğu anlamına gelir. Fakihler iki rivayetin (dile dayalı) delaletini (veya illetlerinin delaletini) uzlaştıramıyorsa, bu durumda "daha az kesin" rivayetin uyumsuz olduğu düşünülür. Ancak, "sistemli uyumsuzluk", nasslarının bütüncül bir şekilde anlaşılmasıyla ulaşılan "İslam" ın genel ilkeleriyle uyumsuzluktur. O yüzden "sistemli uyum", birçok modern reformcunun önerdiği yönetime verilen bir isim olabilir ve bu uyum, "Kur'an'ın ilkelerine ne kadar uydukları"na göre hadislerin sıhhatini belirleyecektir.¹⁹⁹ Bu itibarla "sistemli uyum", hadislerin metni'nin sıhhatinin belirlenmesi şartlarına (daha önce Şekil 4.6'da özetlendi) eklenmelidir.

Son olarak, makasid yaklaşımı hadis rivayetindeki asli bir boşluğu, bağlamların gözden kaçırılması boşluğunu doldurabilir. Bütün mezheplerde hadis rivayetlerinin büyük çoğunluğu bir-iki cümleden veya bir-iki sorunun cevabından oluşur ve rivayetin tarihi, siyasi, sosyal, ekonomik veya çevresel bağlamına değinilmez. Bazı olaylarda, sahabe veya ravi rivayetini şöyle bitirir: "... (içinde bulunduğumuz şartlar) nedeniyle Resulullah'ın ... deyip demediğinden emin değilim." Fakat, genellikle bağlamların rivayetin anlaşılması ve uygulanması üzerindeki etkisi, ravinin

199 Mesela, Alvani, "Medhal İla Fıkhu'l-Ekalliyat," s. 36; Gazali, *Sünnetü'n-Nebeviyye*, s. 19, 125, 161; Gazali, *Nazarat fi'l-Kur'an*, s. 36; Nimr, *İctihad*, s. 147; Turabi, *Kadayatu't-Tecdid*, s. 157; Yassin Dutton, *The Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muwatta and Madinan Amal*, s. 1; John Makdisi, "İslami İctihat Yöntemi olarak İstihsan üzerine Bir Gerçeklik Denetimi," *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, no. 99 (fall/winter) (2003); A. Omotosho, "The Problem of al-Amr in Usul al-Fiqh" (Doktora tezi, Edinburgh Üniversitesi, 1984); Safi, *l'malu'l-Akl*, s.130; Şemseddin, *İctihad ve't-Tecdid fi'l-Fikhi'l-İslami*, s. 21.

veya fakihin tahminine bırakılmaktadır. Yukarıda bahsedilen "bütüncül resim", hukukun genel amaçlarının anlaşılmasıyla birlikte, bu bilgi eksikliğinin üstesinden gelinmesinde yardımcı olmaktadır.

Nebevi maksadlar ve niyetler

Bundan başka, Peygamber'in niyetleri anlamında makasid, rivayetlerin bağlamının belirlenmesinde faydalı olabilir. Dördüncü bölümde, Karafi'nin "ilahi mesajın tebliğcisi, hakim ve önder olarak" Peygamber'in fiilleri arasında nasıl ayırım yaptığını ve bu niyetlerden her birinin "hukukta farklı bir delalet"inin olduğunu ileri sürdüğünü görmüştük. İbn Aşur, makasid aracılığıyla delaletin kapsamının genişletilmesi anlamına gelen başka "nebevi niyet" türlerini de eklemişti ve önerdiği nebevi niyetleri birçok hadis rivayeti ile izah etti.²⁰⁰ Aşağıda onun belirttiği bazı örnekler bulunmaktadır.²⁰¹

- *Teşri niyeti*: Bunun bir örneği, Hz. Peygamber'in Veda Haccı'ndaki hutbede şöyle dediğinin rivayet edilmesidir: "İbadetlerinizi benden öğrenin, zira bu seneden sonra bir daha haccedip edemeyeceğimi bilemiyorum." Aynı hutbeyi bitirirken, şunu da söylemiştir: "Burada bulunanlar, sözlerimi bulunmayanlara iletin."
- *Fetva verme niyeti*: Bunun bir örneği, Peygamber'in "Veda Haccı" sırasında verdiği hükümlerdir. Bir adamın ona gelip, "Kurbanı şeytan taşlamadan önce kestim" demesi üzerine, Peygamber: "Taşla ve merak etme" demiştir. Sonra başka bir adam gelmiş ve "Kurban kesmeden önce tıraş oldum" demiş, Peygamber de ona: "Kurbanı kes ve merak etme" demiştir. Ravi; o, "Öyle yap, merak etme" demeden önce veya sonra, yapılacak şeyin kendisine sorulmadığını söylemiştir.
- *Hakimlik niyeti*: Örnekler şunlardır: 1) Peygamber'in, Hadramutlu bir adam ile Kindeli bir adam arasında arazi konusundaki ihtilafı çözmesi. 2) Peygamber'in bir bedevinin: "Ey Allah'ın Resulü aramızda hükmet" demesi üzerine, onunla hasmının arasını bulması. 3) Habibe ile Sabit arasındaki ihtilafı çözmesi. Sabit'in eşi Habibe binti Sehl, Peygamber'e kocasını sevmediğini ve ondan boşanmak istediğini söyledi. Hz. Peygamber; "ona duvarla çevrilmiş bahçeyi geri verecek misin?" diye sordu. Habibe: "Bana verdiklerinin hepsi bende" dedi.

200 İbn Aşur, *Makasidü's-Seriatü'l-İslamiyye*, 6. bölüm.

201 Burada Muhammed Tahir Mesavi'nin İbn Aşur'un Makasid ile ilgili kitabının çevirisine atıfta bulunuyorum: Muhammed Tahir ibn Aşur, *Ibn Ashur Treatise on Maqasid al-Shari'ah*.

Sonra Peygamber Sabit'e: "Onu ondan al" dedi. Sabit de duvarla çevrilmiş bahçeyi aldı ve onu boşadı.

- **Önderlik niyeti:** Bu niyetin örnekleri; Hayber muharebesinde eşek eti yemenin yasaklanması, çorak arazilerin işlenmesine izin verilmesi ve Peygamber'in Huneyn muharebesindeki şu beyanı bulunmaktadır: "Her kim bir düşmanı öldürür ve öldürdüğüne dair delili olursa, o kimsenin elbise, silah ve diğer eşyası onundur."
- **Rehberlik niyeti (teşri niyetinden daha genel):** İbn Süveyd şöyle rivayet etmektedir: "Ebu Zer'le karşılaştım, üzerindeki değerli elbisenin aynı-sından kölesinin üzerinde de vardı. Nedenini sorduğumda, bana şu cevabı verdi: "Bu gördüğün köleyle benim aramda senin bilmediğin bir olay yaşanmıştır. Ben, bir gün bu adama annesinin siyahi oluşundan dolayı ona hakaret etmiştim. Peygamberimiz bunu duyanca, 'sende hâlâ Cahiliye döneminin izleri var. Bu insanlar sizin kardeşlerinizdir. Yediklerinizden onlara da yedirin, giydiklerinizden onlara da giydirin' diyerek beni azarlamıştı."
- **Barıştırma niyeti:** Bir keresinde Hz. Peygamber, Berire'den onu boşayan kocasına dönmesini istedi. Berire: "Ey Allah'ın Resulü. Benim böyle yapmamı mı emrediyorsun?" diye sordu. O: "Hayır, sadece onun için aracılık yapıyorum" dedi. Berire: "Ona muhtaç değilim" cevabını verdi. Ayrıca, Buhari şöyle rivayet etmektedir: Cabir babası ölünce, Hz. Peygamber'den babasının alacaklılarıyla konuşup borçlarının bir kısmını erteletmesini istedi. Peygamber daha sonra alacaklıların bu talebi reddetmesini kabul etti. Diğer bir örnekte, Ka'b b. Malik, Abdullah ibn Ebu Hedred'in borcunu geri ödemesini talep edince, Peygamber Kaab'tan borcun yarısını düşmesini istedi ve Kaab da razı oldu.
- **Nasihat verme niyeti:** Bir keresinde Ömer ibn Hattab, birine sadaka olarak at vermiş ve adam atı ihmal etmişti. Ömer, adamın atı ucuza satacağını düşünerek, atı ondan satın almak istedi. Bu durumu danıştığında Peygamber, Ömer'e şöyle dedi: "Sana atı bir dirheme bile verecek olsa satın alma, zira sadakasını geri alan adam kustuğunu yutan köpeğe benzer." Peygamber devrinde daha olgunlaşmadan meyve satılırdı. Bu konuda insanların tartıştığını söyleyen Zeyd, Peygamber'in şöyle dediğini rivayet etmiştir: "Olgunlaşmamış meyveleri satmayın!" Zeyd, bunun sadece "nasihat olduğunu da belirtmiştir.
- **Tavsiye verme niyeti:** Beşir, oğullarından birisine özel bir hediye verdiğini söylediğinde, Hz. Peygamber ona; "Bütün oğullarına aynısını verdin mi?" diye sordu. Beşir; "Hayır!" deyince, Peygamber; "Beni haksızlığa şahit etme" demiştir.

- *Yüce idealleri öğretme niyeti:* Peygamber Ebu Zer'e: "Uhud'u (dağı) görüyor musun?" diye sormuş, Ebu Zer de; "Görüyorum!" deyince, Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Uhud Dağı gibi altınım olmasını ve üç dinarı hariç, bunun hepsini infak etmek isterdim." Yine Bera ibn Azib şöyle demiştir: "Peygamberimiz bize yedi şeyi emredip yedi şeyi de yasakladı. Emrettikleri: (1) Cenazeye katılıp arkasından kabre kadar gitmek; (2) hasta ziyareti yapmak; (3) davete katılmak; (4) haksızlığa uğrayana yardım etmek; (5) yeminin gereğini yerine getirmek; (6) selam verenin selamını almak; (7) aksırdığında 'Elhamdülillah' diyen kimseye 'Yerhamükellah' diye dua etmek. Yasakladıkları da: (1) gümüş kap kullanmak; (2) altın yüzük takmak; (3) ipek; (4) atla; (5) ibrişimli elbise; (6) kalın ipek; (7) ipek yatak kullanmak." Yine, Ali b. Ebu Talib şöyle rivayet etmektedir: "Peygamber, beni altın yüzük kullanmaktan, ipek karışımı kumaş giymekten, rükû ve secdelerde Kur'an okumaktan, safran sarısına boyanmış elbiseler giymekten men etti. Bunları size de yasakladığını söylemiyorum." Benzer şekilde, Hz. Peygamber, aynı eğitim niyetiyle Rafi b. Hadic'e: "Çiftliğini kiraya verme, toprağını kendin işle" demiştir.
- *Sahabilerini eğitme niyeti:* Bir hadiste şöyle denmiştir: "Vallahi iman etmiş olmaz! Vallahi iman etmiş olmaz!" "Kimdir o ey Allah'ın Resulü" dendiğinde, şöyle demiştir: "Komşusunun şerrinden emin olmadığı kişi."
- *Eğitim dışı niyetler:* Bunların arasında; Peygamber'in yemek yeme, elbise giyme, yatma, yürüme, hayvana binme, namazda secde sırasında ellerini yere koyma biçimi vardır. Bir başka örnekte, Hz. Peygamber'in Veda Haccı sırasında, Beni Kinane'de dereye bakan bir tepede durduğu bildirilmektedir. Bu konuda Hz. Ayşe'nin yorumu şöyledir: "Burada kamp kurmak haccın rükünlerinden değildir. Medine'ye buradan yola çıkmak daha kolay olduğu için Peygamber'in konakladığı bir yerdir."

Yukarıdaki örneklerden de görüleceği gibi, İbn Aşur'un hadislerin delaletini genişletmesi, geleneksel yöntemlerdeki "amaçlılık" düzeyini yükseltmekte ve hadislerin yorumlanması ve uygulanmasında daha fazla esnekliğe izin vermektedir.

Maksadlar yoluyla kıyas

İslami mezheplerin ve fakihlerin çoğunluğu, daha önce de izah edildiği gibi, hükmün illetine ve ardındaki hikmete dayalı kıyasa izin vermektedir. Onlara göre bunun nedeni, şer'i hükmün maksadının "inzibat"ın

(kesinliğin) yani “zaman ve mekanın değişmesi karşısında sürekliliğini” korumaktır. Başka bir ifadeyle; fakihler, usûl düzeyinde biçimselliği korumak amacıyla bir hükmün amacının, şartlarla birlikte asla değişmemesi gerektiğine karar vermektedir. “Hikmet”in, hükümlerin amacı olmasına izin verenler bile, bunun “kesin” olması gerektiği şartını koymuşlardır.²⁰²

Bununla birlikte, illetin kesinliğinin dikkatli bir analizi, önde gelen Hanbeli fakihî İbn Kudame’nin belirttiği gibi; illetin genellikle değişken olduğunu ve tam olarak tanımlanamayacağını ortaya koymaktadır.²⁰³ İbn Kudame, “hastalık” illetinin kesinliğine dayanarak, hasta bir kişinin orucunu bozmasına izin verilmesi klasik örneğini vermiş ve şu yorumu yapmıştır: “Fakat hastalık *kesin* değildir, çünkü hastalıklar değişkenlik gösterir. Bazı hastalıklar oruç tutan kişiye zarar verir; diş ağrısı, küçük yaralar, kabarcıklar, küçük kanamalar vb. gibi. Diğer bazı hastalıkların, oruçla ilgisi yoktur.” Dolayısıyla “hastalık”, kendi başına geçerli bir kıstas olamaz ve muhtemel bir zarardan sakınılması hikmetinin kıstas olarak onaylanması gerekir.²⁰⁴ İbn Kudame’nin iddiası, aslında her türlü illet için geçerlidir. Ek olarak, yukarıdaki örnekte atıfta bulunulan “hikmet”, fakihlerin illetin münasebeti yani uygunluğu ya da “maslahatın gerçekleşmesi” (*tahkik-i maslahat*) dedikleri şeydir. Birinci bölümde izah edildiği gibi; fakihler, H 5. asırdan sonra maslahatları, maksadlar açısından tanımlamaya başladılar ve böylece uygunluğu “amaçlılık”la belirlediler.

Ancak bir kez daha maksadların “belirsizliği”, onları kendi başlarına “illet” olarak onaylanmaktan alıkoydu. Belki Yunan mantığının, özellikle (İbn Sina yoluyla) Aristo’nun etkisiyle fakihlerin çoğu, mantiki kesinlik (*yakin-i mantiki*) aracı olarak, tümdengelimî tümevarıma tercih etti. Aristo, tümevarımın ya tam (ilgili her olayı kapsayan) ya da eksik (ilgili her olayı kapsamayan) olabileceğini iddia etti.²⁰⁵ Dolayısıyla; “tam tümevarımın faydasızlığı” ve “eksik tümevarımın belirsizliği” karşısında, tümevarımın mantiki kesinlik için uygun bir araç olmadığını iddia etti. Bu; Razi’den Gazali’ye, Süyuti’den Amidi’ye muhtelif mezheplerdeki fakihlerin kullanmış olduğu, kelimesi kelimesine aynı iddiadır.²⁰⁶

202 Amidi, *İhkam*, c. 5, s. 391.

203 İbn Kudame, *el-Muğni*, c.3, s. 42.

204 Age.

205 Aristo, *The Works of Aristotle*.

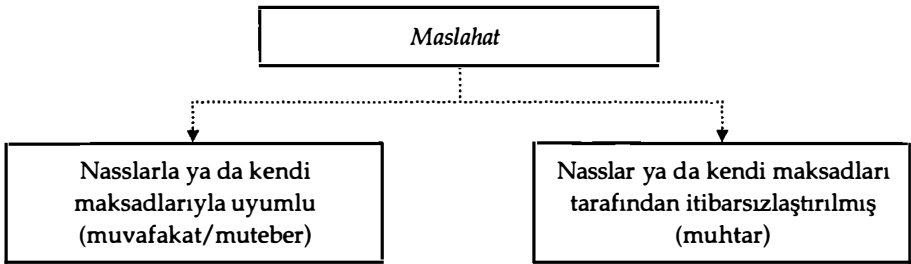
206 Mesela: Gazali, *Mustasfa*; Razi, *Tefsiru’l-Kebir*, c. 3, s. 133; Süyuti, Celaleddin, *Tedribu’r-Ravi fi Şerhi Takribi’n-Nevevi*, c. 1, s. 277, Hac, *Takrîr*, c. 1, s. 86; Şafii, *Amidi*; s. 149.

Bu itibarla, tek delile dayalı biçimsel kısmı (*cüzi*) kıyasa, bütüncül (*kül-lî*), (eksik) tümevarım araştırmalarına dayanan amaç-eksenli kavramlar karşısında öncelik verildi. Daha önceki kısımlarda sunulan, “kesinlik”le ilgili çok boyutlu görüş, hukukun İslami asıllarının “kıyas ile içtihat”ta amaçlılığı desteklemeyi hedeflemektedir.

Maksadlarla uyumlu maslahatlar

Pek çok fakih, maslahatlara bağımsız bir meşruiyet tanımının, nasslarla çatışacağından endişeliydi.²⁰⁷ Aynı endişe, “niyetler” ile mevzuat arasındaki ilişkiyle ilgili olarak, hukuk felsefesinde de ifade edilmektedir. Bu itibarla, Amerika Birleşik Devletleri Yüksek Mahkemesi ve birçok İngiliz hukukçusu, her türlü niyet iddiasına şart getirdiler. Onların görüşüne göre; “yasa koyucunun belli bir niyetle ilgili olarak ulaşılabilir yegane delil kaynağı, mevzuat metninin kendisidir.”²⁰⁸

Kanaatimce bu şart, İslam hukukunda “maslahatlar”ın bağımsız meşruiyetiyle ilgili tartışmayı da çözüme kavuşturabilir. Maksadlar, nasslardan “tümevarım” yoluyla çıkarıldığına göre, pek çok fakihin ileri sürdüğü gibi maksadlarla tanımlandığı takdirde, maslahatların şer’i meşruiyeti olacaktır.²⁰⁹ Dolayısıyla muteber ve mürsel maslahatlar, hukuk sistemindeki amaçlılığı ifa ettikleri sürece, nasslarda açıkça ya da dolaylı olarak zikredilen maslahatlar sınıfına girerler. Şekil 6.7 maslahatların bu yeni tasnifini sunmaktadır.



Şekil 6.7 Nasslarla ya da kendi maksadlarıyla uyumu açısından maslahatların tasnifi.

207 Hassan, *Nazariyyatü'l-Maslahat fi'l-Fıkh'l-İslami*.

208 Gray, ed. *The Philosophy of Law Encyclopedia*, s. 428.

209 Cüveyri, *Gıyası*, s. 253, s. 253; Gazali, *Mustasfa*, c. 1, s. 172; Razi, *Mahsûl fi'l-İlmi'l-Uşûl*, c. 5, s. 222; Amidi, *İhkam*, c. 4, s. 286; Tufi, *Ta'yin*, s. 329.

Maksadlara dayalı istihsan

İstihsanı onaylayan fıkıh mezhepleri, kıyastaki bir boşluğu kapatmaya çalıştıklarını söylemişlerdir.²¹⁰ Benim görüşüme göre, boşluk kıyasta değil, hükmün ardındaki maksadı çoğu zaman gözden kaçıran "illet" in lafzi tanımındadır. Dolayısıyla istihsan, sadece delaletlerin formalitelerini görmezden gelmek ve doğrudan maksadı uygulamak anlamına gelmiştir. Aşağıda İbn Hasan Şeybani'nin *Mebhut*'undan alınan örnek olaylar bulunmaktadır:

- Ebu Hanife, bir yağmacının "eski halinden uzaklaşıp, değişip tevbe ettiği" uzun bir sürenin sonunda, bu durumdaki yağmacılar gibi suçluların affedilmesinde istihsanı uyguladı. Ebu Hanife, illeti bulunmasına rağmen bu olayda ceza uygulamadı. Çünkü "cezanın maksadı, insanları suçtan caydırmaaktır. Bu ise böyle vakalar için artık geçerli değildir."²¹¹
- Ödemelerin belli olayların (belirsiz bir tarihte) gerçekleşmesine dek ertelendiği ticari işlemler, Hanefilere göre "hükümsüz"dür. Ancak Şeybani, insanların maslahatı gereği söz konusu meblağın hemen ödemesi şartıyla bu işlemi meşrulaştırmak amacıyla istihsanı uygulamıştır.²¹²
- Ebu Hanife, sözleşmelerdeki "mahalli örflere göre ihtilaflara yol açmayan" "bir binanın genişliği ya da yüksekliğindeki muğlaklık" gibi "muğlaklıklar"a izin verdi. "Sözleşmelerdeki muğlaklıklara izin vermeyen" nakillerin lafzi uygulaması, Ebu Hanife'nin görüşüne ters düşmektedir. Ancak Ebu Hanife, istihsanı nakillerin "maksadı"nı yani "ihtilafların önlenmesi"ni göz önüne alarak uygulamıştır.²¹³
- Benzer şekilde, Ebu Hanife "hac kafilesi Kufe'den Mekke'ye yola çıktığında" gibi, "kesinlikten uzak" zamanlamaların olduğu kiralama sözleşmelerine izin vermiştir. İlgili hadis ile yapılan doğrudan kıyaslara göre, bir sözleşmedeki meçhul unsurlar, onu hükümsüz kılar. Ama istihsan, kolaylaştırma maksadı üzere zamanlamadaki muğlaklığa izin verir.²¹⁴
- Ebu Hanife, "bunlar belli bir lehçede evlenme 'niyeti' (*murad*) ile kullandığı kelimelerse" evlilik akitlerinde, Arapça'da "nişan" (*hizah*)

210 İbn Kudame, *Muğni*, c. 5, s. 148.

211 Serahsi, *Usûlü's-Serahsi*, c. 9, s. 205.

212 Age, c. 5, s. 117.

213 Age.

214 Age, c. 16, s. 25.

anlamına gelen kelimelerin kullanılmasına izin verilmesinde istihsanı kullandı.²¹⁵

- Bir binek hayvanının alıcısı, satın aldıktan sonra ona binerse, Hanefilere göre, onu "makbul" ilan ediyor demektir. Ancak hayvanı, yemini yiyeceği veya su içeceği yere götürme "niyetiyle" hayvana binerse, bu durum, fiilin niyetini göz önünde tutan istihsana göre, "kabul beyanı" değildir.²¹⁶
- Bir kedi bir kaptan su içerse, Hanefilere göre onun salyası kabı kirletir ve bu hüküm, "haram olan kedi etiyle salyası arasındaki kıyasa dayanmaktadır." Ancak, "evcil kedilere bu hükmü uygulamanın zorluğu" nedeniyle Ebu Hanife, bu kabın "temiz ama mekruh" olduğuna hükmetmiştir. Dolayısıyla, bu meselede verilecek hükmün kıstası "koylaştırma" maksadı olmuştur.²¹⁷
- Ebu Hanife, develer için zekatin, hadisin ifade ettiği gibi koyun cinsinden ya da hadisin lafzının zıddına deve cinsinden verilmesine müsaade edilmesinde istihsanı uygulamıştır; çünkü "sürü sahibi için bu daha faydalı olacaktır." Dolayısıyla bu meseledeki hükmün kıstası, fayda maksadı olmuştur.²¹⁸

Yukarıdaki örneklerin açıkça gösterdiği gibi istihsan, temelde içtihatla "amaçlılık" unsurunu ekleme biçimidir. Ancak, istihsanı onaylamayan hukuk okulları ise amaçlılığı başka yöntemlerle gerçekleştirmeye çalışmıştı.

En çirkin (kabih) amaçlar Haram araçlar	"Arada kalan" amaçlar Mübah araçlar	En hayırlı (ahsen) amaçlar Vacip araçlar
--	--	---

Şekil 6.8 Karafi'ye göre, amaçların dereceleri ve araçların alternatif dereceleri

Amaçların "çirkinlik" derecesi	Tarafsız amaçlar	Amaçların "güzellik" derecesi
Araçların "haram" derecesi	Mübah araçlar	Araçların "vücub" derecesi

Şekil 6.9 Güzел amaçlar/vacip araçlar ve çirkin amaçlar/haram araçlar yelpazesi

215 Age, c. 5, s. 62.

216 Age, c. 5, s. 181.

217 Age, c. 1, s. 50.

218 Age, c. 3, s. 53.

Güzel amaçları gerçekleştiren “araçların önünü açmak”

Bazı Malikiler; “vesilelerin engellenmesi”ne (sedd-i zera'i) ilaveten, onların “önünün açılması”nı (*feth-i zera'i*) teklif ettiler.²¹⁹ Karafi, hükümleri araçlar (*vesail*) ve amaçlar (*makasid*) olarak ayırmıştır. O, haram amaçlara götüren vesilelerin engellenmesini, mübah amaçlara götüren araçlarında önünün açılmasını önerdi.²²⁰ Böylece, Karafi araçların derecelerini, amaçlarının dereceleriyle ilişkilendirdi ve amaçlar için üç derece önerdi; “en çirkin” (*akbah*), “en güzel” (*efdal*) ve “arada kalan” (*mütavassıt*). Maliki mezhebinden İbn Ferhun, (ö. 1367) Karafi’nin; “vesilelerin önünün açılması” yaklaşımını çeşitli hükümlere uyguladı.²²¹

Ahlak felsefesinin bir terimiyle ifade edecek olursak; Malikiler, kendilerini “sonuççu” düşüncenin olumsuz tarafıyla sınırlamazlar. Düşünce yöntemlerini, olumlu yönde genişletirler ve bu yönde belli nasslarda zikredilmemiş olsa bile, güzel amaçlara ulaşılması için vesilelerin önünün açılması vardır. Vesilelerin engellenmesinin Karafi tarafından makasıda dayalı olarak genişletilmesine daha fazla esneklik kazandırmak için Şekil 6.9’da Karafi’nin ifadeleri kullanılarak, amaçların “güzelliği” ve “çirkinliği” için “sürekli” bir ölçü önerilmektedir. Ayrıca, “tarafsız” amaçlar da “mübah” araçları içerecektir.

Örfler ve evrensellik maksadı

Tahir ibn Aşur, İslam hukukunun maksadlarına dayalı olarak örf usûlüne yeni bir görüş önerdi. *Makasidü’ş-Şeria* isimli eserinde, örf için “İslam Hukukunun Evrenselliği” başlığı altında bir bölüm yazdı.²²² İbn Aşur, bu bölümde örfün nakillerin uygulanması üzerindeki etkisini geleneksel açıdan ele almak yerine, örflerin (Arap) nakiller üzerindeki etkisini ele aldı. Aşağıda İbn Aşur’un tartışmasının özeti bulunmaktadır.

Önce İbn Aşur, İslam hukukunun evrensel bir hukuk olmasının şart olduğunu, çünkü aktardığı muhtelif ayet ve hadislerin de ifade ettiği gibi, bu hukukun “yeryüzünde, bütün zamanlarda, bütün insanlığa, uygulanabilir” olduğunu iddia ettiğini belirtti.²²³ Daha sonra İbn Aşur,

219 Karafi, *Zakira*, c. 1, s. 153; Karafi, *Furuk (Mea Hevamişih)*, c. 2, s. 60; Burhaneddin ibn Ferhun, *Tabsiratü’l-Hükkâm fî Usûlil Akdiye ve Menâhici’l-Ahkâm*, c. 2, s. 270.

220 Karafi, *Zakira*, c. 1, s. 153; Karafi, *Furuk (Mea Hevamişih)*, c. 2, s. 60.

221 İbn Ferhun, *Tabsiratü’l-Hükkâm*, c. 2, s. 270.

222 İbn Aşur, *Makasidü’ş-Şeria*’l-İslamiyye, s. 234.

223 İbn Aşur mesela şunları zikretmiştir: “Biz seni bütün insanlara ancak müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik” (Sebe, 34/28), De ki: “Ey insanlar! Gerçekten ben sizin hepinize, göklerin ve yerin sahibi

Arapların arasından peygamber seçilmesinin ardındaki hikmetleri ele aldı. Mesela, bu hikmetlerden birisi şuydu: Arapların medeniyetten soyutlanmış olması, onları “Persler, Bizanslılar ve Kıptilerin aksine, hiç bir düşmanlıklarının olmadığı diğer kavimlerle karışmaya ve ilişki kurmaya hazırlamıştı.” Ancak, İslam hukukunun evrensel olması için Aşur’a göre, “Allah, İslam hukukunu kavimlere ve örfelere göre değişmeyen, aklın idrak edebileceği hukmetler ve sebepler üzerine bina etmişti.” Dolayısıyla İbn Aşur, Hz. Peygamber’in, (Kur’an ayetlerinin dışında) söylediklerinin yazılmasını yasaklaması olayına; “cüzi olayların, külli kurallar haline getirilmemesi” açıklamasını getirdi. İbn Aşur, fikirlerini çeşitli rivayetlere uygulamaya başlayarak, meşhur geleneksel hükümlerden, Arap örflerini ayıklamaya çalıştı. Bu konuda şöyle yazıyordu:

...İslam hukuku, insanların ne tür bir elbise, ev ya da binek hayvanı kullanmaları gerektiğini belirlemekle ilgilenmez... Bu bakımdan, belli bir halkın örf ve âdetlerini, (bu halk söz konusu yasaların menşei olsa bile) başka bir halka yasa olarak dayatmaya hakkı yoktur...²²⁴

Bu yorumlama yöntemi, kadınların ek saç kullanma, dişlerini ayırma ya da dövme yaptıрма gibi uygulamaları, yasaların neden yasakladığını anlamaya çalışırken, ilim adamlarının yaşadığı kafa karışıklığını ortadan kaldırmıştır... Kanaatimce, bunun doğru anlamı şudur: Hadiste bahsedilen bu uygulamalar, Araplara göre kadınlar için iffetsizlik işaretleriydi. O yüzden bu uygulamaların yasaklanması, belli kötü saikleri hedef alıyordu... Benzer şekilde, şöyle okuyoruz: “Mümin kadınlar dış elbiselerini üzerlerine alsınlar” (Ahzab, 33/59). Bu, Arap geleneklerini göz önüne alan bir hükümdü, dolayısıyla bu tarz kıyafet giymeyen kadınlar için bir zorunluluk taşımaz...

Bu nedenle, İslam hukukunun “evrensellik” maksadına dayanarak İbn Aşur, nakilleri mutlak ve sınırlanmamış kurallar olarak görmek yerine, altlarında yatan Arap kültürel bağlamını anlayarak yorumlama yöntemini önerdi. Böylece yukarıdaki nakilleri, kendi başına kurallar olarak değil, yüksek manevi maksadları açısından okudu. Örfleri bu şekilde ele alma yöntemi, İslam hukuk sistemindeki amaçlılığı güçlendirmektedir.

olan Allah’ın elçisiyim” (Araf, 7/158) ve hadis-i şerif: “Her peygamber yalnız kendi kavmine gönderildi, ben ise bütün insanlara gönderildim” (Müslim).

224 İbn Aşur, *Makasidü’ş-Şeriatü’l-İslamiyye*, s. 236.

Devamlılık karinesi

Devamlılık karinesi (*istishab*), fakihlerin de dediği gibi mantıki bir delildir (*delil-i akli*). Bununla birlikte bu ilkenin uygulanması, İslam hukukunun yüksek maksadlarının uygulanması olarak görülebilir. Mesela, “suçlu olduğu ispatlanıncaya kadar masumiyet karinesi”, adalet maksadını korumayı amaçlar;²²⁵ haram olduğu ispatlanıncaya kadar mübah olduğu karinesi de, alicenaplık ve tercih hürriyeti maksadlarını korumayı hedefler;²²⁶ sınırlı mali imkanlar²²⁷ ve ibadet niyeti²²⁸ gibi belli özelliklerin devamlılık karinesi, kolaylaştırma maksadını korumayı hedefler.

Buna ilave olarak Turabi, “insanların ihlasla bilip yaşadığı adalet, aile ve hatta ibadet gibi bütün değerlerin” “esas kabul edildiği” yerlerde, geleneksel devamlılık karinesinin “geniş devamlılık karinesi” haline getirilmesini önerdi. Bu “devamlılık karinesi” kuralının tek istisnası, semavi hukukun düzeltip değiştirdikleridir.²²⁹ Dolayısıyla, klasik ve modernist biçimleriyle devamlılık karinesi ilkesi, İslam hukukunun maksadlarının gerçekleştirilmesi biçimidir.

Mezheplerin ortak zemini olarak makasid

Bugün, 21. yüzyılın başlarında, keskin “skolastik” ayrımlar, pek çok kişinin “mezhepçi” ayrım olarak algılamaktan hoşlandığı bir sünni-şii ayrımı şeklini almaktadır. Muhtelif sünni ve şii mezhepleri arasındaki, daha önceki bölümlerde ana hatları çizilen fıkhî ve “nakli” farklılıklar, “itikadî” alandan ziyade “siyasî” alana ilişkindir. Fakat, bugün birçok ülkede mahkemeler, camiler ve sosyal muameleler vasıtasıyla, sünniler ve şiiler arasında derin bölünmeler oluşturulmakta ve bu bölünmelerin, çeşitli ülkelerde şiddet içeren çatışmalara dönüşmesine neden olunmaktadır. Bu bölünmeler ise “öteki”ne tahammülsüzlüğü körüklemekte ve birlikte yaşama kültürünün körelmesine yol açmaktadır.

Önde gelen sünni ve şii ilim adamlarının makasid üzerine kaleme aldığı eserlerle ilgili bir araştırma yaptım. Bu araştırma bana, bu iki grup ilim adamının makasida yaklaşımları arasında ilginç bir özdeşliği gösterdi.²³⁰

225 Karafi, *Furuk (Mea Hevamişih)*, c. 4, s. 49; Ebu Zehra, *Usûlü'l-Fıkh*, s. 278.

226 Karafi, *Zakira*, c. 1, s. 151; İbn Abdüsselam, *Kavaidü'l-Ahkâm fî Maslihi'l-En'am*, c. 1,

227 İbn Teymiye, *Kutub ve Resail ve Feteve*, c. 2, s. 214.

228 Age, c. 1, s. 56.

229 Turabi, *Kadayatu't-Tecdid*, s. 167.

230 Mesela, bkz. Muhammed Mehdi Şemseddin, “Makasidü's-Şeria”; Muhammed Hüseyin Fadlullah, “Makasidü's-Şeria”; Alvani, “Makasidü's-Şeria” ve Abdülhadi Fadli, “Makasidü's-Şeria”,

İki yaklaşım da aynı konuları (*içtihat, kıyas, hukuk, kıyam, ahlak vs.*) ele almakta, aynı fakihlere ve kitaplara (Cüveynî'nin *Burhan*'ı, Babeveyh'in *İlelu's-Şeria*'si, Gazali'nin *Mustasfa*'sı, Şatıbî'nin *Muvafakat*'ı ve İbn Aşur'un *Makasid*'i) atıfta bulunmakta ve aynı teorik tasnifatı (*mesalih, zaruriyyat, haciiyyat, tahsiniyat, makasid-ı amme, makasid-ı hasse, vs.*) kullanmaktadır. Sünni ve şii fıkıh mezhepleri arasındaki farkların büyük kısmı, ahad rivayetler ve detay hükümlerle ilgilidir. Fıkıha makasidi bir yaklaşım, kendisini tek bir rivayetle veya cüzi bir hükümle sınırlamayan, aksine genel ilkelere ve ortak zemine atıfta bulunan, bütüncül bir yaklaşımdır. Müslümanların birliği ve barışması "yüksek" maksadlarının uygulanması, fıkhi detayların uygulanmasına göre daha önceliklidir. O yüzden, Ayetullah Mehdi Şemseddin "barışma, birlik ve adalet gibi, yüksek ve asli maksadlar"²³¹ dayanarak, şii-sünni saldırganlığını yasakladı. Makasidi yaklaşım, meseleleri yüksek felsefi zemine taşıyarak Müslümanların siyasi tarihinden kaynaklanan farklılıkları aşar ve çokça ihtiyaç duyulan barışma ve barış içinde bir arada yaşamayı teşvik eder.

İçtihat için usûl kıstası olarak makasid

Muhtelif usûl yöntemlerindeki "makasid" tahlilleri esas alındığında görülmektedir ki; amaçların gerçekleştirilmesi, birçok geleneksel ve çağdaş teorinin iddia ettiğinin aksine, kıyas veya maslahat gibi birkaç usûl yöntemiyle sınırlı değildir. Ben, İslam hukukunun maksadlarının gerçekleştirilmesinin; tüm içtihat usûlünün, isimleri veya yaklaşımları ne olursa olsun, dil ve mantık yöntemlerinin en temel hedefi olduğunu iddia ediyorum. Üstelik, sistem bakış açısından makasidın gerçekleştirilmesi; İslam hukuk sisteminin açıklığını, yenilenmesini, gerçekçiliğini ve esnekliğini sağlar.

O nedenle; bir içtihadın geçerliliğine, onun "amaçlılık" derecesine yani makasidi gerçekleştirme derecesine bakarak karar verilmelidir. Aynı şekilde bir hükmün geçerliliği, onun makasidi gerçekleştirme derecesine dayanılarak belirlenmelidir. Alternatif hükümler ya da içtihat sonuçları arasındaki tercih; icma, kıyas, sahabe görüşü veya Medinelilerin uygulaması gibi, geleneksel olarak içtihat usûllerinin sabit sırasıyla yapılır. Fıkıh mezhepleri, usûlün sıralanmasında ihtilaf göstermiştir. Ancak yukarıda,

Makasidü's-Şeria içinde. Ayrıca bkz. Kardavi, *Medhal*.

231 Şemseddin, "Makasidü's-Şeria", s. 26.

usûldeki “amaçlılık” analizi esas alınarak, fakihin mezhebi ya da eğilimine bakılmaksızın, maksadın ifasına dayanarak içtihadın alternatif sonuçları arasında bir tercih yapılmalıdır. Maksadını gerçekleştiren sonuç geçerli sayılmalıdır. Bu itibarla, eğer bir maksadın delaleti bir başka maksadın delaletiyle çatışırsa, birinci bölümde izah edilen hiyerarşilere göre, daha yüksek görülen maksada öncelik verilmelidir. Sonuç olarak; içtihat süreci, böylece İslam hukukunda “amaçlılığı” gerçekleştirme süreci haline gelmektedir.

SONUÇLAR

Bu kitap, İslam hukuk felsefesine ve usûlüne yönelik önerilen sistem yaklaşımıyla ilgili belli sayıda konu araştırması sundu. Aşağıda, bu çalışmada araştırma bulgularımın bir özeti bulunmaktadır ve bu özet; teorik sonuçlardan, fıkhi görüşlere uzanan bir yelpaze oluşturmaktadır. Bu bulguları ait oldukları konulara göre ayırmaya karar verdim.

Klasik makasid anlayışları ve sınıflamaları

Geleneksel ve çağdaş makasid tanımları ve sınıflamalarına bu kitapta özel bir itina gösterildi. Fakihler "makasid" terimini; amaçlar, hedefler, ilkeler, niyetler, gayeler ve maksadları kastederek kullandılar. Ayrıca makasid, "yararlar" (maslahatlar) için alternatif ifade olarak kullanıldı. Makasidin daha önceki tasnifinde zaruret dereceleri, maksadları gerçekleştirmeyi hedefleyen hükümlerin kapsamı, maksadlarda dahil olan insanların kapsamı, hedeflerin evrensellik dereceleri gibi çeşitli boyutlar kullanılıyordu. Ben bu boyutları, 20. yüzyılda Abraham Maslow'un insan amaçlarına ilişkin ortaya koyduğu hiyerarşiye oldukça benzer buluyorum.

Öte yandan çağdaş hukuk teorisyenleri, geleneksel zaruret sınıflamalarını; bireyselci kapsamları, evrensel normları ve değerleri içermemeleri, asıl nasslardan ziyade fıkhi eserlerin araştırmalarına dayanıyor olmaları gibi çeşitli nedenlerle eleştirdiler. Bu yüzden, çağdaş ilim adamları yukarıdaki sınırlamalardan kaçınmak için makasida yeni sınıflamalar getirdiler. Bu yeni makasid, her ilim adamının İslam hukukunda reform

ve "modernleşme" konusundaki kendi bakış açısını temsil ediyordu. Böylece, makasidın yapısını en iyi şekilde çok boyutlu yapı tarif eder. Çok boyutlu yapıda zaruret dereceleri, hükümlerin kapsamı, insanların kapsamı ve evrensellik dereçelerinin hepsi geçerli bakış açılarını ve sınıflamaları temsil eden boyutlardır.

Ayrıca, bazı çağdaş yazar ve fakihlerin önerdiği "özgürlük" maksadının, geleneksel mezheplerde zikredilen ve sadece kölelikten azade olmak anlamına gelen "özgürlük" (*ittk*) maksadından farklı olduğu hususunda Tahir ibn Aşur'la aynı fikirdeyim. Bununla birlikte, özgürlüğün temel anlamı farklı lafızlarla ifade edilen çeşitli İslami kavramların en önemli unsurudur. Aynı zamanda bu kitapta, makasidü's-şerianın Peygamber sonrası dönemden başlayıp modern zamanlara kadar uzanan tarihi bir araştırması sunuldu. Burada sahabilerin, özellikle de Hz. Ömer'in içtiha-dından başlayarak, klasik biçimiyle bu teoriyi geliştiren Şatıbi'ye kadar uzanan bu araştırmanın bir özeti bulunmaktadır.

"Hz. Ömer'in içtiha-dı", usûlcülerin daha sonraları *delalet-i lafız* dedikleri şeyi sahabilerin her zaman için uygulamadıklarının, aksine bu kitabın "*delalet-i maksad*" dediği şeyi sıklıkla uyguladıklarının bir delilidir. Ancak makasid fikri, H 3. asrın sonuna kadar başlı başına bir kitap veya özel ilgi konusu olmadı. Başlığında makasid lafzının kullanıldığı, Tirmizi Hakim'in namazla ilgili eseri bilinen ilk eserdi. Öte yandan, muamelatın makasidi konusunda bilinen ilk kitap, Ebu Zeyd Belhi'nin, *İbane el-İlelu'd-Diyane* isimli eseri idi. Mısır Darü'l-Kütüb'ünde makasid konusunda bulduğum en eski yazma, el-Kaffal'ın *Mehasinü's-Şeria'sı* idi. Elinizdeki kitap, makasid teorisine daha fazla dikkat gösterilmesi çağrısında bulunmaktadır. Son olarak, *makasidü's-şeria* araştırmalarının 20. yüzyılın sonlarına dek, sünni hukuk okullarıyla sınırlı olduğu görüşünün aksine, İbn Babeveyh Saduk Kummi'nin *İlelu's-Şerai* isimli eseri makasid üzerine yazılmış ilk şia kitabıdır.

Zaruret terminolojisinin tarihi açısından bilinen ilk teorik sınıflamayı Amiri Feylesuf, *İ'lam bi Menakibi'l-İslam* (İslam'ın Vasıflarının Bilinci) isimli eserinde yapmıştı. Daha sonra, Cüveyni bugüne dek kullanılan çeşitli "zaruret" terimlerini icat etti. Onun *Gıyasü'l-Ümem* isimli eseri, makasid teorisine önemli bir katkıdır ve makasidına dayalı olarak tüm İslam hukukunun "yeniden inşa"sına ilişkin ilk projelerden birisidir. Cüveyni'nin talebesi Ebu Hamid Gazali, mensup olduğu Şafii mezhebinin etkisiyle, onun önerdiği makasid ve mesalih'ten hiçbirisine bağımsız meşruiyet

(yani hücciyet) tanımadı. Ancak Gazali, maksad'ı "kesin olmama"sına rağmen, illet olarak kullanarak önemli bir katkıda bulundu. Son olarak, makasid teorisinin en anlamlı gelişmesi Şatıbi'nin *el-Muvafakat fi Usûli's-Seria*'sıydı. Şatıbi, makasid teorisini üç şekilde geliştirdi: "Mesalih-i mürsele"den "fıkıh usûlü"ne, "hükmün ardındaki hikmetler"den "hükmün temelleri"ne "kesin olmayış"tan "kesinlik"e.

Çağdaş makasid anlayışları ve önemleri

Bu kitapta makasid teorilerinin ve anlayışlarının tekamülü araştırıldı ve günümüzdeki meselelere seslenme noktasında, halihazırdaki anlayışların klasik anlayışlardan daha yakın olduğu savunuldu. "Nesebin korunması"nın, "ailenin bakımı"na ve sivil bir "İslami sosyal sistem" tekliflerine; "aklın korunması"nın, "bilimsel düşüncenin yaygınlaştırılması"na, "ilim aramak için seyahat"e, "sürü zihniyetinin bastırılması"na ve hatta "beyin göçünden kaçınma"ya nasıl tekamül ettiği; "ırzın korunması"nın, "insan haysiyetinin"ve "insan haklarının korunması"na nasıl dönüştüğü gösterildi. İnsan hakları meselesine makasida dayanan bir yaklaşımın, Evrensel İnsan Hakları İslami Beyannamesi'ne ve İslam'ın "insan haklarına yeni pozitif boyutlar" ekleyebileceğini ileri sürdüm.

Öte yandan, "dinin korunması"nın çağdaş ifadelerde "inanç hürriyeti"ne tekamül ettiği ve "servetin korunması"nın "ekonomik kalkınma"ya ve "ekonomik düzeyler arasındaki farkın azaltılması"na tekamül ettiği gösterildi. Bu kitapta maslahatın çağdaş bir ifadesi olarak, BM "insani kalkınma hedefleri" yoluyla da somut olarak ölçülebilen "insani kalkınma" önerilmiştir.

Çoklu disiplin

Bu çalışmadaki birden çok disiplini içeren araştırma deneyimi, beni şu sonuca ulaştırdı: "Disiplinleştirme", araştırma faaliyetlerinde "farklı" alanlardan ilgili kavramları kullanmanın önünde bir engel olmamalıdır. Disiplinleştirme, yaratıcılığı sınırlama ve yeni fikirleri kontrol altına almak amacıyla herhangi bir disiplinindeki kaynakları tekeline alma biçimi de olmamalıdır. İslam hukuk teorisi/usûlü disiplininin geliştirilmesi açısından, başka disiplinlerden ilgili fikirlere açık olması şarttır. Aksi takdirde, İslami hukuk teorisi katı biçimde geleneksel kitapların sınırları içinde kalacak ve İslam hukukundan çıkacak hükümler, büyük ölçüde mazide kalmaya devam edecektir.

Sistem analizi

Tarihi açıdan felsefi analizin genel yönelimi, bütüncül olmaktan çok, kısmi olmuş ve esasen bütünden ayrılmış unsurlar arasındaki statik ilişkilere odaklanmıştır. Buna karşılık sistem analizi, bütüncül ve dinamik bir yaklaşımdır. Sistem analizi sistemlerin tanımına dayanır yani analizci analiz edilen şeyin “bir sistem” olduğunu varsayar ve sistem teorisinde tanımlandığı gibi, onun özelliklerini belirlemeye girişir. Ancak mevcut sistem-esaslı yöntemler, hâlâ sistemlerin “birbiriyle etkileşen birimler dizisi” şeklindeki basit tanımına dayanmaktadır ve o yüzden de analiz için faydalı olabilecek birçok sistem özelliğini gözden kaçırmaktadır. Üstelik, pek çok hiyerarşi esaslı teori, öncelikle maddi fizik dünyaya yöneliktir ve o yüzden fikirler ve hukuk alanındaki araştırmalara uygulanamaz. Ayrıca pek çok sistem esaslı sınıflama, hâlâ ikili ve tek boyutludur. Buna karşılık sistem teorisyenleri çok boyutlu sistem özelliklerini önermektedir.

Bu kitapta, yukarıdaki sınırlamaları aşmak için çeşitli temel sistem özellikleri önerildi ve onlar İslam hukuk “sistemi”nin analizinde kullanıldı. Bu sistem özellikleri; sistemlerin bilişsel doğası, bütünlük, açıklık, birbiriyle ilişkili hiyerarşi, çok boyutluluk ve bu kitaptaki en temel sistem özelliği olarak tartışılan amaçlılıktır.

Nedensellik açısından kelimelerin tasnifi

Kelam mezheplerinin; “nedensellik ilkesi”nin, Allah için uygulanabilirliği konusunda benimsediği görüşler de bu kitapta araştırıldı. Mutezililer ve Şiiiler, ilahi fiillerin nedenlerinin/amaçlarının olması “gerek”tiğine hükmetmiştir. Eş’ariler ve Selefiler, ilahi fiillerin sebeplerin ve amaçların üstünde olduğuna ve şariat olmadan fiillerin eşit derecede “hasen” ve “kabili” olacağına hükmettiler. Son olarak Matüridiler, yukarıdaki iki görüşün arasında bir görüşü bulmaya çalıştılar. Tahsin ve takbih ilkesinden dolayı değil, Allah’ın rahmetinden dolayı ilahi eylemlerin sebeplerinin/amaçlarının olduğuna hükmettiler.

“Nedensellik”in eleştirisi, birçok sistem teorisyeninin ileri sürdüğü gibi, kelam ilminin yapısökümünü gerektirmez. Bu kitapta, Allah kavramı ile “nedensellik” fikri arasında ilişki olmadığını, bu ilişkinin sadece Allah’ın varlığını ispatlamak için “nedensellik ilkesi”ni kullanan kelimelerin zihinlerinde mevcut olduğunu iddia edilmektedir. Bu nedenle; sistem yaklaşımı, kelam ilminde de çağdaş tecdit önerileri için faydalıdır.

İslam hukuku nedir?

Bu kitapta, İngilizce olarak yazılmış kitaplarda “İslam hukuku” ile eş anlamlı kullanılagelen çeşitli terimler yani fıkıh, şeriat, kanun ve örf arasında net bir ayırım yapılması çağrısında bulunmaktadır. “Fıkıh” terimi, İslam hukukunun “bilişsel” kısmını temsil edecek şekilde anlaşılmaktadır. Buna karşılık, “şeriat” bu hukukun (müminler açısından) “semavi” kısmını temsil eder. Fıkıh ile şeriat arasındaki sınırın bulanıklaştırılması, beşeri içtihadın “ilahilik” ve “kutsallık” taşıdığı iddialarına yol açar ve İslam hukukunda tecdite karşı direnişle birlikte, karşılıklı dinden çıkma suçlamalarına dayalı şiddeti artırır. Öte yandan, kanun ve örf belli hukuki sistemleri ve teamülleri temsil eder.

Geleneksel fıkıh mezheplerinin tekamülü

“Ehli rey” ve “ehli eser” eğilimlerinin oluşumuna yol açan etkenler, bu kitapta şu şekilde özetlendi: “Siyasi ve mezhebi çatışmalar, sahabilerin göçü, zamanın imamlarının kişilikleri. Ehli rey eğilimi, Irak’la sınırlı değildi. Çünkü, özellikle Medine’de Hicaz okulu, bilhassa İmam Malik ve talebelerinin fıkında maslahat yöntemiyle reyi uyguladı. Ehli rey ile ehli eser arasındaki fark, bir “gelenekçiler-liberaller” karşıtlığı değildi, zira her iki okul da nassların sıhhatinin belirlenmesi ve uygulanmasında alternatif usûlleri temsil ediyordu.

Ben aynı zamanda, farklı mezheplerde farklı isimlere sahip “deliller” arasındaki benzerliği ve benzer isimlere sahip “deliller” arasındaki farkları gözden kaçırdığı için mezheplerin geleneksel “özeleğe dayalı” sınıflamasını eleştirmekteyim. Zira geleneksel sınıflamalar, tarihi ve coğrafi etkenler gibi ikili olmayan diğer özellikleri izah etmiyordu.

Sonra, “talebelik zinciri”nin izinin sürülmesi, fıkıh mezheplerinin, nesilden nesile tecrit olması ve fakihlerin sadece bir mezhep içinde eğitim görmesi, imamın ve talebelerinin görüşlerinin “nas” diye isimlendirilmesi, kitaplarının aşırı derecede soyut ve karmaşık hale gelmesi, “çöküş dönemi”nin başladığını ispatlamaktadır.

Ana Kaynaklar

İslam hukukunun mevcut tüm mezheplerinde, Kur’an’ın içeriği üzerinde genel bir uzlaşma vardır. Hukuki amaçlarla Hanefi mezhebinin onayladığı Abdullah ibn Mesud versiyonu, diğer fıkıh mezheplerinden çok farklı görüş ayrılıkları doğurmadı. Özellikle sünni ve şii mezhepleri

arasındaki kayda değer farklılıklar, İslam hukukunun kaynakları ve ahkamı değil, kelam alanında ve sahabilerin kendi aralarındaki savaşılarla ilgili siyasi görüşlerde sürdürülmüştür.

Fıkıh mezhepleri, Peygamber'in "ilahi mesajı tebliği"ne neyin dahil olduğu konusunda birbirlerinden ayrıldılar. Bu kitapta, "hurma ağaçlarının aşılınması" ve "gila" gibi rivayetlerin, "Hz. Peygamber'in muamelesi"na (dünyevi işlerine) neyin dahil edilmesi gerektiği konusunun; çözülmemiş, açık bir sorun olarak devam ettiği iddia edilmektedir. Benzer şekilde, Hz. Peygamber'in dünyevi işlerini, "akılla izah edilemeyecek" fiiller olarak tanımlanan ibadetlerin tersine tasnif eden görüş de, ibadetlerin nasıl tanımlanacağı sorusunu açık bir soru halinde devam ettirmektedir.

Dile dayalı deliller

Nassların ve nakillerin tahsisi, tevili ve neshini neyin içerdiği konusundaki farklar göz önüne alındığında; muhkem, nass ve zahir gibi açıklık derecelerinin tasniflerinin, büyük ölçüde "keyfi" olduğu ortaya çıktı. Duruma dayalı hükümlerde, farklılıklara izin vermeyen bir "dışlayıcı-veya" aracına eş değer olduğu için "mefhumu muhalefet" yöntemi de eleştirilmektedir. Zira "mefhumu muhalefet", "çatışma" (tearuz) vakalarının, ilgili iptal ve nesih kararlarının sayısındaki artışa katkıda bulunmaktadır. Bu tahlil, aynı zamanda dile dayalı delaletlere verilen öncelik nedeniyle, fakihlerin "sosyal adalet" ve "umumun yararı" usûlünden ziyade, "belirlilik" ve "yeterlilik" usûlüne başvurduğunu gösterdi.

Akli deliller

Geriye kalan usûl delillerinin meşruiyetleri üzerindeki görüş ayrılıkları, makasid ile benzerlikleri ve uyumları açısından tahlil edildiler. Aşağıda bu alandaki bulgular maddeler halinde yer almaktadır.

1. İcma'nın tanımı üzerinde, icma bulunmamaktadır.
2. İctihatta illet, hikmet ve maksad arasında fark vardır.
3. Maslahat usûlünü reddeden her fıkıh mezhebi, Zahiriler hariç, onun yerine başka alternatif bir delil koydu.
4. "Vesilelerin engellenmesi", kötümser fakihler veya siyasi saiklerle hareket eden otoriteler tarafından kötüye kullanılabilecek bir yaklaşımdır.

5. Devamlılık karinesi (*istishab*), kendi başına bir “şer’i kaynak” olmaktan ziyade, bir içtihat ilkesidir.

İslam hukukunda çağdaş teoriler

Mevcut İslami “eğilimler” ve “ideolojiler”in araştırılmasını takiben kitapta şu sonuca varıldı: Bu sınıflamalar büyük ölçüde klasik üçlü fundamentalizm, modernizm ve sekülerizm tipolojisi etrafında dönmektedir. RAND’ın yakın zamanlardaki “eğilimler” sınıflaması özel bir analizi hak eden geniş bir araştırmadır. Ancak, büyük ölçüde ABD dış politikalarındaki görüşlere dayanan bu sınıflama, İslam hukukunun usûlû konusundaki temel farkları yakalayamamakta ve “seküler felsefeciler”i gelenekçiliğin “İslam hukuku kaynakları” arasına sokmakta, “tarihsellik”i “modernist” bir eğilim olarak yanlış şekilde sınıflamakta ve “İslam modernistliği”nin çeşitli akımları arasında ayırım yapmamaktadır.

Genellikle merkezci reformcuların rağbet gören üçlü lafızcılık-reformculuk-Batıcılık sınıflaması, ideal tiplerinde tutarlılık varsayan dar sınıflamalar olup, yöntemlerden ziyade ilim adamlarını sınıflamakta, “Batılılaşma”yı ve “modernleşme”yi eş anlamlı olarak kullanmakta, İslam hukukuna dair kimi akli görüşleri de yanlışlıkla seküler olarak etiketlemektedir.

İslam hukuku teorileri için tasnif önerisi

Bu kitap, “otorite dereceleri”nde geçerli ve geçersiz deliller şeklindeki alışılmış ikili sınıflamadan, delillerin ve kaynakların çok düzeyli geçerlilik “yelpazesi”ne geçişi önermektedir. İslam hukuku teorilerindeki mevcut kaynaklar; ayet, hadis, İslam hukukunun geleneksel mezhepleri, maslahatlar, akli deliller ve modern uluslararası haklar bildirgeleri olarak tanımlanmaktadır. İslam hukukunun muhtelif çağdaş teorilerindeki mevcut ana “eğilimler”; gelenekçilik, modernizm ve postmodernizm olarak tanımlanmaktadır. Yukarıdaki “eğilimler”, her biri ona katkıda bulunan ve belli konularda birbiriyle örtüşebilen çeşitli teorik “akımlar”ın sonucudur.

Gelenekçilik; skolastik gelenekçilik, skolastik neo gelenekçilik, neo lafızcılık ve ideoloji yönelimli teorilerin akımlarını içerir. Skolastik gelenekçilik, İslam hukukunun geleneksel mezheplerinden birini hukukun nihai kaynağı olarak kabul eder ve içtihata, ancak seçilmiş mezhepte daha önce başka bir hüküm yoksa izin verir. Skolastik neo gelenekçilik,

geçerli hükümlerde kaynak olarak birden fazla mezhebe açıktır ve tek bir mezheple sınırlı değildir. Bu açıklığın bütün fıkıh mezheplerine açıklıktan sünni ya da şii mezheplerden birisine açık olmaya kadar çeşitli dereceleri vardır. Neo lafızcılık, hem sünni hem de şii bir olgudur ve sadece bir fıkıh mezhebinde onaylanmış hadis külliyatlarına tam bağlılığı noktasında klasik lafızcılıktan ayrılır. Ancak neo lafızcılık, maksadların meşru bir şer'i kaynak olması fikrine karşı çıkma noktasında, klasik lafızcılıkla uyum içindedir. Son olarak; ideoloji yönelimli teoriler, modern "akılcılığ" ve değerleri, tarafgir "Batı-merkezli"likleri nedeniyle eleştirirler.

İslami modernizm ise savunmacı tevili, reformcu tevili, diyalog yönelimli tevili, maslahat yönelimli teorileri ve usûl revizyonunu içerir. İslami modernizme katkıda bulunan önemli isimler, İslami ve Batılı eğitimleri birleştirerek; İslami reform ve "tevil" önerileri haline getirdiler.

Muhammed Abduh ve önde gelen talebeleri Reşid Rıza ve Tahir ibn Aşur, "modern bilim ve akılla uyumlu" yeni bir tefsir anlayışına katkıda bulundular. Burada "reformcu tevil" olarak atıfta bulunulan bu ekol, "bağlama dayalı yorum"u yeni bir tefsir yöntemi olarak uygulamaya soktu. Öte yandan, savunmacı tevil ekolü, genellikle siyasi bir yönelime dayalı olarak belirli durumu meşrulaştırmakla kaldı. Ancak bu kitapta, Kur'an ya da hadise getirilen zoraki yanlış yorumlarla dünyevi meselelere kutsallık halesi giydirilmemesi gerektiğini savundum.

Son olarak "icma", "sıhhat" ve "nesih" gibi kavramları sorguladım ve yeni maslahat yorumları getirerek fıkıh usûlünü revize etmeye çalıştım.

İslami postmodernizm; postyapısalcılık, tarihselcilik, eleştirel hukuk araştırmaları, postsömürgecilik, neo akılcılık, anti-akılcılık ve sekülerizm akımlarını içeriyordu. Tüm bu postmodern yaklaşımların ortak yöntemi, Derrida tarzında bir "yapısöküm"dür. Postyapısalcı akım, "insanları metnin otoritesinden özgürleştirme"yi hedefler ve "delaleti, delalet edilen-den ayırmak" amacıyla Kur'an metnine göstergebilim teorisini uygular. Tarihselci postmodern akım, Kur'an ve hadisi "kültürel ürünler" olarak görür ve modern hak bildirgelerini ahlakın ve yasamanın kaynağı olarak önerir. Neo akılcılar, İslam hukukuna tarihselci bir yaklaşımı benimserler ve görüşlerinin geleneksel kaynağı olarak Mutezile'ye atıfta bulunurlar.

Eleştirel hukuk araştırmalarının İslami versiyonu, İslam hukukunu etkilemiş olan güçlü Arap kabileleri ve "erkek elitizmi" gibi "güç"ten kaynaklanan konumlarını yapısöküme uğratmayı hedefler. Fakihlerin

“idarecilerin menfaatlerine mi hizmet” ettikleri yoksa “idarecilere rağmen hukukun gereğini mi” ifa ettiklerine dair, ilmi bir tartışma vardır. İslami postkolonyalizm, İslam hukukuna klasik oryantalist yaklaşımları eleştirmiş ve “İslam kültürleri konusunda önyargılara dayanmayan yaklaşımlar için çağrıda bulunmuştur.

İslam hukuk teorilerine sistem yaklaşımı

Son olarak, bu çalışma İslam hukuk teorilerine önerilen sistem özelliklerinin (sistemlerin bilişsel doğası, bütünlük, açıklık, birbiriyle ilişkili hiyerarşi, çok boyutluluk ve amaçlılık) özel teorik önerilerle gerçekleştirildiği bir sistem yaklaşımı sundu. Önce, tüm “idrakler”in doğrulanması için bu kitap, icmaya ya da kıyasa dayansa bile içtihadın “Allah’ın emirleri”ni somutlaştırdığının düşünülmemesi gerektiğini savunmaktadır. Bu görüş, İslam hukukunun “bilişsel doğası”nın kabul edilmesine dayanan, musavvibe’nin görüşüne benzemektedir. Sonra, Peygamber’in sözlerindeki ve fiillerindeki “idrak”ını veya “maksad”ını göz önünde tutan bu çalışmada, Karafi ve İbn Aşur’un nebevi fiillerin geleneksel resul/beşer sınıflamasını genişletmek için nebevi maksadların göz önünde tutulması yaklaşımı benimsendi. İlave kategori, belli “maksadlar”ın olduğu hadis-i şerifleri içermektedir.

İslam hukukunun bütüncül görüşlerinin teşvik edilmesi özelliğinin gerçekleştirilmesi noktasında, “nedensellik ilkesi”ne dayanan fıkhi düşüncenin etkisinin izi sürüldü. Razi’nin tekil delillerde “kesinlik” iddia etmeye ilişkin endişeleri faydalıydı. Ancak Razi, atomcu yaklaşımların ana problemini yani nedensellik temelinin kapsayıcılıktan uzak oluşunu ele almadı.

İslam hukuku sisteminde açıklık ve kendini yenileme özelliklerinin gerçekleştirilmesi için bu kitapta, İslam hukuku sisteminde açıklık mekanizması olarak, fakihin dünya görüşü ya da bilişsel kültürünün değişimi ile hükümlerin değişimini ve İslam hukuku sisteminde kendini yenileme mekanizması olarak felsefi açıklık önerilmektedir. Geleneksel olarak, örf delilinin uygulamadaki delaleti, oldukça sınırlıdır ve İslam’ın hükümleri Arap örflerine dayalı olmaya devam etmektedir. O nedenle, hukukun “evrensellik” amacının gerçekleştirilmesi için bir “fakihin dünya görüşü”, örf anlayışının genişletilmesi olarak önerilmektedir. Fakihin “yetkin dünya görüşü”, dolayısıyla da İslam hukuku sisteminin doğal ve sosyal bilimlerdeki ilerlemelere “açılması” kastedilerek; fakihlerin,

“fıkıh-ı vaki” (fili durumun anlaşılması) dedikleri içtihat için gerekli beceri geliştirildi.

“Felsefi açıklık”la ilgili olarak bu kitap, İslam hukuk teorisinin Orta Çağ İslam filozoflarının tarihe ve mantığa yaptıkları özgün katkılardan, mesela; İbn Sina’nın “zamana bağlı” kıyasından, Farabi’nin tümevarım akıl yürütmesinden, İbn Rüşd’ün tüm felsefi soruşturmaya açıklığından ve İbn Hazm ile İbn Teymiye’nin Aristo mantığı eleştirilerinden faydalanmadığını düşünmektedir. İslam hukuku, felsefi soruşturmalara açıklık yoluyla kendini yenileyebilir.

İslam hukuk sisteminde, çok boyutluluk özelliğine ulaşılması noktasında, fıkıh mezheplerine hükmeden ikili düşüncenin köklerinin izi sürüldü. Öncelikle, fakihlerin kavramlar arasında “temyiz” yöntemleri, (özcü ya da tasvire dayalı) sürekli olarak her kavramın “ikili zıddı”yla ilişkisinin tanımlanmasıyla sonuçlandı. Mesela fıkhi düşüncede “mutlak kesinlik” (yakın) arayışı, ister dile dayalı delalet ister tarihi sıhhat ister mantıki delalet biçimini alsın, ispatlanmamıştır. Teorik olarak ifade edecek olursak, ikili kesin ve kesin olmayan sınıflamadan ziyade, sürekli ihtimal yelpazesine göre ele alınmalıdır. İslami kaynaklarda bunun delili, Kur’an’da Allah’ın varlığının ispatının; kesinliğe “ikili” değil, “sürekli” bir yaklaşımı benimsemesidir. Diğer taraftan, çok boyutluluk maksadı yaklaşımla birleştiğinde, birbiriyle çatışan deliller açmazına teorik bir çözüm sunabilir. Sonra, İslam hukukuna postmodern yaklaşımlar ikili “merkezcilik”e dair önemli sorular gündeme getiriyor olsa da, kendileri de ikili ve tek boyutlu yaklaşımlar olmaya eğilimlidir. İslam hukuk teorisine çok boyutlu bir yaklaşım, bu tür indirgemeci yöntemlerden uzak durur.

Son olarak; İslam hukuk sisteminde, sistem düşüncesinin en asli ögesi olan amaçlılık özelliğini desteklemek amacıyla, aşağıda maddeler halinde özetini verdiğimiz çeşitli usûl önerileri ortaya atıldı.

- Maksad delaletine şer’i otorite (hücciyet) verilmektedir.
- Diğer delaletlere nispetle maksadın delaletinin önceliği, karşılaşılan duruma ve maksadın kendisinin önemine tabi olmalıdır.
- Bir lafzın “zıt delaleti”nin geçerliliğine, o lafzın maksadının karar vermesi gerekir.
- “Genel” ve “tavsif edilmemiş” yüksek bir hukuk amacı olan nass ifadesinin, bireysel nasslarla “tahsis” ve “tavsif” edilmemesi gerekir.
- Geleneksel yöntemlerle “çıkarılan” lafzi “nedenler”in yanı sıra, ilgili

hükümler için manevi değerlerin de "hükümün illeti" statüsüne sahip olması gerekir.

- "Sistemli uyum", klasik "içerik uyumu"nun genişletilmesi için önerilmektedir.
- Hadis rivayetinde eksik bağlamların boşluğunu, makasid yaklaşımı doldurabilir.
- İbn Aşur'un önerdiği yargıçlık, önderlik, rehberlik, barıştırma, nasihat, tavsiye ve eğitim dışı gibi nebevi "niyetler", (Hz. Peygamber'in "niyetler"i anlamında esas alınarak) makasid rivayetlerinin bağlamına oturulmasında da kullanılabilir.
- İllet'in "kesinlik"inin dikkatli bir analizi, onun genellikle değişken olduğunu ve "tam tamına" tanımlanamayacağını göstermektedir.
- Maslahatların bağımsız bir kaynak olarak meşruiyeti üzerindeki tartışma, "amaçlılık"la ilişkilendirildikleri yani "makasid" ile tanımlandıkları takdirde sona erecektir.
- İstihsan, içtihat "amaçlılık" eklenmesinin bir biçimidir. Ancak, istihsanı onaylamayan mezhepler, başka yöntemlerle "amaçlılık"ı gerçekleştirmeye çalışmıştır.
- "Vesilelerin göz önüne alınması", "sonuççu" yaklaşımın olumsuz yönüyle sınırlanmamalıdır.
- Karafi'nin "vesilelerin engellenmesi" nin genişletilmesi önerisi, amaçların "güzelliği" ve "çirkinliği" ne dair "sürekli" bir ölçü yoluyla "vesilelerin önünün açılması"nu da içermelidir.
- İbn Aşur'un, Arap örflerinin nakillerin üzerindeki etkisine dair analizi, İslam hukukundaki evrensellik amacını güçlendirmektedir.
- İslam hukukunun adalet, kolaylaştırma ve tercih hürriyeti gibi yüksek amaçlarının uygulaması olarak, "devamlılık karinesi" sunulmaktadır.

Bu itibarla makasid yaklaşımı; fıkhi konuları daha yüksek bir felsefi zemine taşımakta, böylece fıkıh mezhepleri arasındaki siyasetle ilgili (tarihi) farklılıkları aşmakta, ihtiyaç duyulan uzlaşma ve barış içinde birlikte yaşama kültürünü teşvik etmektedir. Ayrıca amaçların gerçekleştirilmesi, isimleri ve yaklaşımlarına bakılmaksızın, dile ve akla dayalı içtihat yöntemlerinin temel hedefi olmalıdır. Dolayısıyla, bir içtihadın geçerliliğine, amaçlılığa ulaşma yani "makasidü's-şeria"yı gerçekleştirme derecesine dayalı olarak karar verilmelidir.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed, *A'mâlü'l-Kâmile*, ed. Muhammed Arınara (Kahire, Daru's-Şuruk, 1993).
- , *Risaletü't-Tevhid*, ed. Muhammed Reşid Rıza, 15. bs. (Kahire, Daru'l-Menar, 1953).
- Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan el-Kadi, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, ed. Taha Hüseyin ve İbrahim Medkur (Kahire, Mısır Kültür Bakanlığı, 1965).
- , *Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, ed. Fuad Seyyid (Tunus, Daru't-Tunisiyye li'n-Neşr, 1974).
- Abdülfettah, Seyf, "İmam Muhammed Abduh'un Dünya Görüşü Üzerine", Şeyh Muhammed Abduh'un Yüzüncü Yılı'nda sunulan tebliğ (İskenderiye Kütüphanesi, Mısır, Aralık 2005).
- Abdülhak, İrşad, "İslam Hukuku: Köken ve Unsurlarına Genel bir Bakış", *Journal of Islamic Law and Culture* 27 (bahar/yaz) (2002).
- Abdürrazık, Ali, "İktidar Değil Davet, Devlet Değil Din", *Liberal Islam: A Source-book* içinde, ed. Charles Kurzman (Oxford, Oxford University Press, 1998).
- Acem, Refik el-, *Mantık inde'l-Gazali fi Eb'adihi'l-Aristeviiyye ve Hususiyyatihi'l-İslamiyye* (Beyrut, Daru'l-Maşrik, 1989).
- Ackoff, Russell, "Towards a System of Systems Concepts", *Management Science* 17, no. 11 (1971).
- , *Creating the Corporate Future* (New York, John Wiley, 1981).
- Ahmed, Ekber, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, 7. bs. (Londra ve New York, Routledge, 2004),
- Ahmed, Leyla, *Women and Gender in Islam* (New Haven, CT: Yale University Press, 1992).
- Ali, A. K., "Şafii'nin Hadis Alanına Katkısı, Cima'u'l-İlm isimli Eserinin Notlu Çevirisi" içinde (Doktora tezi, Edinburgh Üniversitesi, 1996).

- Ali, Mahmud Muhammed, *Alaka beyne'l-Mantık ve'l-Fıkh inde Mufekkiri'l-İslam* (Kahire, Beşeri ve Sosyal Araştırmalar Merkezi, 2000).
- Ali, S. S., "Allah Katında Eşit Olan, İnsan Katında Eşit Değil mi? İslam'da ve Uluslararası Hukukta Cinsiyet Hiyerarşilerini Müzakere Etmek" (Doktora tezi, University of Hull, 1998).
- Alusi, Şehabeddin el-, *Ruhu'l-Meani fi't-Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim* (Beyrut, Daru'l-İh-yau't-Turasi'l Arabi, tarihsiz).
- Alvani, Taha Cabir el-, "Makasidü's-Şeria", *Makasidü's-Şeria* içinde Abdülcebbar Rifai (Şam, Daru'l-Fikr, 2001).
- , "Medhal ila Fıkhı'l-Ekalliyat", Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyinde, ECFR, sunulan tebliğ, Dublin, Ocak, 2004,
- , *Issues in Contemporary Islamic Thought* (Londra-Washington, Uluslararası İslam Düşüncesi Enstitüsü 2005).
- , *Makasidü's-Şeria*, 1. bs. (Beyrut, IIIT and Daru'l-Hadî, 2001).
- Amidi, Ali Ebu'l-Hasan el-, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm* (Beyrut, Daru'l-Kitabu'l-Arabi, H. 1404).
- Amiri, Ebu'l-Hasan el-Feylesuf el-, *İ'lam bi Menakibi'l-İslam*, ed. Ahmed Gurab (Kahire, Daru'l-Kitabu'l-Arabi, 1867).
- Arifin, M. B., "İslam Fıkhiında Umum ve Tahsis İlkeleri", (Doktora tezi, Edinburgh Üniversitesi, 1988).
- Aristo, *Ethics*, çev. W. D. Ross, ed. J. L. Ackrill (Londra, Faber & Faber, 1973).
- , *The Works of Aristotle*, c. 1, Batı Dünyasının Büyük Kitapları (Londra, Encyclopaedia Britannica INC, 1990).
- Arkun, Muhammed, "Günümüzde İslam'ı Yeniden Düşürmek", *Liberal Islam: A Sourcebook* içinde, ed. Charles Kurzman. (Oxford, Oxford University Press, 1998).
- , *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, ed. Robert D. Lee, çev. Robert D. Lee (Boulder: Westview Press, 1994)
- Aşkar, Ömer Süleyman, *Tarihü'l-Fıkhı'l-İslami*, (Kuveyt, Mektebetü'l-Felah, 1982).
- Atıyye, Cemaleddin, *Nahve Tef'il Makasidü's-Şeria* (Amman, Ma'hedu'l-Alemi lil-Fikri'l-İslami, 2001).
- , *Tecdidü'l-Fıkhı'l-İslami* (Beyrut, Daru'l-Fikr, 2000).
- Audi, Robert, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2. bs., c. 1 (Cambridge, Cambridge University Press, 1999).
- Avde, Casir, "Cooperative Modular Neural Network Classifiers", Doktora tezi (University of Waterloo, 1996).
- , "A Framework for Applying Systems Theory in Islamic Judicial Reasoning", *Journal of the International Institute of Advanced Systems Research* (IIAS), Special Edn.: Systems Theory in Theology, (Baden-Baden, Germany, July, 2004).

- , “Abrogation of Rulings Methodology: A Critique”, *Intellectual Discourse Journal*, Islamic University of Malaysia, c. 12, no. 2, Malaysia, 2004.
- , “Basing Islamic Rulings on their Purposes”, *At-Tajdid Journal*, (International Islamic University of Malaysia, Issue 19/1, Malaysia).
- , “Deveranu’l-Ahkâmî’ş-Şer’iyye Ma’a Makasıdihı Vucudan ve Ademen: Dirasetu’l-Usûliyye Nakde Tatbikiyye (Maksadlarına göre Hükümlerin Değişimi: Usûli, Eleştirel ve Uygulamalı bir Araştırma)” (Hukuk Yüksek Lisans Tezi, İslam Amerikan Üniversitesi, 2004).
- , “From the ‘Preservation of Necessities’ to the ‘Development of the Nation’: The Effect of Worldview on the Cognition of Purposes of the Islamic Law”, Conference: Purposes of Islamic Law and Means of Achieving them in Muslim Societies. International Islamic University of Malaysia, Malaysia.
- , “Islam” in *Encyclopedia of the Developing World* (New York, Routledge).
- , “Purposes and Causes of Islamic Rulings”, *Studies in the Philosophy of Islamic Law: Theory and Applications*, Research Centre in the Philosophy of Islamic Law, Londra, U.K.
- , “Purposes versus Causes for the Islamic Rulings”, Islamic Heritage Foundation Symposium on the Purposes of Islamic Law, London, U.K., March, 2005.
- , “Renewal of Islamic Thought is Necessary for Facing Islamic Global Challenges”, *el-Madinah Daily* (Medina, Suudi Arabistan, Year 72, no. 15657).
- , Fıkhu’l-Makasid: *İnatatü’l-Ahkâmî’ş-Şer’iyye bi-Makasıdihı* (Virginia, Ma’he-du’l-Alemi li’l-Fikri’l-İslami, 2006)
- ve M. Kamil, “A Modular Neural Network for Vague Classification”, *Lecture notes in Computer Science* c. 2005, *Lecture notes in Artificial Intelligence* (2000).
- Aynî, Bedreddin el-, *Umdetü’l-Kari fi Şerhi Sahihî’l-Buhari* (Beyrut, Daru’l-İh-yau’t-Turasi’l Arabi, tarihsiz)
- Azami, Muhammed el-, *On Schacht’s Origins of Mohammadan Jurisprudence* (Riyad, King Saud University and John Wiley, 1985).
- Baderin, M. A., “İslam Hukuku ve Uluslararası İnsan Hakları Hukuku arasında Modern Müslüman Devletler” (Doktora tezi, Nottingham Üniversitesi, 2001).
- Bağdadi, Ebu Bekir el-, *Fakih ve’l-Mutefakkih*, ed. Adil ibn Yusuf Garezi (Suudi Arabistan, Dar İbn Cevzi, H. 1421).
- Baltacı, Muhammed, *Menhecu Umer’i-bni’l-Hattab*, 1. bs. (Kahire, Daru’s-Selam, 2002).
- Basri, Muhammed et-Tayyib el-, *Mu’temed fi Usûli’l-Fıkh*, ed. Halil Mis, 1. bs. (Beyrut, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983/1403).
- Batalyevsi, Abdullah ibn Muhammed el-, *el-İnsaf fi’t-Tenbih ale’l-Me’ani ve’l-Esbabi’lleti Evcebeti’l-İhtilaf*, ed. Muhammed Rıdvân Daye, 2. bs. (Beyrut, Daru’l-Fikr, H. 1403).

- Beany, Michael, "Analysis", Stanford Encyclopedia of Philosophy (2003 [iktibas 5 Ocak 2007]); <http://plato.stanford.edu/entries/analysis/>.
- Bedran, Bedran, *Edilletü't-Teşrii'l-Mutearize ve Vücuhu't-Tercih Beyneha* (İskenderiye, Müessesese Şebabu'l-Camia, 1974).
- Bedşah, Emir, *Teysiru't-Tahrir* (Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996).
- Beer, Stafford., *Brain of the Firm* (Londra, Penguin Press, 1972)
- Begoviç, Ali İzzet, *İ'lanu'l İslami*, çev. Muhammed Yusuf Ads, 1. bs. (Kahire, Daru's-Şuruk, tarihsiz).
- Benna, Cemal el-, *Tecdidü'l-Fıkhî'l-İslami, Hivarat li Karni'l-Cedid* (Şam, Daru'l-Fikr, 2000).
- Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, <http://utilitarianism.com>, 1781 [iktibas 10 Ocak 2007].
- Bernard, Cheryl, *Civil Democratic Islam, Partners, Resources, and Strategies* (Santa Monica: RAND, 2004).
- Bertalanffy, Ludwig Von, "General Systems Theory", *Main Currents in Modern Thought*. c. 71, 1955.
- , "General Systems Theory: Foundations, Development, Applications" (New York, George Braziller, 1969).
- , "The History and Status of General Systems Theory", *Trends in General Systems Theory* içinde, ed. George J. Klir, 407–26. (New York, Wiley-Interscience, 1972).
- Beya, Abdullah bin, *Alaka Makasıd'ı's-Şeria bi Usûli'l-Fıkh*, 1. bs. (Kahire, Furkan İslami Miras Vakfı, Makasıd Araştırma Merkezi, 2006).
- , *Emaliye'd-Delalat ve Mecaliye'l-İhtilafat*, 1. bs. (Cidde, Daru'l-Minhac, 2007)
- Beyhaki, Ebu Bekr el-, *es-Sünen* (Medine, ed-Dar, 1989).
- Beyzavi, *Tefsirü'l-Beyzavi* (Beyrut, Daru'l-Fikr, tarihsiz).
- Binder, Leonard, *Ideological Revolution in the Middle East*, ed. John Wiley (New York, 1964).
- Bişri, Tarık el-, *Mahiyetü'l-Muasara* (Kahire, Daru's-Şuruk, 1996).
- Blackburn, Simon, *The Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford, Oxford University Press, 1996).
- Bora Laskin Law Library, University of Toronto. *International Protection of Human Rights* (2004 [iktibas 15 Ocak 2005]); available from <http://www.law-lib.utoronto.ca/resguide/humrtsgu.htm>.
- Boulding, K., "General Systems as a Point of View", *General Systems Theory*, ed. A. Mesarovic (New York, John Wiley, 1964).
- , *Ecodynamics* (Londra, Sage Publications, 1978).
- Bowler, Downing., *General Systems Thinking* (New York, North Holland, 1981).
- Buhari, Abdülaziz el-, *Keşfü'l-Esrâr* (Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997).

- Buhari, Alaaddin el-, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli'l-Fahri'l-İslam el-Pezdevi*, ed. Abdullah Mahmud M. Ömer (Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997).
- Buhari, Muhammed el-, *es-Sahih*, ed. Mustafa Bağ, 3. bs. (Beyrut, Daru'l-Kesir, 1986).
- , *et-Tarihü'l-Kebir*, ed. Muhammed Haşim en-Nedevi (Daru'l-Fikr, tarihsiz).
- Bunt, Gary, *Virtually Islamic: Research and News About Islam in the Digital Age*, 2000 (son ziyaret tarihi, 15 Mart 2007), <http://www.virtuallyislamic.com>
- Burhan Züreyk, *Sahife: Misaku'r-Resul*, 1. bs. (Şam, Daru'n-Numeyr ve Dar Mead, 1996).
- Buti, M. Said Ramazan el-, *Davabitü'l-Maslaha fi'ş-Şeriatü'l-İslamiyye*, 6. baskı (Şam: Risale Vakfı, 2001).
- Butto, Benazir, "Siyaset ve Müslüman Kadınlar", *Liberal Islam: A Sourcebook* içinde, ed. Charles Kurzman (Oxford, Oxford University Press, 1998).
- Cabir, Hasan Muhammed, "Makasid fi'l-Medreseti'ş-Şiiyye", Eva, Muhammed Selim, ed. *Makasidü'ş-Şeriatü'l-İslamiyye: Dirase fi Kadayati'l-Minhac ve Kadayati't-Tatbik* içinde (İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları: Teori ve Uygulamalar), 1. bs. (Kahire, Furkan İslami Miras Vakfı, Makasid Araştırma Merkezi, 2006) s. 325. Ayrıca; İskenderiye'deki Mısır, konuyla ilgili Şifahi Tartışma, 2006.
- , *Makasidü'l-Küllîye ve'l-İctihadü'l-Muasır - Te'sis Menheci li Aliyyeti'l-İstinbat*, 1.bs (Beyrut, Daru'l-Hivar, 2001).
- Carson, Robert ve Ewart Flood, *Dealing with Complexity: An Introduction to the Theory and Application of Systems Science*, c. 2 (New York ve Londra, Plenum Press, 1993).
- Cessas, Ebubekir el-, Cessas, *Ahkâmu'l-Kur'an*, ed. Muhammed Sadık Kemhevi (Beyrut, Daru'l-İhyau't-Turas, 1984).
- Cezeri, Mübarek b. Muhammed el-, *en-Nihaye fi Garibi'l-Hadis ve'l-Eser* (Beyrut, Mektebetü'l-İlmiyye, 1979).
- Chardin, Pierre Teilhard de, *The Phenomenon of Man*, tarihsiz.
- Checkland, Peter, *Systems Thinking. Systems Practice* (New York, Wiley, 1999).
- Choudhry, Mesudul Elem, "İslami Sosyal Tercih Teorisinde Kıyasa Dayalı Tümevarımcılık", *International Journal of Social Economics* 17, no. 11 (1990).
- Churchman, Charles West, *The Design of Inquiring Systems: Basic Concepts of Systems and Organizations* (New York, Basic Books, 1979).
- Clarke, L., "Taklid'in Şiilerce İnşası", *Journal of Islamic Studies* 12, no. 1 (2001).
- Cook, Norman D., *Stability and Flexibility: An Analysis of Natural Systems* (New York, Pergamon Press, 1980).
- Corning, Peter A., "Sinerji: Zamanı Gelmiş Başka bir Fikir mi?" *Journal of Social and Evolutionary Systems*, c. 1, no. 21 (1998).

- Craig, Edward, ed. *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, (Londra, Routledge, 1998).
- Crone, Patricia, *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate*, Cambridge Studies in Islamic Civilization (Cambridge, Cambridge University Press, 2002).
- Cugeym, Numan, *Turuku'l-Keş an Makasidü's-Şari* (Malezya, Uluslararası İslam Üniversitesi, Daru'n-Nefais, 1.bs. 2002).
- Cuma, Ali, *el-Mustalahu'l-Usûli ve Müşkilatü'l-Mefahim* (Kahire, Mahadü'l-Alemi li'l-Fikri'l-İslami, 1996).
- ___, *İlm Usûlü'l-Fıkh ve Alakatuhi bi'l-Felsefeti'l-İslamiyye* (Kahire, Mahadü'l-Alemi li'l-Fikri'l-İslami, 1996).
- Cüveyni, Abdülmelik el-, *Gıyasü'l-Ümem fi't-Tiyasi'z-Zulem*, ed. Abdülazim Dîb (Katar: Veziretu's-Şu'unu'd-Dîniyye, H. 1400)
- ___, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, 4. bs., 4. bs. (Menşura, Mısır, el-Vefa, 1997).
- Cüveyni, Abdülmelik el-, *el-Burhan fi Usûli'l-Fıkh*, ed. Abdülazim Dîb, 4. bs. (Menşura: Vefa, H. 1418/M. 1998).
- DeMarco, C. W., "Deontrik Mantık", *The Philosophy of Law: An Encyclopedia*, ed. Christopher Gray (New York ve Londra, Garland Publishing, 1999).
- Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, çev. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore, John Hopkins University Press, 1976).
- Descartes, René, *Rules for the Direction of the Mind: The Philosophical Writings of Descartes*, ed. J. Cottingham vd. (Cambridge, Cambridge University Press, 1684).
- DeWitt, Richard, *Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science* (Malden, MA: Blackwell, 2004).
- Dîb, Abdülazim ed-, "İmamü'l-Haremeyn", *Gıyasü'l-Ümem fi't-Tiyasi'z-Zulem* (Duhâ, Şuunu'd-Diniyye, H. 1400).
- Dımaşki, Hamid ed-, *el-Kaşif fi Ma'rifeti men Lehü Rivâye fi'l-Kütübi's-Sitte*, ed. Muhammed Avvame, 1. bs. (Cidde, Daru'l-Kible li's-Sakafeti'l-İslamiyye, 1992).
- Dutton, Yassin, *The Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muwatta and Madinan Amal* (Surrey, Curzon, 1999).
- Dworkin, Gerald, "Introduction", *Morality, Harm, and the Law* içinde, ed. Gerald Dworkin (Oxford, Westview Press, 1994).
- Ebu Davud, Süleyman, *es-Sünen* (Şam, Daru'l-Fikr).
- Ebu Yusuf, Yakub, *el-Harac* (Kahire, Matbaatu'l-Amiriyye, H. 1303).
- Ebu Zehra, Muhammed, *el-İmam Zeyd* (Kahire, Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1965).
- ___, *Tarihü'l-Mezahibi'l-İslamiyye* (Kahire, Daru'l-Fikri'l-Arabi, tarihsiz).
- ___, *Usûlü'l-Fıkh* (Kahire, Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1958).
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid, "Kur'an'da İlâhi Sıfatlar", *Islam and Modernity: Muslim*

- Intellectuals Respond* içinde, ed. John Cooper, Ronald L. Nettler ve Muhammed Mahmud (Londra, I. B. Tauris, 1998).
- ___, *el-İmam eş-Şafii ve't-Te'sisü'l-İdyûlûciyye'l-Vasatiyye*, 3. Baskı (Kahire, Medhuli, 2003).
- ___, *Mefhumu'n-Nas: Dirase fi Ulumi'l-Kur'an* (Kahire, Hey'etü'l-Misriyye li'l-Kitab, 1990).
- Ebu'l-Ferec, Abdurrahman, *Sıfatü's-Safve*, ed. Mahmud Fahuri ve M. R. Kalaci, 2. bs. (Beyrut, Daru'l-Marife, 1979).
- Efendi, Abdülvehab, ed, *Rethinking Islam and Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman* (Londra, Islamic Foundation, 2001).
- Elbani, Muhammed Nasıruddin, *Vücubu'l-Ahz bi Hadisi'l-Ahad fi'l-Akide ve'r-Redd ala Şubehi'l-Muhaliyin* (Benha ve Kuveyt: Daru'l-İlm ve Daru's-Selefiyye, tarihsiz).
- Ellis, John, *Against Deconstruction* (Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1989).
- Ensari, İbn Nizameddin el-, *Fevatihu'r-Rahamût bi-Şerh Müsellemi's-Sübut*, ed. Abdullah Mahmud M. Ömer, 1. bs. (Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002).
- Enver, Hafız, "Velayetü'l-Mer'e fi'l-Fıkhı'l-İslami" (Y. Lisans tezi, İmam Suud İslam Üniversitesi, Dar Belensiye, 1999).
- es-Sadavi, Naval, *God Dies by the Nile*, 6. bs. (Londra, Zed Books Ltd, 2002).
- Esed, Tallal, *The Idea of An Anthropology of Islam* (Washington, DC: Georgetown University Center for Contemporary Arap Studies, 1986).
- Esmel, A. M., "Gayrimüslim İdaresindeki Müslümanlar: İbn Nüceym ve Vanşerisi'nin Savaş (Hukuki) Fikirleri" (Doktora tezi, Manchester Üniversitesi, 1998).
- Esposito, John, ed., *The Oxford History of Islam* (Oxford, University Press, 1999).
- ___, *Islam and Politics* (Syracus,; Syracuse University Press, 1984).
- European Council for Fatwa and Research, ECFR, *Scientific Review of the European Council for Fatwa and Research*. Ed. Abdülmecid Neccar. c. 1-11. Dublin, since June 2002.
- Eva, Muhammed S, "İslam Hukukunda Ceza Teorisi: Karşılaştırmalı bir Araştırma" (Doktora tezi, Londra, School of Oriental and African Studies, 1972).
- ___, *Alaka beyne's-Sünne ve's-Şia*, 1. bs. (Kahire, Safir International Press, 2006).
- ___, ed. *Makasidü'ş-Şeriatı'l-İslamiyye: Dirase fi Kadayati'l-Minhac ve Kadayati't-Tatbik* içinde (İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları: Teori ve Uygulamalar), 1. bs. (Kahire, Furkan İslami Miras Vakfı, Makasid Araştırma Merkezi, 2006).
- ___, *Fi'n-Nizami's-Siyasi li'd-Devleti'l-İslamiyye* (Kahire, Daru's-Şuruk, 1998)
- ___, *Fıkhı'l-İslami fi Tarik't-Tecdid* (Kahire, Mektebü'l-İslami, 1998).
- Eva, Selva M. S., *Textual Relations in the Quran: Relevance, Coherence and Structure*, 1.bs (Londra ve New York, Routledge, 2006).

- ___, *Vücuḥ ve'n-Nezair fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, 1. bs. (Kahire, Daru's-Şuruk, 1998)
- Fadl, Halid Ebu, *Speaking in God's Name* (Oxford, Oneworld Publications, 2003).
- Fadli, Abdülhadi el-, "Makasidü's-Şeria", *Makasidü's-Şeria* içinde, ed. Abdülcebbar Rufai (Şam, Daru'l-Fikr, 2001).
- Fadlullah, Muhammed Hüseyin, "Makasidü's-Şeria" *Makasidü's-Şeria* içinde, ed. Abdülcebbar Rufai (Şam, Daru'l-Fikr, 2001).
- Fahri, Macid, *A History of Islamic Philosophy*, 2. bs. (Londra, New York, Longman, Colombia University Press, 1983).
- Fazlurrahman, "İslami Modernizm: Kapsamı, Yöntemi ve Alternatifleri", *International Journal of Middle East Studies* 1, no. 4 (1970)
- Fazlurrahman, *İslam*, 2. bs. (Chicago, University of Chicago Press, 1979).
- Fellusi, Mesud ibn Musa, *Medresetü'l-Mütekellimin* (Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 2004).
- Ferhan, Adnan, *Hareketü'l-İctihad inde's-Şiati'l-İmamiyye*, 1. bs. (Beyrut, Daru'l-Hadi, 2004)
- Fettani, İsmail, *İhtilafu'd-Dareyn*, 2. bs (Kahire, Daru's-Selam, 1998).
- Firuzabadi, İbrahim el-, *Şerhu'l-Lüma*, ed. Abdülmecid Türki (Beyrut, Daru'l-Garbi'l-İslami, 1988).
- Fivaz, Roland, *L'ordre Et La Volupte* (Lausanne, Presses Polytechniques Romandes, 1989)
- Gannuşi, Raşid, "Gayriislami Yönetime Katılım", *Liberal Islam: A Sourcebook* içinde, ed. Charles Kurzman (Oxford, Oxford University Press, 1998).
- Garaudy, Roger, *İslam ve'l-Karnu'l-Vahid ve'l-Işrun: Şurut Nahdatu'l-Müslimin*, çev. Kemal Cedelle (Kahire, Daru'l-Alemiyye li'l-Kutub ve'n-Neşr, 1999).
- Gawain, Shakti, *Return to the Garden: A Journey to Discovery* (California, New World Library, 1989).
- Gazali, Ebu Hamid el-, *el-Mustasfa fi İlmi'l-Usûl*, ed. Muhammed Abdüsselam Abdüşşafi, 1. bs. (Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, H 1413).
- ___, *Kistasu'l-Mustakim* (Beyrut, Katolik Publishing House, 1959).
- ___, *Makasidu'l-Felasife* (Kahire, Daru'l-Maarif, 1961).
- ___, *Mihakku'n-Nazar fi'l-Mantık* (Kahire, Matbaatu'l-Edebiyye, tarihsiz).
- ___, *Tehâfütü'l-Felasife*, çev. M. S. Kemali (Pakistan Felsefe Kongresi, 1963 (iktibasla 18 Ocak 2005). <http://www.muslimphilosophy.com>).
- ___, *El-Menhul fi İlmi'l-Usûl*, ed. Muhammed Hasan Hito, 2. bs. (Şam, Daru'l-Fikr, H. 1400).
- Gazali, Muhammed el-, *es-Sünnetü'n-Nebeviyye beyne Ehli'l-Fıkḥ ve Ehli'l-Hadis*, 11. bs. (Kahire, Daru's-Şuruk, 1996).
- ___, *Nazarat fi'l-Kur'an* (Kahire, Nahda Mısır, 2002).
- Geny, Francois, *Methode D'interpretation Et Sources En Droit Prive Positif*, çev. Louisiana State Law Institute, 2nd ed, c. 1 (1954).

- Gharajedaghi, Jamshid, "Systems Methodology: A Holistic Language of Interaction and Design. Seeing through Chaos and Understanding Complexities", in systemsthinkingpress.com (2004).
- , *Systems Thinking: Managing Chaos and Complexity*. A Platform for Designing Business Architecture (Boston, Butterworth-Heinemann, 1999).
- Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen, *Islam: A Historical Survey*, 2. bs. (Oxford, Oxford University Press, tarihsiz).
- Gleave, Robert, "Giriş", *Islamic Law: Theory and Practice* içinde, ed. R. Gleave ve E. Kermeli (Londra: I. B. Tauris, 1997).
- Goldziher, Ignaz, *Introduction to Islamic Theology and Law*, çev. Andras ve Ruth Hamori (Princeton, Princeton University Press, 1981).
- Gray, Christopher Berry, ed. *The Philosophy of Law: An Encyclopedia* (New York and Londra, Garland Publishing, 1999).
- Gwynne, Rosalind Ward, *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in the Qur'an* (Londra ve New York, Routledge, 2004).
- Hac, İbn Emir el-, *et-Takrîr ve't-Tahbîr fî İlmi Usûlî'l-Fıkıh* (Beyrut, Daru'l-Fikr, 1996).
- Haddad, Yvonne, "The Islamic Alternative", *The Link* 15, no. 4 (1982).
- Hafif, Ali el-, "Sünnetü't-Teşri'iyye", *Sünnetü't-Teşri'iyye ve Gayru't-Teşri'iyye*, ed. Muhammed Ammara (Kahire, Nahda, Mısır, 2001).
- Halefullah, Muhammed, "Yasama Otoritesi", *Liberal Islam: A Sourcebook* içinde, ed. Charles Kurzman (Oxford, Oxford University Press, 1998).
- Hallak, Vail, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge, Cambridge University Press, 1997).
- , "İçtihat Kapısı Kapandı mı?" *Int. Journal Middle Eastern Studies* 16, no. 1 (1984).
- , "Köken Arayışı mı Doktrin mi? Sömürge Söylemi olarak İslami Hukuk Araştırmaları", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, no. 2 (Güz/Kış) (2003).
- , *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians* (Oxford, Clarendon Press, 1993).
- Hanefi, Hasan, "Makasidü'ş-Şeria ve Ahfadu'l-Ummeh", *Müslimü'l-Muasır*, no.103 (2002).
- , *et-Turas ve't-Tecdid* (Beyrut, Daru't-Tenvir, 1980).
- Hasan, Hüseyin Hamid, *Nazariyyetü'l-Maslahat fi'l-Fıkhi'l-İslami* (Kahire, Mektebetü'l-Mütenebbi, 1981).
- Hasan, Hüseyin, "Kitap İncelemesi: İslam Hukuku ve Kültürü 1600–1840 yazar Haim Gerber", *Journal of Islamic Studies* 12, no. 2 (2001).
- Haseballah, Ali, *Usûlü't-Teşri'i'l-İslâmî* (Kahire, Daru'l-Maarif, tarihsiz).
- Haskefi, Alaeddin el-, *Dürri'l-Muhtar* (Beyrut, Daru'l-Fikr, 1386).
- Hatemi, Muhammed Seyyid, *Islam, Liberty and Development* (Johannesburg, Global Books, 2001).

- , *Islam, Liberty and Development* (New York, Institute of Global Cultural Studies, Binghamton University, 1998).
- Hayyat, Usame, "Muhtelefü'l-Hadis (Y. Lisans tezi, Ummu'l-Kura, yayınlayan Daru'l-Fazıla, 2001).
- Hintikka, Jaakko and Remes, *The Method of Analysis*, ed. D. Reidel (Dordrecht, 1974).
- Hitchins, Derek K., *Advanced Systems, Thinking and Management* (Norwood, MA: Artech House, 2003).
- , *Putting Systems to Work* (New York, John Wiley, 1992).
- Hoffman, Murad, *Islam Am Elfeyn* (İki bin yılında İslam), 1. bs. (Kahire, Mektebetü'ş-Şuruk, 1995).
- Hudari, Muhammed el-, *Usûlü'l-Fıkh* (Beyrut, Mektebetü'l-Aşriyye, 2002).
- Hüseyini, Ebu Bekir el-, *Kifayetü'l-Ahyar fi Hal Gayeti'l-Ihtisar*, ed. A. A. Baltacı ve M. Vehbi Süleyman, 1. bs. (Şam, Daru'l-Hayr, 1994).
- Huşuvi, A. M., *Gayetü'l-İdde fi Ulumi'l-Istilah* (Kahire, Ezher Üniversitesi, 1992).
- İbn Abdilberr, Ebu Ömer, *et-Temhid*, ed. Muhammed el-Alevi and Muhammed el-Bekri (Morocco: Vizarah 'Umûn el-Evkaf, H 1387).
- İbn Abdüsselam, el-İzz, *Kavaidü'l-Ahkâm fi Mesalihi'l-En'am* (Beyrut, Daru'n-Neşr, tarihsiz)
- İbn Abdüsselam, el-İzz, *Makasidu's-Salah*, ed. Iyaz Tebba. 2. bs. Beyrut, Daru'l-Fikr, 1995.
- , *Makasidu's-Savm*, ed. Iyaz Tebba, 2. bs. (Beyrut, Daru'l-Fikr, 1995).
- İbn Abidin, Muhammed Emin, *Haşiyetü Reddi'l-Muhtar* (Beyrut, Daru'l-Fikr, 2000).
- , *Neşri'l-'Urf fi ma Buniye mine'l-Ahkam ale'l-'Urf* (Kahire, tarihsiz).
- İbn Adem, Yahya, *el-Harac* (Lahor, Pakistan, Mektebetü'l-İlmiyye, 1974).
- İbn Arabi, Ebu Bekr Maliki, *Arizatu'l-Ehvazi* (Kahire, Daru'l-Vahyu'l-Muhammed, tarihsiz).
- , *el-Mahsûl fi Usûli'l-Fıkh*, ed. Hüseyin Ali Ali el-Bedri ve Said Fuda, 1. bs. (Amman, Daru'l-Beyarik, 1999)
- İbn Aşur, Tahir, *Eleyse's-Subh bi Karib?* (Tunus, Şerike't-Tunisiyye li-Fununi'r-Resm, 1988).
- , *İbn Aşur Treatise on Maqasid al-Shari'ah*, çev. Muhammed Tahir Mesavi, Londra, Washington, IIIT, 2006.
- , *Makasidü'ş-Şeriatü'l-İslamiyye*, ed. Tahir Mesavi (Kuala Lumpur, Fecr, 1999)
- , *Tahrir ve't-Tenvir*, (Tunus, Dar Sahnun, 1997).
- , *Usûlü'n-Nizami'l-İctimai fi'l-İslam*, ed. Muhammed Tahir Mesavi (Amman, Daru'n-Nefais, 2001).
- İbn Cezeri, Muhammed ibn Muhammed, *en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr* (Kahire, Mektebetü'l-Kahire, tarihsiz).

- İbn Ferhun, Burhaneddin, *Tabsiratü'l-Hükkâm fi Usûlil Akdiye ve Menâhici'l-Ahkâm*, ed. Cemal Maraşlı (Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995).
- İbn Hacer, Ahmed, *Fethu'l-Bâri Şerhu Sahihi'l-Buhari* (tarihsiz).
- , *Lisan el-Mizan, Lisanü'l-Mizan*, ed. Dairetu'l-Maarifu'n-Nizamiyye, 3. bs. (Beyrut, Müessese Alami li Matbuat, 1986).
- , *Takribü't-Tehzib*, ed. Muhammed Avvame (Şam, Daru'r-Reşid, 1986).
- İbn Haldun, Abdurrahman, *Mukaddime İbn Haldun*, 5. bs. (Daru'l-Kalem, 1984).
- İbn Hallikan, Ahmed, *Vefayatu'l-A'yan ve Enbau'z-Zaman*, ed. İhsan Abbas (Beyrut, Daru's-Sekafa, tarihsiz).
- İbn Hazın, Ali, *el-İhkam fi Usûli'l-Ahkâm*, 1. bs. (Kahire, Daru'l-Hadis, 1983).
- , *Muhalla*, ed. Lecna, İhyau't-Turasi'l Arabi, 1. bs. (Beyrut, Daru'l-Afak, tarihsiz).
- İbn Hazın, Ali, *Takribü'l-Mantık*, ed. İhsan Abbas, 1. bs. (Beyrut, tarihsiz).
- İbn Kayyim, Şemseddin, *Ahkâmu Ehli'z-Zimme*, ed. Ebu Bera ve Ebu Hamid (Riyad, Ramadi, 1997).
- , *et-Turuku'l-Hukmiyye fi's-Siyaseti's-Şer'iyye*, ed. M. Cemil Gazi (Kahire, Medeni, tarihsiz).
- , *İ'lâmü'l-Muvakkîn*, ed. Taha Abdurrauf Saad (Beyrut, Daru'l-Cil, 1973).
- İbn Kesir, İsmail, *el-Bidâye ve n-Nihâye*, (tarihsiz)
- İbn Kudame, el-Makdisi Abdullah, *el-Muğni fi Fikhi'l-İmam Ahmed ibn Hanbel Şeybani*, 1. bs. (Beyrut, Daru'l-Fikr, 1985).
- , *Ravdatü'n-Nazır ve Cennetü'l-Menazir*, ed. Abdülaziz Abdurrahman Said, 2. bs. (Riyad, Muhammed ibn Suud Üniversitesi, H 1399).
- İbn Manzur, Muhammed, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut, Dar Sadr tarihsiz).
- İbn Nedim, Muhammed Ebu Ferağ, *Fihrist* (Beyrut, Daru'l-Marife, 1978).
- İbn Nüceym, *Bahru'r-Raik*, 2. bs. (Beyrut, Daru'l-Marife, tarihsiz).
- İbn Rüşd, Velid, (Averröes), *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid* (Beyrut, Daru'l-Fikr, tarihsiz).
- , *Faslu'l-Makal fi Takriri ma beyne's-Şeria ve'l-Hikme mine'l-İttisal* (İslam Hukuku ve Felsefenin Arasındaki İlişki Üzerine Kesin Delil). Çeviri başlığı: On the Harmony of Religions and Philosophy, *Averröes, the Philosophy and Theology of Averröes* içinde, çev. Muhammed Cemilürrahman (A. G. Widgery, 1921 [ikhtibas 18 Ocak 2005]); <http://www.muslimphilosophy.com>.
- , *Muhtasar Mantık Aristo*, ed. Jirar Jahami (Beyrut, Daru'l-Fikr el-Lubnanî, 1992).
- , *Tehâfütü't-Tehâfüt*, ed. by Süleyman Donya, 1. bs. (Kahire, Daru'l-Maarif, 1964).
- İbn Salah, Ebu Amr, *Fetava İbnu's-Salah*, 2005.
- , Ebu Amr, *Mukaddime fi Ulumi'l-İstilah* (Kahire, Ezher Üniversitesi, 1992).

- İbn Sina, Ebu Ali, *Remarks and Admonitions*, çev. Sems İnati, c. 1 (Toronto, Pontifical Institute of Mediaval Studies, 1984), s. 49.
- İbn Teymiye, Ahmed, *Dekaiku't-Tefsir*, ed. Muhammed Culeynid (Şam, Müessesese Ulumu'l-Kur'an, H. 1404)
- ___, *Der'ü Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl* (Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997).
- ___, *el-Müsevvede*, ed. M. Muhyiddin Abdülhamid (Kahire, el-Medeni, tarihsiz).
- ___, *İktidâu Sirati'l-Mustakîm li Muhalefeti Eshabi'l-Cahim*, ed. Muhammed Hamid, 2. bs. (Kahire, Matbaatu's-Sünne, H 1369)
- ___, *Kutub ve Resail ve Feteva*, ed. Abdurrahman Necdi, 2. bs., (Riyad, Mektebetü İbn Teymiye, tarihsiz).
- ___, Ahmed, *Nakdu Merâtibi'l-İcmâ*, 1. bs. (Beyrut, Daru'l-Fikr 1998).
- İbn Varak, "Dinden Çıkma ve İnsan Hakları", *Free Inquiry*, Feb/March 2006.
- İbrahim, Sadeddin, ed, *Mısır, Islam and Democracy: Twelve Critical Essays*, c. 19, Monograph 3, Cairo Papers in Social Science (Cairo: The American University in Cairo Press, 1996).
- İkbal, Muhammed, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, ed. M. Said Şeyh (Lahore: 1986).
- İmam, Muhammed Kemal, *Delilü'l-İrşadi ila Makasidü'ş-Şeriatil-İslamiyye* (Londra, Makasid Araştırma Merkezi, 2007).
- Ammara, Muhammed, *Sünnetü't-Teşri'iyye ve Gayru't-Teşri'iyye* içinde, (Kahire, Nahda, Mısır, 2001).
- ___, *Tecdidü'l-Fikri'l-İslami* (Kahire, Kitab Daru'l-Hilal, 1981).
- İnayetullah, Süheyl ve Gail Boxwell, *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader* (Londra, Pluto Press, 2003).
- Iraki, Atif el-, *en-Nüz'etü'l-Akiiyye fi felsefeti İbn Rüşd* (Kahire, Daru'l-Marife, 1993).
- İsfahani, Ebu Nuaym el-, *Hilyetü'l-Evliya ve Tabakatu'l-Asfiya*, 4. bs. (Beyrut, Daru'n-Neşru'l-Arabi, 1985).
- İsnevi, Cemaleddin el-, *Nihâyetü's-Sûl fi Şerhi Minhâci'l-Vüsûl*, ed. Abdülkadir Muhammed Ali (Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999).
- İzzeddin, Mevil, *Islamic Law, From Historical Foundations to Contemporary Practice*, ed., Carole Hillenbrand (Edinburgh, Edinburgh University Press Ltd, 2004).
- İzzet, Hibe Rauf, "Mer'e ve'd-Din ve'l-Ahlak", *Hivarat li Karni'l-Cedid* içinde (Daru'l-Fikr, Şam, 2000).
- Jahami, Gerard, *Mefhumu's-Sebebiye beyne'l-Mütekellimin ve'l-Felasife, beyne'l-Gazali ve İbn Rüşd*, 2. bs. (Beyrut, Daru'l-Maşrık, 1992).
- Jenkins, O. B., *What Is Worldview* (1999 [iktibas Ocak 2006]); <http://orvillejenkins.com/worldview/worldvwhat.html>
- Johnston, Larry, *Politics: An Introduction to the Modern Democratic State* (Broadview, Peterborough, Ontario, 1998).

- Jordan, J., *Themes in Speculative Psychology* (Londra, Tavistock Publications, 1968).
- Kant, Immanuel, *Fundamental Principles (Groundwork) of the Metaphysics of Morals* (Buffalo, NY: Prometheus, 1987).
- Karafi, Şehabeddin, *Furuk (Mea Hevamişihî)*, ed. Halil Mansur (Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998).
- , *Zahira* (Beyrut, Daru'l-Arab, 1994).
- Kardavi, Yusuf, "Fıkhu'z-Zekat" (Doktora tezi, Ezher Üniversitesi, Mısır, Müessesetü'r-Risale, 15. baskı, 1985).
- , *fi Fıkhi'l-Ekalliyatı'l-Müslime*, 1. bs. Kahire, Wahba, 2001.
- , *el-İctihadu'l-Muasır beyne'l-İndibat ve'l-İnfirât* (Kahire, Daru't-Tevzi, 1994).
- , *Keyfe Neteâmelü mea'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1. bs. (Kahire, Daru's-Şuruk, 1999).
- , *Medhal li-Diraseti's-Şeriatı'l-İslamiyye* (Kahire, Vehbe, 1997).
- Kasani, Alaaddin el-, *Bedaiu's-Sanai fi't-Tertibi's-Şerai*, 2. bs. (Beyrut, Daru'l-Kita-bü'l-Arabi, 1982).
- Kattan, Menna', *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, 11. bs. (Kahire, Vehbe, 2000).
- Katz, Daniel and Kahn, Robert L., *The Social Psychology of Organizations* (Londra, 1966).
- Keil, Robert, A. Wilson, and C. Frank, ed., *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences* (Londra, The MIT Press, 1999).
- Kellner, Steven and Douglas Best, *Postmodern Theory: Critical Interrogations*, ed. Paul Walton (Londra, Macmillan Press Ltd, 1991).
- Kendall, Kenneth, E. Kendall & Julie E., *Systems Analysis and Design*, 4. bs. (New Jersey: Prentice-Hall, 1999).
- Kerr, Malcolm H., *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Mohammad Abduh and Rashid Rida* (Londra, Cambridge University Press, 1966).
- Kinani, Eşref Ebu Kudame el-, *Edilletü'l-İsti'nâsiyye inde'l-Usûliyyîn*, 1. bs. (Amman, Daru'n-Nefais, 2005).
- King, Hugh R., "Alfred North Whitehead and the Concept of Metaphysics", *Philosophy of Science*, (1947).
- Kirchner, James W., "Gaia Hipotezleri, Sınanabilir mi? Faydalı mı?" *Scientists on Gaia* içinde, ed. S. Schneider (Cambridge, New York, MIT Press, 1991).
- Klir, George J., *Architecture of Systems Problem Solving* (New York, Plenum Publishing Corp, 1985).
- Koestler, A., *The Ghost in the Machine* (Londra, Arkana, 1967).
- Kopanski, Ataullah Bagdan, "Oryantalizm Yeniden: Bernard Lewis'in Siyasi İslamografi Okulu", *Intellectual Discourse* 8, no. 2 (2000).
- Korzybski, Alfred, *An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*, 4. bs. (Lakeville, Connecticut: The International Non-Aristotelian Library Publishing Company, 1958).

- Kuleyni, Muhammed el-, *Usûlu'l-Kafi*, ed. Ali Ekber Giffari (Tahran: Daru'l-Menşuratü'l-İslamiyye, tarihsiz).
- Kummi, İbn Babaveyh Sadık, *İlelü'ş-Şerai*, ed. Muhammed Sadık Bahr el-Ulum (Necef: Daru'l-Belağa, 1966).
- Kurzman, Charles, ed., *Modernist Islam, 1840=1940: A Sourcebook* (Oxford, Oxford University Press, 2002).
- Laszlo, Ervin, *Introduction to Systems Philosophy - Towards a New Paradigm of Contemporary Thought* (New York, Gordon and Breach, Science Publishers, 1972).
- , *The Systems View of the World: A Holistic Vision for Our Time* (Hampton Press, 1996).
- , *The World System* (New York, George Braziller Inc, 1972).
- Layish, Aharon, "Kabile ve Şer'i Hukuk arasında Etkileşim: Küfre Şeriat Mahkemesinde Tıbbi Diyet Davası", *Islamic Law and Society* 13, no. 1 (2006).
- Leknevi, Muhammed Abdülhayel-, *Ecvibetü'l-Fadile li'l-Es'ileti'l-Aşarati'l-Kamile*, ed. Abdülfettah Ebu Gudde (Halep, Mektebü'l-Matbuatü'l-İslamiyye, H. 1384).
- Litterer, Joseph, *Organizations: Systems, Control and Adaptation* (New York, John Wiley, 1969).
- LOC, Library of Congress, Romanization Tables 1997 [iktibas 20 Ocak 2005]. Available from <http://www.loc.gov/catdir/cpsd/romanization/arabic.pdf>.
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch, 4 ed. (Oxford, Oxford University Press, 1975), 4. bs.
- Lorenz, Konrad Z., "Moda Yanlış: Tasviri Gözden Çıkarmak" (25. Uluslararası Fizyoloji Bilimleri Kongresinde sunulan tebliğ, Münih, Temmuz 25-31, 1971).
- Lovelock, James, *The Ages of Gaia* (New York, Norton and Co, 1988).
- Luhmann, Niklas, *Law as a Social System*, çev. Klaus Ziegert, Introduction by Richard Nobles and David Schiff (Oxford, Oxford University Press, 2004).
- Lütfi, Tabatabai, "İsnâ Aşeriyye'de İçtihat: Değişen Müslüman Toplumu Bağlamında İslam Hukukunun Yorumlanması ve Uygulanması", (Doktora tezi, Leeds Üniversitesi, 1999)
- Makdisi, John, "İslami İçtihat Yöntemi olarak İstihsan üzerine Bir Gerçeklik Denetimi", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, no. 99 (fall/winter) (2003).
- Malik, *Muvatta İmam Malik*, ed. M. Fuad Abdülbaki (Kahire, Daru'l-İhyau't-Turasil' Arabi, tarihsiz).
- Maslow, A. H., "İnsan Güdülenmesi Teorisi", *Psychological Review*, no. 50 (1943).
- , *Motivation and Personality*, 2. bs. (New York, Harper and Row, 1970).
- Maturana, Humberto & Francisco J. Varela, *The Tree of Knowledge* (Londra, Shambala, 1992).
- Maverdi, Ali, *Ahkâmu's-Sultaniyye* (Kahire, Mektebetü't-Tevfikiiyye, tarihsiz).

- Mecelle, Camiyye el-, *Mecelletü'l-Ahkâmî'l-Adliyye*, ed. Necib Havavini (tarihsiz), Meinecke, Friedrich, *Historicism: The Rise of a New Historical Outlook*, çev. J. E. Anderson (Londra, 1972).
- Merginani, Ali, *el-Hidaye Şerhü Bidayeti'l Mübtedi* (Mektebetü'l-İslamiyye, tarihsiz).
- Mernissi, Fatma, "Kadın Haklarına dair Feminist bir Yorum", *Liberal Islam: A Source-book* içinde, ed. Charles Kurzman (Oxford, Oxford University Press, 1998).
- , *Ma Vera Hicab*, 1. bs. (Şam, Dar Hevran, 1997).
- , *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, çev. Mary Jo Lakeland (Cambridge, Mass.: Perseus Books, 1991).
- Merzuki, A. A. M., "Human Rights in Islamic Law" (Doktora tezi, University of Exeter, 1990).
- Merzuki, Ebu Yareb, "İslahu'l-Akl fi'l-Felsefeti'l-Arabiyye", (Doktora tezi, The Centre of Arabic Unity Studies, 1994).
- Mesavi, M. el-Tahir, "Şeyh ibn Aşur ve'l-Meşru Ellezi Lem Yektemil", *Makasıdü's-Şeriatü'l-İslamiyye* içinde (Kuala Lumpur: Fecr, 1999).
- Messick, Brinkley, "Kadınlar Camilere Gittiklerinde: Değerlendirmelerin Süresi Üzerine, el-Aydını", *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas* içinde, ed. Muhammed Halid Mesud ve David S. Power (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996).
- Mevdudi, Ebu Ala, *Hicab* (Cidde, Daru's-Suudiyye li'n-Neşr ve't-Tevzi, 1986).
- Meymeni, Vecenat Abdürrahim, *Kaidetü'z-Zerai*, 1. bs. (Cidde: Daru'l-Müctema, 2000).
- Miller, James, *Living Systems* (New York, McGraw-Hill, 1978).
- Mintjes, H., "Mevlana Mevdudi'nin Son Yılları ve Fundamentalist İslam'ın Yeniden Dirilişi", *Muşir* 22, no. 2 (1980).
- Mirdavi, Alaaddin, *Et-Tehbir Şerhu't-Tahrir fi Usûli'l-Fıkh*, ed. Evedulkarni Abdurrahman Cubreyn, Ahmed Serra, 1. bs. (Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 2000).
- Moghissi, Haideh, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis* (New York, Zed Books, 1999).
- Müfti, Muhammed Ali, *Nakdu'l-Cuduri'l-Fikriyye li'd-Dimukratiyyeti'l-Garbiyye* (Riyad, Munteda İslami ve Mecelle Beyan, 2002).
- Muhtar, A. B., "İnsan Hakları ve İslam Hukuku: İki Kültürde Kölelerin, Kadınların ve Yabancıların Haklarının Gelişimi", (Doktora tezi, Manchester Üniversitesi, 1996)
- Musa, İbrahim, "Eleştirel İslam'ın Borçları ve Yükleri", *Progressive Muslims* içinde, ed. Umid Safi (Oxford, Oneworld, 2003).
- , "İmparatorluk Sonrasında Hukukun Şiiri ve Siyaseti: Kadın Haklarını Hukuk Tartışmalarında Okumak", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, no. 1 (Güz/Kış) (2002).

- ____, "Introduction", *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* by Fazlur Rahman, ed. İbrahim Musa (Oxford, OneWorld, 2000)
- Muslih, A *Project of Islamic Revivalism* (Leiden, Leiden Üniversitesi, 2006)
- Muslihiddin, Muhammed, *Philosophy of the Islamic Law and the Orientalists*, 1. bs. (Delhi, Merkezi Mektebe İslami, 1985).
- Müslim, Ebu Hüseyin, *Sahih-i Müslim*, ed. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut, Daru'l-İhyau't-Turasi'l Arabi, tarihsiz)
- Mustafa, Vedi, "İbn Hazm ve Mevkıfıhu mine'l-Felsefe ve'l-Mantık ve'l-Ahlak", (Y. Lisans tezi, İskenderiye Üniversitesi, Mecmaatu's-Sekafi, 2000).
- Nada, Muhammed, *en-Nesh fi'l-Kur'an* (Kahire, Daru'l-Arabiyye li'l-Kutub, 1996).
- Naim, Abdullahi, "İslam ve İnsan Hakları", *Tikkun* 18, no. 1 (2003).
- Nami, A. K., *İbadilik Araştırmaları*" (Doktora tezi, Cambridge Üniversitesi, 1971).
- Naming, Sire, *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, 3. bs. (Prentice Hall, 1999).
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Ideals and Realities of Islam* (Boston, Mass.: George Allen and Unwin, 2000).
- Naugle, David K., *Worldview: The History of a Concept* (Grand Rapids, Eerdmans, 2002).
- Neccar, Abdülmecid, *Hilafetü'l-İnsan beyne'l-Vahy ve'l-Akl* (Virginia, Uluslararası İslam Düşüncesi Enstitüsü, 1993).
- Neccar, Zağlul, *Wonderful Scientific Signs in the Qur'an* (Londra, Firdevs, 2005).
- Nesefi, Abdullah ibn Ahmed, *Keşfü'l-Esrâr Şerhu'l-Musen nef ale'l-Menar*, 1. bs. (Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998).
- Nessar, İsmet, *el-Hitabu'l-Felsefi inde İbn Rüşd ve Eseruhu fi Kitabat Muhammed Abduh ve Zeki Necip Mahmud* (Kahire, Daru'l-Hidaye, 2003).
- Nevevi, Yahya Ebu Zekerıyya en-, *Mecmu* (Beyrut, Daru'l-Fikir, 1997).
- Nimr, Abdulmunim, *İctihad* (Kahire, Daru's-Şuruk, 1986).
- Nisaburi, Hakim en-, *Müstedrek ale's-Sahihayn* (Beyrut, Daru'l-Kutübü'l-İlmiyye, 1990).
- Normi, H., *Comparing Voting Systems* (Reidel Publishing Company, 1987).
- Norris, Christopher, *Derrida* (Londra, Sage, 1987).
- Ömer, Muhammed Abdülhalık, *Reasoning in Islamic Law*, 3. bs. (Kahire, M. Ömer, 1999).
- Omotosho, A., "The Problem of el-Amr in Usul al-Figh" (Doktora tezi, Edinburgh Üniversitesi, 1984).
- Ongley, John, "Analiz Nedir? Michael Beany'nin 'Analiz'i üzerine İnceleme", *Bertrand Russell Society Quarterly*, (2005).
- Osman, A. H., "Şafii, Kuran ve Hadis'in Rolünün Yorumu" (Doktora tezi, St. Andrews, 1997).

- Peters, Rudolph, "Hayber'de Cinayet: İslam Hukukunda Kaseme Uygulamasının Kökenleri üzerine Bazı Düşünceler", *Islamic Law and Society* 9, no. 2 (2002).
- Pezdevi, Ali ibn Muhammed el-, *Usûlü'l-Pezdevi - Kenzü'l-Vüsûl ila Marifeti'l-Usûl* (Karaçi, Cavid Press, tarihsiz).
- Piscatori, James P., *Islamic Countries: Politics and Government* (Princeton, Princeton University Press, 1996).
- Powell, Jim, *Postmodernism for Beginners* (New York, Writers and Readers Publishing, 1998).
- Powers, William T., *Behaviour: The Control of Perception* (New York, Aldine de Gruyter, 1973).
- Rabi, Abdullah, *Kat'iyye ve'z-Zanniye fi Usûli'l-Fıkhi'l-İslami* (Kahire, Daru'n-Ne-har, tarihsiz).
- Rahim, R. A. A., "İslam Fıkhlunda İctihadın Bazı Yönleri, Sünni ve Şii İlkeleri arasında Karşılaştırmalı bir Araştırmaya Özel Referans ile" (Y. Lisans tezi, St. Andrews Üniversitesi, 1991).
- Ramazan, Tarık, "İnsanlık Namına Dur", *Globe and Mail* (London) Çarşamba 30 Mart 2005.
- ___, *To Be a European Muslim* (Leicester, Islamic Foundation, 1999).
- ___, *Western Muslims and the Future of Islam* (New York, Oxford University Press, 2004).
- Rand, Ayn, "The Objectivist Ethics: The Virtue of Selfishness" (1964).
- Rawls, John, *A Theory of Justice* (The Belknap Press of Harvard University Press, 1971).
- Razi, Muhammed ibn Ömer, *et-Tefsirü'l-Kebir* (Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000).
- ___, *el-Mahsûl fi İlmi'l-Usûl*, ed. Taha Cabir Alvani, 1. bs. (Riyad, Muhammed ibn Suud İslam Üniversitesi, H. 1400).
- Reed, Stephen, *Cognition: Theory and Applications*, 4. bs. (USA, Brooks/Cole, 1996).
- Rescher, Nicholas, "Arabic Logic", ed. Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy* (New York, Macmillan, 1967).
- Raysuni, Ahmed, Muhammed Zuhayli ve Muhammed O. Şebir, "Hukuku'l-İnsan Mihveru Makasıd-ı Şeria", *Kitabü'l-Ümme*, no. 87 (2002).
- ___, *Nazariyetü'l-Makasid inde'l-İmam eş-Şatibi*, 1. bs. (Herndon, VA: IIIT, 1992).
- Rıza, Muhammed Reşid, "Mücmelü Ahvalü's-Siyasiyye", *Urvetü'l-Vüska*, 29 Şubat 1898.
- ___, *Vahyü'l-Muhammedi: Sübutu'n-Nübüvve bi'l-Kur'an* (Kahire, Müessesetü İzzeddin, tarihsiz).
- Robinson, Neal, *Islam, a Concise Introduction* (Richmond, Curzon Press, 1999).
- Roolvink, R. vd., *Historical Atlas of the Muslim Peoples* (Amsterdam, 1957). Available

- in soft form on: <http://www.princeton.edu/thumcomp/dimensions.html> (visited: April 13, 2006).
- Saad, S., "Hadis Kitaplarında Kadınların Yasal ve Sosyal Statüsü", (Doktora tezi, Leeds Üniversitesi, 1990).
- Sabık, Seyyid, *Fıkhu's-Sünne* (Kahire, Daru'l-Feth li'l-İlamu'l-Arabi, 1994).
- Sachedina, Abdülaziz, *Islamic Roots of Democratic Pluralism* (Oxford, Oxford University Press, 2001).
- Sadi, Abdülhakim es-, *Mebahisü'l-İllet fi'l-Kıyas inde'l-Uşûliyyin* (Beyrut, Daru'l-Beshair, 1986).
- Sadiki, Mir Muhammed, "İslam Ceza Hukuku ve Değişimin Meydan Okuyuşu: Karşılaştırmalı bir Araştırma" (Doktora tezi, Londra, School of Oriental and African Studies, 1986).
- Sadr, Ayetullah Muhammed Bakır es-, "Sünen Tarihiyye fi'l-Kur'an", *İmam Sadr: A'mali'l-Kamile* içinde (Beyrut, Daru't-Tearuf, 1990).
- , *Durus fi İlmi'l-Uşûl*, 2. bs. (Beyrut, Daru'l-Kitabu'l-Lübnani, 1986).
- , *Uşûsu'l-Mantikiyye li'l-İstikra*, 4. bs. (Beyrut, Daru't-Tearuf, 1982).
- Şafii, Hasan, *Amidi ve Ara'uhu'l-Kelamiyye*, 1. bs. (Kahire, Daru's-Selam, 1998).
- Safi, Luay, *İ'malu'l-Akl* (Pittsburgh: Daru'l-Fikr, 1998).
- Safi, Ümid, ed., *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism* (Oxford, One World, 2003).
- Şafii, Muhammed ibn İdris, *el-Umm*, 2. bs. (Beyrut, Daru'l-Ma'rife, H 1393).
- , *er-Risale*, ed. Ahmed Şakir, (Kahire, el-Medeni, 1939).
- Sagir, Abdülmecid, *Fikrî'l-Uşûli ve İşkaliyyetü's-Sultani'l-İlmiyye fi'l-İslam*, 1. bs. Dirasat İslamiyye (Islamic Studies) (Beyrut, Daru'l-Muntehabî'l-Arabi, 1994).
- Said, Edward, *Orientalism* (New York, Vintage Books, 1979).
- Salih, Hasan Beşir, *Alakatü'l-Mantık bi'l-Luga inde Felasifeti'l-Müslimin* (İskenderiye, Vefa, 2003).
- Salih, Hasan bin, Hasan bin Salih, "Adli Hükümlerdeki Fıkhi Kuralların Uygulanması: Ürdün Medeni Kanununa ve Birleşik Arap Emirlikleri Medeni Muameleler Kanununu Özel Referans ile Analitik bir Fıkhi Araştırma" (Doktora tezi, Lampeter Üniversitesi, 2003).
- Salih, Muhammed Osman, "el-İslam hüve Nizam Şamil Li Himaye ve Ta'ziz Hukukî'l-İnsan (Uluslararası İslam ve İnsan Hakları Konferansı'nda sunulan tebliğ, Hartum, 2006).
- Salk, Jonas Edward, *Anatomy of Reality* (Westport, Connecticut, Greenwood Publishing Group Inc, 1983).
- San'ani, Muhammed ibn İsmail, *İrşadu'n-Nukad ila Teyisiri'l-İctihad*, ed. Salahaddin Makbul Ahmed, 1. bs. (Kuveyt: Daru's-Selefiyye, H. 1405).

- ____, *Sübülü's-Selam Şerhu Buluğî'l-Meram min Edilleti'l-Ahkâm*, ed. Muhammed Abdülaziz Huli (Beyrut, Daru'l-İhyau't-Turasi'l Arabi, H. 1379).
- Sano, Kuttub Mustafa, *Kıraa Ma'rifiyye fi'l-Fikri'l-Usûli*, 1. bs. (Kuala Lumpur, Daru't-Tecdid, 2005).
- Şaşı, Ebu Muhammed, *Usûlü'ş-Şaşı* (Beyrut, Daru'l-Kitabu'l-Arabi, H. 1402).
- Şaşı, Kaffal, "Mehasinu'ş-Şeria", Şafii Fıkhı bölümünde, Elyazması no. 263 (Kahire, Daru'l-Kütüb: H. 358/M.969).
- Şatibi, Ebu İshak, *el-İ'tisam* (Mısır, Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübra, tarihsiz).
- ____, *el-Muvafakat fi Usûli'ş-Şeria*, Abdullah Draz (Beyrut, Daru'l-Marife, tarihsiz).
- Schacht, Joseph, "Foreign Elements in Ancient Islamic Law", *Comparative Legislation and International Law* 32 (1950).
- Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, 2. bs. (Oxford, Clarendon Press, 1982).
- Şehrur, Muhammed, *Nahve Usûl Cedide li'l-Fikri'l-İslami, Dirasat İslamiyye Mu'asıra* (Dimaşk, el-Ahalî Press, 2000).
- Sem'ani, Ebül-Muzaffer, *Kavaidu'l-Edille fi'l-Usûl*, ed. İsmail Şafii (Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997).
- Şemseddin, Ayetullah Mehdi, "Makasidü'ş-Şeria", *Makasidü'ş-Şeria içinde*, ed. Abdülcebbar er-Rufai (Dimaşk, Daru'l-Fikr, 2001).
- ____, *İctihad ve't-Tecdid fi'l-Fikhi'l-İslami* (Beyrut, Müessesetü'd-Devliyye, 1999).
- Serahsi, Muhammed ibn Ahmed, *Usûlü's-Serahsi* (Beyrut, Daru'l-Marife, tarihsiz).
- Serhan, Heysem, *İstratiyyetü't-Tevilü'd-Dilali İnde'l-Mu'tezile* (Lazkiye, Suriye, Daru'l-Hivar, 2003).
- Şerif, Muhammed Şakir, *Hakikatü'd-Dimukratiyye* (Riyad: Daru'l-Vatan, 1992).
- Şevkani, Muhammed ibn Ali, *İrşâdü'l-Fuhûl ila Tahkiki'l-İlmi'l-Usûl*, ed. Muhammed Said Bedri, 1. bs. (Beyrut, Daru'l-Fikr, 1992).
- Şeybani, Ali, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 2. bs. (Beyrut, Daru'n-Neşr, 1994).
- Seyfi, S. F., "İslam Hukukunda ve Toplumda Kadınların Statüsüne ilişkin Bir Araştırma, Pakistan'a Özel Referans ile", (Doktora tezi, Durham Üniversitesi, 1980).
- Şeyh, Abdurrahman eş-, *Fethü'l-Mecid Şerhu Kitabı't-Tevhid* (Kahire, Müessese Kurtuba, tarihsiz).
- Şeyhizade, Abdurrahman, *Mecmeu'l-Enhur* (Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998).
- Shepard, William, "Islam and Ideology: Towards a Typology", *Int. Journal Middle Eastern Studies*, no. 19 (1987).
- Simon, Herbert, *The Sciences of the Artificial* (Londra, MIT Press, 1969).
- Şirazi, Ebu İshak, *el-Lüma fi Usuli'l-Fikh* (Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985).
- Sire, James W, *Naming the Elephant* (Downers Grove, IL, Inter Varsity Press, 2004).

- Sivasi, Kemaleddin, *Şerhu Fethu'l-Kadir*, 2. bs. (Beirut, Daru'l-Fikr, tarihsiz).
- Skyttner, Lars, *General Systems Theory: Ideas and Applications* (Singapore, World Scientific, 2002).
- Smuts, Jan Christiaan, *Holism and Evolution*, tekrar bs. (Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1973).
- Sowa, John F., *Knowledge Representation: Logical, Philosophical, and Computational Foundations* (Pacific Grove, Brooks, 2000).
- Stewart, P. J., *Unfolding Islam* (Reading, UK, Garnet Publishing, 1994).
- Sübki, Ali, *el-Feteve* (Lübnan, Daru'l-Ma'rife, tarihsiz).
- , *İbhac fi Şerhi'l-Minhac* (Beirut, Daru'n-Neşr, 1983).
- Şükri, A. S. M., "Şafii'nün Eserinde İlim ve Haber arasındaki İlişki" (Doktora tezi, St. Andrews, 1999).
- Süleyman, Sadık, "Demokrasi ve Şûra", *Liberal Islam: A Sourcebook* içinde, ed. Charles Kurzman (Oxford, Oxford University Press, 1998).
- Süleymani, F. A. A., "Yedinci Yüzyıl Başlarında İslam Hakimiyetindeki Arabistan'da Kadınların Değişen Konumu", (Y. Lisans tezi, Salford Üniversitesi, 1986).
- Sultan, Selahaddin, "Edilleti'l-İctihadiyyeti'l-Muhtelifi aleyha fi Ş-Şeriatil-İslamiyye" (Doktora tezi, Kahire Üniversitesi, 1992).
- Süruş, Abdülkerim, "Dini Bilginin Tekamülü ve Bozulması", *Liberal Islam: A Sourcebook* içinde, ed. Charles Kurzman (Oxford, Oxford University Press, 1998).
- Susara, Abdülmecid, *Minhacü't-Tevfik ve't-Tercih beyne Muhtelefi'l-Hadis ve Eseruhu fi'l-Fıkhi'l-İslami*, 1. bs. (Amman, Daru'n-Nefais, 1997).
- Süyuti, Celaeddin es-, *Dürrü'l-Mensur* (Beirut, Daru'l-Fikr, 1993).
- , *Eşbah ve'n-Nezair* (Beirut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, H. 1403).
- , *Tedribu'r-Ravi fi Şerhi Takribi'n-Nevevi* (Riyad, Mektebetü'r-Riyadu'l-Hadise, tarihsiz).
- Sweeney, Eileen C., "Aquinas'da Üç Çözüm Kavrayışı ve Düşünmenin Yapısı", *The Thomist* (1994).
- Taberi, Muhammed ibn Cerir et-, *el-Camiu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an* (Beirut, Daru'l-Fikr, 1985).
- Taftazani Şafii, Saadeddin, *Şerhu't-Telviḥ ale't-Tevdiḥ li Metni't-Tenkih fi Usûli'l-Fıkh*, ed. Zekeriya Umeyre (Beirut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996).
- Taha, Mahmud Muhammed, "İslam'ın İkinci Mesajı", *Liberal Islam: A Sourcebook* içinde, ed. Charles Kurzman (Oxford, Oxford University Press, 1998).
- Tan, Ahmed İdris, *el-Makasid ve'l-Münaveretü'l-İlmaniyye, Muntedau't-Tevhid*, 2005 (10 Mart, 2007). <http://www.elthwed.com/vb/showthread.php?t=2456>.
- Taylor, V. and Winquist, C., ed, *Encyclopedia of Postmodernism* (New York, Routledge, 2001).

- Tayyib, Ahmed, "Şatbi'de Makasid Teorisi ve Kelam Usûlü ile İlişkisi", *Muslim Muasır*, no. 103 (2002).
- Tirmizi, Muhammed ibn İsa et-, *Camiu's-Sahih Sünenü't-Tirmizi*, ed. Ahmed M. Şakir (Beyrut, Daru'l-İhyau't-Turasi'l Arabi, tarihsiz).
- Tobgui, Carl Sharif el-, "Mutezili Ebu Hüseyin Basri ile Zahiri İbn Hazm arasında Kıyas ve Ta'lil Epistemolojisi", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, no. 2, (bahar/yaz) (2003).
- Tubrusi, Fadl ibn Hüseyin et-, *Mecmau'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an* (Beyrut, Daru'l-Ulum, 2005).
- Tufi, Necmeddin et-, *et-Tayin fi Şerhi'l-Erbain* (Beyrut, Reyyan, H. 1419).
- Turabi, Hasan, *Emancipation of Women: An Islamic Perspective*, 2. bs. (Londra, Muslim Information Centre, 2000)
- ___, *Kadayatu't-Tecdid: Nahve Minhac Usûli* (Beyrut, Daru'l-Hadi, 2000).
- ___, Hasan, *Tefsiriü't-Tevhidi*, 1. bs. c.1 (Londra, Daru'-Saki, 2004).
- UNDP (Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı), *Annual Report 2004* (2004 (iktibasen 5 Şubat 2005)). <http://www.undp.org/annualreports/2004/English>.
- UNHCHR (Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Yüksek Komisyonu), *Specific Human Rights Issues* (Temmuz, 2003 (iktibasen 1 Şubat 2005)) [http://www.unhchr.ca/Huridocda/Huridoca.nsf/\(Symbol\)/ECN.4.Şuba.2003.NGO.15.En](http://www.unhchr.ca/Huridocda/Huridoca.nsf/(Symbol)/ECN.4.Şuba.2003.NGO.15.En).
- Vedud-Muhsin, Emine, "Kur'an ve Kadın", *Liberal Islam: A Sourcebook* içinde, ed. Charles Kurzman (Oxford, Oxford University Press, 1998).
- Voll, John, *Islam: Continuity and Change in the Modern World* (Bolder, Colorado, Westview press, 1982).
- Von Glaserfeld, E., *The Construction of Knowledge: Contributions to Conceptual Semantics* (California, Intersystems Seaside, 1987).
- Von Jhering, Rudolf, *Law as a Means to an End* (Der Zweck im Recht), çev. Isaac Husik, 2. bs. (New Jersey: The Lawbook Exchange (Originally published 1913 by Boston Book Co.), 2001).
- Von Wright, Georg Henrik, "Deontic Logic", *Mind, New Series* 60, no. 237 (1951).
- Weaver, W., "Science and Complexity", *American Scientist* 36, no. 194 (1948).
- Weiss, Bernard G., *The Spirit of Islamic Law* (Atina, University of Georgia Press, 1998).
- WLUML, İslam Kanunları altında Yaşayan Kadınlar (iktibasen 5 Ocak 2006); available from <http://www.wluml.org/english> Wolfe, Robert Paul, *About Philosophy*, 8. bs. (New Jersey: Prentice-Hall, 2000).
- Yahya, N. A. A., "İbn Kudame'nin Yöntemi ve Hanbeli Fıkıh Geleneğinde Uluslararası İlişkiler, İslam Hukukunun Bazı Yönlerine Yaklaşımı" (Doktora tezi, Manchester Üniversitesi, 1992).
- Zabi, Enver, *Zahiriyye İbn Hazm Endulusi, Nazariyyetü'l-Marife ve Menahicu'l-Bahs* (Amman, Uluslararası İslam Düşüncesi Enstitüsü, 1996).

- Zehebi, Muhammed ez-, *Siyeru A'lamî'n-Nübelâ*, ed. Şuayb ve Arkusi Arnaut, Muhammed, 9. bs. (Beyrut: Risale Vakfı, 1993).
- Zencani, Mahmud Ebu Menakib, *Tahricu'l-Furu'*, ed. Muhammed Edib Salih, 2. bs. (Beyrut, Risale Vakfı, H. 1398).
- Zer'i, Muhammed ibn Ebu Bekr, *Tıhfetü'l-Mevdud bi Ahkami'l-Mevlud*, ed. Abdülkadir Arnavut, 1. bs. (Şam, Daru'l-Beyan, 1971).
- Zerka, Ahmed Şeyh, *Şerhu'l-Kavaidi'l-Fıkhıyye*, ed. Mustafa Ahmed Zerka, 2. bs. (Şam, Daru'l-Kalem, 1989).
- Zerkani, Muhammed, *Şerhu'z-Zerkani ala Muvatta İmam Malik*, 1. bs. (Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, tarihsiz).
- Zerkeşi, Bedreddin ez-, *Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh*, ed. M. M. Temir, 1. bs. (Beyrut, 2000).
- , *el-İcabe li İradi Mastedrekethü Aişe ale's-Sahabe*, ed. Saîd Afgani, 2. bs. (Beyrut, Mektebü'l-İslami, 1970).
- , *Şerhu'z-Zerkeşi li Muhtasari'l-Hıraki*, ed. Abdulmunim Halil İbrahim, 1. bs. (Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002).
- Zeydan, Abdülkerim, *Veciz fi Usuli'l-Fıkh*, 7. bs. (Beyrut: Risale, 1998).
- Zübeydi, Muhammed, *Tacü'l-Arus fi Cevahiri'l-Kamus* (Beyrut, Daru'n-Neşr, tarihsiz).
- Zuhayli, Vehbi, *Tecdidü'l-Fıkhî'l-İslami, Hivarat li Karni'l-Cedid* (Şam, Daru'l-Fıkr, 2000).

DİZİN

- Abbasi 76
ABD 14, 159, 199, 265
Abderi (İbnü'l-Hac el-) 166
Abduh 44, 154, 161, 178-181, 186-188, 213-215, 220, 266
Abdülaziz Suud 160
Abdullah b. Beyye 32
Abdullah b. İbad 81, 84
Abdullah Draz 181
Abdullah ibn Abbas *bkz.* İbn Abbas
Abdullah ibn Ebu Hedred 247
Abdullah ibn Mesud 94, 263
Abdullah ibn Ömer *bkz.* İbn Ömer
Abdullah Meymuni 83
Abdullah Naim 177
Abdurrahman Doi 158
Abdülaziz Sachedina 184
Abdülaziz Suud 160
Abdülkerim Süruş 159, 182, 197
Abdülmecid Sagir 201
Abdûlmelik Cüveyni *bkz.* Cüveyni
Abdürrezzak (b. Hemmâm es-San'ani) 166, 233
Abraham Maslow 22, 259
Ackoff (Russell) 53, 55, 68
Adem (Hz.) 179, 180
Adevi (Ali b. Ahmed el-) 166
Ahmed b. Hanbel 81, 83, 89, 101, 122, 139, 145, 166, 213, 239
Ahmed b. İsa 84, 166
Ali (Hz.) 79, 81, 89, 93, 122, 248
Ali Abdürrazık 183
Ali b. Ebu Talib *bkz.* Ali (Hz.)
Almanya 178
Alusi 70, 166
Alvani 24, 69, 182, 189, 198, 212, 237, 245, 255
Amerika (Birleşik Devletleri) 12, 158, 250
Amidi (Seyfüddin el-) 20, 21, 69, 70, 97, 123, 139, 213, 223, 249, 250
Amili (Hür el-) 166, 167
Amiri 32, 37, 38, 40, 260
Ammar b. Yasir 79
Amr ibn As 79
Antere (b. Şeddâd b. Amr el-Absî) 38
Aquinas (Thomas) 48, 49
Arabistan 95, 160, 198, 228
Arap(lar) 12, 38, 41, 97, 75, 79, 125, 174, 195, 197, 200, 201, 210, 215-217, 238, 253, 254, 266, 267, 269
Aristo 48, 49, 66, 70, 107, 117, 118, 180, 186, 221-225, 249, 268
mantığı 221, 223-225, 268
Arkun 193, 196
Asyahlılar 12

- Atıf İraki 224
 Avrupa 12, 44, 45, 173, 176, 188, 191, 198
 Avrupa Fetva ve Araştırma Heyeti 198
 Ayetullah Muhammed Bakır Sadr *bkz.* Sadr
 Ayetullah Şemseddin *bkz.* Mehdi Şemseddin
 Aynî (Bedreddin el-) 62
 Ayşe (Hz.) 78, 79, 84, 89, 93, 100, 232, 238, 248
- Babaveyh *bkz.* Kurni
 Bağdadi (Ebu Bekir) 123
 Bağdat 76, 82, 90
 Ba'li (Abdurrahman b. Abdullah el-) 166
 Basra 76, 122
 Batı(lı) 41, 45, 49, 154-158, 160-162, 172, 176-178, 186, 190, 192, 195, 202, 207, 223, 240, 266
 Bedreddin ez-Zerkeşi *bkz.* Zerkeşi
 Beer (Stafford) 56, 60
 Begavi (Ebu'l-Kasım) 166
 Behlevi 166
 Behveti 166
 Belhi 31, 260
 Beni Kinane 248
 Beni Kurayza 26
 Beni Ümeyye 201
 Bera ibn Azib 248
 Berire 247
 Berkeley (George) 213
 Bertalanffy (Ludwig von) 51, 52, 61, 63
 Bessem Tibi 158
 Beyhaki 166, 233
 Beyrut 26, 150, 165
 Beyzavi 62, 124, 166
 Bezzar 166
 Birleşik Arap Emirlikleri 41
 Birleşmiş Milletler 12, 39, 40, 41
 Bizanslılar 254
 Boulding (Kenneth Ewart) 53, 58, 60
 Bowler (T. Downing) 54, 60
 Brunei 41
- Buhari 26, 28, 29, 38, 77, 87, 96, 112, 163, 166, 170, 228, 232, 233, 239, 247
 Busaidi 166
- Cabir b. Hayyan 84
 Cabir b. Zeyd 78, 84, 166
 Caferi(ler) 81, 84, 86, 89, 91, 93, 95, 100, 101, 109, 121, 123, 126, 129, 133, 138-140, 142, 143, 154, 188
 Cafer-i Sadık 81, 84, 89, 124
 Cemal Harbi 100
 Chardin (Pierre Teilhard de) 59
 Charles Kurzman 177
 Checkland (Peter) 59, 61
 Churchman (Charles West Churchman) 53, 61
 Cibuti 41
 Cook (Norman D.) 59
 Cübbai (Ebû Ali el-) 167
 Cüveyni 20, 30-34, 36-38, 40, 63, 85, 122, 123, 162, 167, 207, 211, 250, 256, 260
- Dahhak ibn Kays 80
 Darekutni 166, 233
 Darimi 166, 233
 Darwinci 179
 Davud b. Ali 81, 167
 Demdemoğulları 38
 Derdir (Ahmed ed-) 166
 Derrida 45, 190, 191, 194, 199, 266
 Descartes 49
- Ebu Ali *bkz.* İbn Sina
 Ebu Bekir (Hz.) 120, 122
 Ebu Bekir Esmar 83
 Ebu Bekir Hallal 83
 Ebu Bekir ibn Arabi *bkz.* ibn Arabi
 Ebu Cafer Mansur 78
 Ebu Davud 166, 233
 Ebu Eyüb el-Ensari 80
 Ebu Halid Vasiti 84
 Ebu Hamid Gazali *bkz.* Gazali

- Ebu Hanife (Numan b. Sabit) 79, 81-84, 89, 139, 166, 251, 252
- Ebu Haşim 167, 208
- Ebu Hazım 84, 122
- Ebu Huzeyl 208
- Ebu Hüreyre 80, 232
- Ebu Hüseyin Basri 167
- Ebu Hüseyin Hayyat 122
- Ebu Hüsseyin Basri 167
- Ebu İshak Şatibi *bkz.* Şatibi
- Ebu'l-Hasan Kerhi 237
- Ebu Meali Cüveyni *bkz.* Cüveyni
- Ebu Mesud Ensari 79
- Ebu Müslim (el-İsfahani) 167
- Ebu Sevr 81
- Ebussuud 166
- Ebu Yusuf 82, 83, 105, 166
- Ebu Zer 247, 248
- Ebu Zeyd (Nasr Hamid Ebu Zeyd) 31, 81, 192-194, 201, 260
- Ebu Zeyd Belhi *bkz.* Belhi
- Edward Said 202
- Ehli beyt 100, 121, 143, 144, 188
- Ehli eser 78, 80, 81, 263
- Ehli rey 78, 80, 81, 85, 263
- Ekber Ahmed 158
- Elbani (Nasıruddin) 172
- Eleştirel Hukuk Araştırmaları (EHA) 193, 199
- el-Kaffal el-Kebir 31
- el-Kaide 157, 159
- Emevi(ler) 201
- Enes b. Malik 84
- Ervin Laszlo *bkz.* Laszlo
- Eş'ari 70, 76, 207, 211, 213, 223
- Eş'ariler 69, 262
- Evzai 81
- Ezher 28, 183, 280, 281, 283
- Fadlallah 93
- Fahreddin er-Razi *bkz.* Razi
- Farabi 224, 268
- Fatma (Hz.) 121
- Faysal Mevlevi 198
- Fazlurrahman 155, 176, 177, 180-182
- Ferrâ 123
- Fethi Osman 181, 197
- Fildişi Sahili 41
- Firuzabadi 123, 167, 278
- Fivaz (Roland) 58
- Foucault (Michel) 194, 202
- Fransa 179
- Fransız 24, 178, 179, 242
- Fredge 40
- Gambiya 41
- Gazali 20, 21, 24, 33, 34, 36, 38, 40, 64, 69, 70, 76, 85, 87, 96, 102, 119, 121, 123, 127, 128, 139, 163, 167, 170, 171, 180, 188, 189, 208, 213, 219, 220-226, 230, 231, 238, 245, 249, 250, 256, 260, 261
- Geny (Francois) 179, 242
- Georg Henrik von Wright *bkz.* Wright
- Gharajedaghi 54, 55, 61
- Gırnati 63, 166
- Gibb (Hamilton A. R.) 155, 202
- Gine 41
- Goldziher (Ignaz) 202
- Güneydoğu Asya 12, 75
- Habibe binti Sehl 246
- Habri 166
- Hadis 15, 17, 74, 78, 80-85, 94-99, 100, 101, 112, 115, 119, 121, 131, 135, 143, 145, 165-167, 170-172, 175, 185, 187, 189, 194, 197, 199-201, 208, 209, 211, 216, 217, 226, 228, 233, 235, 236, 245, 246, 254, 265-267, 269
- Hadramutlu 246
- Hakim (Nisaburi) 30, 31, 166, 260
- Halid Ebu'l-Fadl 158, 160, 229
- Halid ibn Velid 80
- Halili 166
- Hammad 79
- Hanbeli(ler) 69, 73, 81, 83, 86, 87, 90,

- 91, 95, 100, 101, 114, 124, 132-134, 136, 137, 139-142, 145, 154, 160, 170, 174, 175, 249
- Hanefiler 28, 81, 83, 86, 90, 91, 95, 100, 101, 104, 105, 107, 108, 110-116, 121, 124-126, 130, 135, 139, 141, 143, 146-149, 216, 234, 238, 241, 251, 252
- Hanefilik 76
- Harkı 166
- Harşı 166
- Hasan Askeri 81
- Hasan Hanefi 193, 194
- Hasan Hilli 167
- Hasan Turabi bkz. Turabi
- Hasan (Hz.) 81, 121
- Havva (Hz.) 179
- Hayber (muharebesi) 247
- Hegel 49
- Heidegger 190
- Hellal 166
- Herbert Simon 55
- Hevari 166
- Heysemi 167
- Hicaz 80
- Hicazlılar 81
- Hind 12
- Hindistanlı 178
- Hitchins (Derek K.) 52, 55
- Hizbü't-Tahrir 157
- H. Mintjes 155
- Horasan 76
- Hourani (Albert) 155
- Humeyni 93
- Huneyn (muharebesi) 247
- Huzeyfe ibn Yemen 80
- Hüseyin (Hz.) 81, 121
- Irak 27, 79, 80, 181, 263
- Irving 73, 74
- İbadiler 81, 84, 86, 91, 96
- İbn Abbas 78, 79, 84, 89
- İbn Abdilberr 166
- İbn Abidin (Muhammed Emin) 104, 135, 141, 166, 174, 215, 238
- İbn Akil 220
- İbn Arabi 21, 83, 166, 207, 232
- İbn Aşur 20, 23, 24, 35, 38, 40, 74, 95, 179-181, 186-189, 208, 209, 212, 238, 241, 243, 246, 248, 253, 254, 256, 260, 266, 267, 269
- İbn Babaveyh Sadık Kummi bkz. Kummi
- İbn Battah 166
- İbn Cafer 166
- İbn Carud 166
- İbn Cezeri 93
- İbn Cüneyd 167
- İbn Ebi Leyla 82
- İbn Ebi Şeyban 233
- İbn Ebi Şeybe 166
- İbn Ebu Hazım 84
- İbn Ferhun 166, 253
- İbn Habib 166
- İbn Haldun 78, 80
- İbn Hanbel bkz. Ahmed b. Hanbel
- İbn Hazm 26, 28, 96, 121, 123, 124, 133, 140, 167, 175, 206, 220, 221, 223, 224, 239, 268
- İbn Hibban 166, 233
- İbn Hudeyl 167
- İbn Huzeyme 166, 233
- İbn Hümam 166
- İbn İshak 84, 166
- İbn Kayyim 13, 36, 70, 83, 132, 140, 162, 166, 196, 218
- İbn Kesir 166
- İbn Kevleveyh 167
- İbn Kudame 166, 173, 249, 251, 281
- İbn Lahham 83, 166
- İbn Mace 166, 174, 233
- İbn Mesud 84, 93
- İbn Musa 166
- İbn Müflih 166
- İbn Müzahım 166
- İbn Nuceym 151, 166, 238
- İbn Ömer 26, 78, 80, 84, 89
- İbn Raheveyh 89
- İbn Ravendi 162
- İbn Receb 83, 166

- İbn Reslan 167
İbn Rüşd 30, 49, 70, 119, 166, 207, 208, 213, 219, 220, 224, 225, 268
İbn Salah 76, 167, 220, 228, 281
İbn Sina 117, 118, 208, 213, 224, 249, 268
İbn Teymiye 62, 70, 87, 107, 119, 132, 139, 140, 160, 162, 166, 170, 206, 213, 216, 220, 221, 223-225, 228, 229, 255, 268
İbn Varak 195
İbn Vehb 83, 166
İbn Yesar 89
İbn Zeberkan 84, 166
İbrahim Musa 177, 193
İbrahim Nehai 78
İkbal 154, 178
İmam Bakır 84
İmam Behbehani 175
İmam Buhari 228
İmam Malik 30, 78, 80, 81, 83, 89, 263
İmam Müslim 228
İmam Suud İslam Üniversitesi 170
İngiliz 128, 184, 250
İngiltere 178
İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi 39
İnsan Hakları Evrensel İslam Bildirgesi 39
İran 157, 159, 184
İsfahan 76
İstanbul 80
İtîfâ 166
İzz (b. Abdüsselam) 33-35, 128
Jacques Derrida *bkz.* Derrida
Jamshid Gharajedaghi *bkz.* Gharajedaghi
Jhering 20, 242
John Esposito 155
John Stuart Mill 224
John Voll 155
Jordan 56, 61
Jonas Edward Salk *bkz.* Salk
Ka'b b. Malik 247
Kabe 28-30
Kadılar Yüksek Enstitüsü 174
Kaffal Şaşi 31, 85, 167
Kahire 24, 31, 32, 37, 38, 90, 96, 165
Kahn (Robert L.) 52, 53, 60
Kant (Immanuel) 49
Karafi 20, 33, 35, 83, 95, 128, 162, 166, 208, 209, 246, 253, 255, 267, 269
Kardavi 23, 24, 28, 39, 111-113, 158-161, 172, 173, 175, 198, 212, 256
Kaşani 166
Katar 41
Katz (Daniel) 52, 53, 60
Kayravani 166
KaysibnSaad 79
Kerh 76
Kıptiler 254
Kindeli 246
Kirchner (James W.) 59
Klir (George J.) 59
Koestler (Arthur) 55
Korzybski (Alfred) 63, 213
Kudüs 76
Kufe 122, 251
Kufi 166
Kuleyni 166, 167
Kummi 31, 32, 167, 260
Kur'an 13, 23, 24, 27, 36, 45, 73-75, 77, 80, 86, 90-97, 102, 106, 110, 113, 119, 121-125, 132, 133, 138, 139, 141, 143-145, 157, 158, 160, 163, 165-169, 171, 173, 174, 178-182, 184, 187, 188, 190, 192-201, 207, 212, 216, 217, 220, 222, 224, 226, 228, 231, 233, 235, 237, 244, 245, 248, 263, 266, 268
Kureyş 92, 201
Kurtubi 166
Kuzey Afrika 12
Kürdi 166
Kyttner 61
Laszlo 47, 59, 60, 63
Leibniz 49, 213
Leknevi 163, 166, 284
Leonard Binder 155
Leys b. Sa'd 81
Litterer (Joseph) 51

- Locke 49
 Londra 17, 24, 31, 73, 182
 Londralılar 11
 Lovelock (James) 59
 Luhmann (Niklas) 54, 61
 Lut kavmi 201
- Mahbub b. Rahil 84
 Mahmud Muhammed Taha 183
 Makdisi 166
 Mali 41
 Malik b. Enes *bkz.* İmam Malik
 Malikiler 81, 86, 90, 91, 95, 99-101, 114, 121, 124, 126, 132, 134-142, 144, 145, 253
 Maturana (Humberto R.) 54, 63
 Matüridiler 70, 211, 262
 Maverdi 166, 167, 185, 186
 Meclisi 166
 Medine 26-28, 80, 92, 122, 139, 140, 145, 184, 235, 263
 Medineliler 87, 95, 114, 119, 121, 140, 256
 Medine Sözleşmesi 235
 Medresetü'l-Ahbariyye 175
 Mehdi Şemseddin 197, 255, 256
 Mekke 12, 28, 32, 80, 90, 122, 235, 251
 Mekkeliler 28
 Merginani 79, 166, 174, 238
 Mernissi (Fatıma) 200
 Mervazi (Ebu Bekir) 83, 166
 Mevvak 166
 Mısır 24, 27, 28, 31, 32, 37, 38, 75, 79, 178, 260
 Miller (James) 59
 Modernist(ler) 44-46, 159-162, 169, 173, 177, 178, 181, 188-190, 192, 196, 197, 199, 200, 203, 205, 211, 216, 237, 242, 243, 255, 265
 Modernizm 15, 16, 45, 155-157, 161, 162, 168, 169, 177, 180, 186, 190, 212, 243, 265, 266
 Moghissi (Haideh) 195, 196
 Moritanya 41
 Muaviye 80, 100
- Muhakkik Hilli 167
 Muhammed (Hz.) 13, 183, 194, 196
 Muhammed Abduh *bkz.* Abduh
 Muhammed Arkun *bkz.* Arkun
 Muhammed b. Abdülvehhab 160
 Muhammed b. Hasan 81, 82, 89
 Muhammed b. Mahbub 84
 Muhammed Cevad 81
 Muhammed Eva, 39, 93
 Muhammed Gazali 181, 198
 Muhammed Halefullah 183
 Muhammed Hatemi 159-161, 184
 Muhammed ibn Ebu Bekir 79
 Muhammed ibn Mesleme 79
 Muhammed İkbāl *bkz.* İkbāl
 Muhammed San'ani *bkz.* San'ani
 Muhammed Selim Eva, 30, 198
 Muhammed Şehrur *bkz.* Şehrur
 Musa Kazım 81, 84
 Musavvibe 207, 208, 231, 267
 Mutehhar Hilli 167
 Mutezile 69, 70, 73, 76
 Mutezili(ler) 69, 86, 91, 94, 96, 126, 132, 133, 145, 189
 Müseyyeb (Said b.) 78, 89, 162
 Müslim 26, 84, 97, 166, 167, 228, 233, 254
 Müslim b. Ebu Kerime 84
- Nafi 78, 89
 Nazzam 87, 126, 167
 Necef 181
 Necefi 167
 Necmeddin et-Tufi *bkz.* Tufi
 Neil Robinson 178
 Nesai 166, 233
 Nesefi 123, 166
 Nesh 83, 103, 104, 106, 121, 123, 188, 233, 235-237
 Neval Saddavi 158, 160
 Nevevi 150, 167, 220
 Nietzsche 194
 Nijer 41
 Nijerya 41
 Nişabur 76

- On iki İmamcılar 89
 Osman (b. Affan) 78, 92, 93, 100
 Öklid 48
 Ömer (ibn Hattab) 27-30, 73, 77, 84, 90, 122, 247, 260
- Pakistanlılar 12
 Pappus 48
 Patricia Crone 201
 Persler 254
 Pezdevi 82, 83, 121, 166
 Picktall 27, 40, 73, 74
 Platon 48, 49
 Postmodernizm 45, 168, 176, 193, 239, 243, 266
 Powers (William T.) 59
- Rabi 166
 Rafi b. Hadic 248
 RAND 157, 164, 265
 Raşid Gannuşi 184
 Razi 20, 77, 121, 123, 166, 210-213, 223, 249, 250, 267
 Rebi b. Habib 84
 Remli 167
 Reşid Rıza 23, 75, 179, 212, 266
 R. Humphrey 155
 Rifat Tahtavi 154
 Richard DeWitt 219
 Riyad 96, 170, 174
 Roger Garaudy 197
 Roma 12
 Rukiye Maksud 158
 Russell (Bertrand) 49, 50, 66
- Sadık Süleyman 183
 Sadi 166
 Sadr 93, 109, 121, 166, 180, 181, 186-188
 Sadru'l-Müteellihin 166
 Sahnun (Ebu Abdillâh Muhammed b.) 83, 166
 Salibi 166
 Salk 59-61
- San'ani 166, 167, 170, 227, 239
 Saussure 51
 Schacht 202
 Sekülerizm 155-158, 160, 161, 192, 193
 Selefî 159
 Selva Eva 182
 Semerkandi 123, 166
 Senegal 41
 Serahsi 82, 83, 123, 163, 166, 251
 Seyyid Kutub 181
 Sivasi 24, 28, 166
 Skyttner (Lars) 47, 49-51, 57
 Smuts (Jan Christiaan) 51
 Spinoza (Baruch) 213
 Suriye 79, 80
 Suudi Yüksek Fetva Heyeti 176
 Sübki 62, 74, 139, 162, 163, 167, 206, 207, 223, 232
 Süfyan (-ı Sevri) 81, 84
 Süleyman b. Yesar 78
 Sünnet 13, 45, 75, 85, 86, 90, 92, 94, 95, 97, 119, 121, 132, 133, 143-145, 157, 158, 160, 165, 173, 190, 216, 256
 Sünni(ler) 31, 76, 89, 90, 93, 100, 123, 128, 154, 172, 174, 175, 230, 255, 256, 260, 263, 266
 Sünusi 166
 Süyuti (Celaleddin) 141, 166, 206, 220, 228, 229, 232, 249
 Şa'bi 79, 89
 Şafii (Muhammed b. İdris eş-) 31, 34, 69, 76, 81, 82, 84, 85, 87, 89, 94, 101, 105, 107, 109-111, 119, 122, 131, 133, 139, 140, 143, 151, 162, 163, 166, 167, 170, 193, 195, 199, 201, 211, 223, 237, 238, 241, 249, 260
 Şafiiler 81, 86, 90, 91, 95, 100, 101, 108-110, 114, 124, 132-134, 136, 138, 139, 143, 144, 163
 Şafiilik 73, 76, 87
 Şankiti 166
 Şatibi 21, 22, 29, 30, 33, 36-38, 40, 63, 68-70, 128, 132, 137, 166, 211, 213, 223, 243, 256, 260, 261

- Şazili 166
 Şehabeddin Karafi *bkz.* Karafi
 Şehrur 158, 160, 164, 197, 200, 207
 Şemâhî 166
 Şerif Mardin 158
 Şevkani 96, 139, 166
 Şeybani 76, 82, 123, 251
 Şeyhzade 74, 166
 Şii(ler) 32, 76, 89, 93, 100, 101, 154, 170,
 172, 175, 211, 230, 255, 256, 262,
 266
 Şirazi 162, 167
 Şirbini 167, 220
 Şurahbil 80

 Tabatabai 166, 167, 180, 182
 Taberani 166
 Taberi 112, 122, 166
 Taha Cabir Alvani *bkz.* Alvani
 Tahavi 166
 Tahir Haddad 193
 Tahir ibn Aşur *bkz.* İbn Aşur
 Taliban 157, 159
 Tarık Ramazan 73, 74
 Tehanevi 166
 Ticani Hamid 181
 Tirmizi 30, 166, 233, 260
 Tufi 20, 83, 86, 104, 128, 133, 141, 166,
 250
 Turabi 22, 181, 197, 212, 224, 255
 Tusi 166, 167
 Türkler 12

 Umman 80
 Uhud Dağı 248
 Urve ibn Zübeyr 89
 Usame ibn Zeyd 79

 Ümmü Seleme 239

 Vahidi 166
 Vail Hallak 90, 189, 201
 Vanşerisi 166
 Varela (Francisco J.) 54, 61
 Vasiti 84, 166
 Veda Haccı 246, 248
 Vehhabi(ler) 157, 159, 160, 175

 Weaver 55, 61
 Whitehead (Alfred North) 50
 William Shepard 155
 Wittgenstein 49
 Wright 221, 223
 W. Smith 155

 Yahya ibn Said 84
 Yemen 41
 Yunan(lılar) 15, 37, 43, 44, 48, 85, 102,
 113, 117-119, 182, 219-225, 241,
 249
 Yunan felsefesi 37, 44, 85, 102, 182, 220,
 221, 223, 224, 241
 Yusuf Ali 27, 40, 73, 74
 Yusuf el-Kardavi *bkz.* Kardavi
 Yvonne Haddad 155

 Zahiriler 73, 81, 86, 91, 95, 98, 100, 123-
 125, 129, 132-134, 136, 138, 139,
 144, 230, 264
 Zahirîye 81
 Zemahşeri 166
 ZERKEŞİ 78, 79, 150, 163, 166
 Zeyd b. Ali Zeynelabidin 81, 84
 Zeydiler 81, 86, 91, 95, 100, 101, 109,
 121, 123, 124, 126, 129, 132-134,
 136, 138-140, 144, 230
 Zeylai 166
 Zeytuniye Camisi 179
 Ziyaüddin Serdar 178, 192



İSLAM HUKUK FELSEFESİ

“Makasıdü’ş-Şeria”

Dr. Casir Avde

Casir Avde, Londra merkezli uluslararası bir düşünce kuruluşu olan Makasid Enstitüsü icra direktörlüğünü yapmaktadır. Misafir profesör olarak Kanada'daki Carleton Üniversitesi'nde İslam Hukuku kürsüsünde ve Güney Afrika'da Dünya Barış Koleji İmam Şatibi kürsüsünde ders vermeye devam etmektedir. Dünya Müslüman Alimler Birliği Yönetim Kurulunda kurucu üye olarak yer almaktadır. Avrupa Konseyi Fetva ve Araştırmalar üyeliğinin yanı sıra, Hindistan İslam Fıkıh Akademisi ve Mısır Fikri Uyanış Gençlik Örgütü Genel Sekreterliği görevlerine de devam etmektedir. Doktora çalışmasını İngiltere'de Wales Üniversite'sinde İslam Hukuk Felsefesi alanında yapmış, ayrıca Kanada'daki Waterloo Üniversite'sinde Sistem Analizi alanında ikinci bir doktora yapmıştır. Kahire 1966 doğumlu olan Avde ilk gençlik yıllarında Kur'anı ezberlemiş ve Kahire El-Ezher Camii ders halkalarında Hadis, Fıkıh ve Usul okumuştur. Daha önceleri Doha İslam Hukuku ve Ahlakı Merkezinde Müdür Yardımcılığı; Kanada'daki Waterloo Üniversite'sinde, Mısır'da İskenderiye Üniversitesinde, Sancak Novi Pazar İslam Üniversitesinde, Katar İslam Araştırmaları Fakültesinde ve Sharjah Amerikan Üniversitesinde öğretim üyeliği yapmıştır. Avde Arapça ve İngilizce 25 kitap yazdı. Bu kitaplar yirmiden fazla dile tercüme edildi.

Bu kitap, indirgemeci görüşlerden ve ikili düşünceden kaçınmak amacıyla, İslam hukuku teorisine eleştirel ve çok boyutlu bir yaklaşım çağrısında bulunmaktadır. Bu itibarla, İslam mezheplerinin veya hukuk teorilerinin; kaynaklar, dile dayalı türetmeler, akıl yürütme yöntemlerinin de dahil olduğu çeşitli boyutlarını izah etmeye çalıştım. Bağlantısı koparılmış ve “yapısökümüne uğratılmış” parçalar, sistemik iç ilişkilerini ve aralarındaki yapısal bağlantıları izah etmediğimiz takdirde, resmin bütünü oluşturamaz. Bu nedenle, büyük teorilere açılan postmodernist savaşa rağmen, eleştirel, çok boyutlu, sisteme dayalı ve maksat-yönelimli yaklaşımın, İslam hukuk teorisinin tahlili ve gelişimi için yeterli bir çerçeve sunduğuna inanıyorum.

İslam hukuk sistemi yukarıdaki anlamda “açık” bir sistemdir. Bununla birlikte, bazı fakihler hâlâ “teorik düzeyde içtihat kapısının kapandığını” savunmaktadır. Bu ise, fiiliyatta İslam hukukunun “kapalı bir sistem”e dönüşmesine ve sonunda “ölmesine” neden olacaktır. Ancak bilinen bütün fıkıh mezhepleri ve asırlar boyunca fakihlerin büyük çoğunluğu, “(belirli) metinlerin sınırlı ve hadiselerin sınırsız olması” nedeniyle, içtihadın İslam hukuku için zorunlu olduğu noktasında hemfikir olmuşlardır. Dolayısıyla, İslam hukukunun asıl metodolojisi; yeni olayları ele almak ya da sistem bilim teorisinin terminolojisiyle söylersek “çevresiy-le etkileşime girmek” için belli mekanizmalar geliştirmek-tir. Bu mekanizmaların örnekleri arasında kıyas, maslahat, itibar-ı örf bulunmaktadır. Bununla birlikte, günümüzün hızla değişen şartlarıyla başa çıkabilmek ve İslam hukukuna yeterli “esnekliği” kazandırabilmek için bu mekanizmaların daha da geliştirilmesi gereklidir.



www.mahyayayincilik.com.tr

