

# usûl

İslam Araştırmaları  
Islamic Researches / بحوث إسلامية

Sayı: 3, Ocak-Haziran 2005  
ISSN 1305-2632

**Sahibi/Publisher**  
Yavuz KAMADAN

**Editör/Editor-in-Chief**  
Faruk BEŞER

**Editör Yardımcısı/Associate Editor**

Hayati YILMAZ / Muammer İSKENDEROĞLU / H. Mehmet GÜNAY

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Abdullah AYDINLI (Sakarya Ü.) / Sabri ORMAN (IIU Malaysia)  
İbrahim KALIN (College of the Holy Cross MA, USA.) / İrfan İNCE (Sakarya Ü.)  
Ahmet BOSTANCI (Sakarya Ü.) / Atilla ARKAN (Sakarya Ü.) / Fuat AYDIN (Sakarya Ü.)  
İbrahim EBU RABİ (Hartford Seminary, USA) / Erdiñç AHATLI (Sakarya Ü.)  
İsmail ALBAYRAK (Sakarya Ü.) / Mehmet ÖZŞENEL (Sakarya Ü.)  
Muhammet ABAY (Marmara Ü.) / Murteza BEDİR (Sakarya Ü.)

**Danışma Kurulu / Advisory Board**

Ahmet DAVUTOĞLU (Beykent Ü.) Ahmet GÜÇ (Uludağ Ü.)  
Ali ERBAŞ (Sakarya Ü.) Alparslan AÇIKGENÇ (Fatih Ü.)  
Bilal GÖKKIR (S.Demirel Ü.) C. Sadık YARAN (İstanbul Ü.)  
Cağfer KARADAŞ (Uludağ Ü.) Ejder OKUMUŞ (Fırat Ü.)  
Ferhat KOCA (Gazi Ü.) İ. Kafi DÖNMEZ (Marmara Ü.)  
İbrahim HATİBOĞLU (Uludağ Ü.) İlhan KUTLUER (Marmara Ü.)  
M. Ali BÜYÜKKARA (O.Mart Ü.) M. Erol KILIÇ (Marmara Ü.)  
M. Sait KAYA (İSAM) M. Sait ÖZERVARLI (İSAM)  
Mehmet BAYRAKDAR (Ankara Ü.) Mehmet PAÇACI (Ankara Ü.)  
Mesut OKUMUŞ (Gazi Ü.) Muhsin AKBAŞ (O.Mart Ü.)  
Mustafa KARA (Uludağ Ü.) Mustafa ÖZTÜRK (Çukurova Ü.)  
Ö. Mahir ALPER (İstanbul Ü.) Raşit KÜÇÜK (Marmara Ü.)  
Recep KAYMAKCAN (Sakarya Ü.) Suat YILDIRIM (Marmara Ü.)  
Şükrü ÖZEN (İSAM) Yunus APAYDIN (Erciyes Ü.)

**Sayı Hakemleri / Referees on This Issue**

Mehmet ERDOĞAN / Mehmet PAÇACI / Fahrettin ATAR / Mesut OKUMUŞ  
M. Sait ÖZERVARLI / Davut AYDÜZ / İbrahim HATİBOĞLU / İsmail ALBAYRAK  
Süleyman AKKUŞ / Murteza BEDİR / Atilla ARKAN / Bilal GÖKKIR / Ahmet BOSTANCI  
H. Mehmet GÜNAY / Yunus EKİN / Hayati YILMAZ

Usûl İslam Araştırmaları hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

**İletişim / Communication**

Hayati YILMAZ, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Ozanlar / ADAPAZARI / TÜRKİYE, +90 (264) 274 30 60  
Web: <http://www.usuldergisi.com>, e-Posta: [hayatiyilmaz@hotmail.com](mailto:hayatiyilmaz@hotmail.com)  
Şubat 2006

# usûl

İslam Araştırmaları  
Islamic Researches / بحوث إسلامية

Sayı: 3, Ocak-Haziran 2005

## İÇİNDEKİLER

### Editörden

5 ~ 6

### Makaleler

Nur Suresi'nin 35. Ayetinin Tefsir ve Te'vili Bağlamında Allah'ın İnsana Dört Hidayeti:  
Fitri Din, Akıl, Peygamber ve Kitap / *Allah's Four Guidance to Mankind in Terms of  
Interpretation and Explanation of The Sura al-Noor, Verse 35:*

*Innate Religion, Reason, Prophet And Scripture*

M. Zeki DUMAN

7 ~ 42

Vahiy: Keyfiyeti, Alanı ve Devamlılığı Konusunda Bir Anlama Denemesi / *Islamic  
Revelation: An Attempt to Understand its Nature, Scope and Continuancy*

Faruk BEŞER

43 ~ 66

Western Impact on Contemporary Qur'anic Studies: The Application of Literary Criticism /  
*Çağdaş Kur'an Araştırmalarına Batının bir Etkisi: Edebiyat Eleştirisinin Kullanılması*

Necmettin GÖKKIR

67 ~ 90

İmam Muhammed Şeybânî'nin İctihad Usûlünde Sünnetin Konumu / *The Place of Sunnah  
in the Methodology of Imam Muhammad Shaibani*

Mehmet ÖZŞENEL

91 ~ 105

Ürdün'de Müslümanlara ve Gayri Müslimlere Yönelik Dinî Yargı Sistemi /  
*Religious Judiciary System For Muslims And Non-Muslims in Jordan*

Ahmet BOSTANCI

107 ~ 138

Bir Finansman Yöntemi Olarak Kullanılan Sermaye Ortaklığının  
İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi / *The Evaluation of Capital Partnership  
Used as a Financial Way from the Perspective of Islamic Law*

Servet BAYINDIR

139 ~ 157

Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukukî Değişim Üzerine İbn Âbidîn  
Wael B. Hallaq / Çev. Ömer Faruk OCAKOĞLU

159 ~ 189

### Tanıtım ve Değerlendirmeler

Mahmut Aydın (Der.), *Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden  
Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*

Muammer İSKENDEROĞLU

191 ~ 194

Jacques Waardenburg, *Muslim Perceptions of Other Religions, a Historical Survey*

Fuat AYDIN

195 ~ 198

Recep Şentürk, *Toplumsal Hafıza Hadis Rivayet Ağı (610- 1505)*  
(Çev. Mehmet Fatih Serenli)

Saliha S. KIZILKAYA

198 ~ 201

Muhittin Uysal, *Peygamber Günlerinde Giyim Kuşam ve Süslenme*  
Zeynep BİNSOR

202 ~ 203

Bilal Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*

Emine YAZICIOĞLU

203 ~ 206

Ramazan Muslu, *Mustafa Kemalettin Bekrî ve Tasavvufî Görüşleri*  
Ayşegül ESKİKURT

207 ~ 210

Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* (Çev. Fuat Aydın)

Derya YAPAR

210 ~ 215

Hayati Yılmaz, *Toplumsal Dönüşümde Sünnet*

Hatice MERAĞLI

215 ~ 218

Avrupa Fetva ve Araştırma Kurulu (ECFR)'nin 15. Olağan Toplantısı  
Kararlar, Tavsiyeler ve Fetvalar

H. Mehmet GÜNAY

218 ~ 234

### Yayın İlkeleri

235

### Temsilciler

236

## EDİTÖRDEN

Üçüncü sayımızla huzurlarınızdayız. Usûl'ün mütevazı, sessiz, sabırlı ve ne yaptığını bilen ekibi, dergimizi bir mektep yapma yolunda ağır, ama kararlı adımlarla ilerliyor. Başta bu arkadaşlarımız olmak üzere omuz veren herkese teşekkürlerimizi sunuyoruz.

Bu sayımızda da dergimizin yayın politikasına uygun çalışmalar bulacaksınız. Ardından da yine bir bakıma dergimizin bir özelliği haline gelen kitap tanıtımları okuyacaksınız. Zira tartışmasız bir gerçektir ki, kitap okumak kadar okunacak kitapları seçmek de önemlidir. Zamanımız sınırlıdır ve bu sınırlı zamanda sadece yapılması gerekenleri yapmak ve okunması gerekenleri okumak zorundayız. Bunun için de bazı kitapların tanıtılmaları son derece anlamlıdır.

Bu sayımızda **Zeki Duman**'ın Nûr Sûresinin 35. ayetini farklı bir bakış açısıyla yorumlayan makalesini ve **Faruk Beşer**'in vahyin felsefesine dair bir denemesini bulacaksınız. Ardından **Necmettin Gökkr**'ın Kur'an'ı anlama usulüyle alakalı bir değerlendirmesini okuyacak, **Mehmet Özşenel**'in hem fıkıh hem hadis usulünü ilgilendiren bir çalışmasına muttali olacak, sonra da İslam yargı hukukunun bir uygulaması olmak üzere **Ahmet Bostancı**'nın Ürdün örneklemeğini göreceksiniz. **Servet Bayındır**'ın sermaye ortaklığına dair yazısını da yine bir tatbik örneği olarak mütalaa edebilirsiniz.

Bu telif çalışmaların ardından önemli bir tercüme makale ile sözünü ettiğimiz kitap ve toplantı tanıtımları yer alacaktır. Kitap tanıtımlarının bir amacı da genç araştırmacıların yazma kabiliyetlerini geliştirmektir. Dergimizin bu yönüyle de bir okul olmasını arzu etmekteyiz. Tanıtımların çoğunun “okumayı öğrenmiş” genç bilim adamı adaylarından gelmiş olmasının, zannedilebileceğinin aksine bir avantaj oluşturduğunu sizlerin de teslim edeceğinizi sanıyoruz. Çünkü bizde büyük hoca olmak, sanki biraz da artık okumayı bırakmak ya da “bina okumak” anlamına geldiği için, yeni okumaları gençlerin daha iyi başardıkları söylenebilir.

Dergimizin yayın politikası müteakip sayılarda da netleşerek sürecektir. Usûlde/temellerde bir taşının bulunmasını isteyenlerin çalışmalarını beklediğimizi ve muhtemelen bu çalışmaların yerlerinin temellerde boş bulunduğunu duyurur, herkese teşekkürlerimizi ve saygılarımızı sunarız.

**Faruk BEŞER**

## Nur Suresi'nin 35. Ayetinin Tefsir ve Te'vili Bağlamında Allah'ın İnsana Dört Hidayeti: Fitri Din, Akıl, Peygamber ve Kitap

M. Zeki DUMAN\*

-“Nur üstüne nur!”  
-“Allah, ancak isteyen kimseyi nuruna kavuşturur ve onda muvaffak kılar!”<sup>1</sup>

### Allah's Four Guidance to Mankind in Terms of Interpretation and Explanation of The Sura al-Noor, Verse 35: Innate Religion, Reason, Prophet And Scripture

In the Sura al-Noor, verse 35: “Allah is the Light of the heavens and the earth”, Allah Almighty describes himself as the Light and around this verse many interpretations (tafseer) and explanations (ta'weel) has been made. Especially symbolical words as mishcat (a niche), misbah (a lamp), zujajah (pearly glass), olive oil that is produced from an olive neither of the East nor of the West have been interpreted distinctively. In this work we tried to interpret the verse “Allah is the Light of the heavens and the earth....” considering contextual analyze, and seeking the genuine meaning behind these symbolical expressions, following the implications internal to the text. In conclusion we may say that: Allah is the Light of the heavens and the earth. He, guided humankind by four excellent lights (noor) to which one of the symbols in the verse indicates as: innate religion, reason, prophet and scripture. By doing so, He showed them al-Sirat al-Mustaqaem (The Thru Path) that will makes them happy and prosperous. From now on, whoever wishes to have these four guides, he/she will get them by encouragement and gladness of Allah, and will reach a triumph and therefore a happy eternal life by “Light upon light”. There is no guide (hidayah) beside this, especially for who does not benefit from his reason. Such a person is like in a darkness on a vast, abysmal sea. There covers him a wave, above which is a wave, above which is a cloud; so far from humanity because of darkness in which he spent his life that he even does not recognise himself.

**Key Words:** Light, Guidance, Niche, Lamp, Pearly Glass, Olive Oil

**Anahtar Kelimeler:** Nur, hidayet, mişkât, misbah, el-misbah, zücece, yağ.

**İktibas/Citation:** M. Zeki DUMAN, “Nur Suresi'nin 35. Ayetinin Tefsir ve Te'vili Bağlamında Allah'ın İnsana Dört Hidayeti: Fitri Din, Akıl, Peygamber ve Kitap”, *Usûl*, 3 (2005/1), s. 7-42.

### Giriş

Nur Suresi, Medenî'dir. Hicret'in beşinci yılının son aylarında Beni Müstalik gazvesinden döndükten yaklaşık bir ay sonra pasajlar<sup>2</sup> hâlinde indirilmeye başlamıştır. Tamamı 64 ayettir. Adını 35. ayetindeki “Allah göklerin ve yerin nurudur” ayetinden almıştır.

<sup>2</sup> Pasaj'dan kastımız şudur: “Biz, Kuran'ı, insanlara dura dura okuyasın diye okuma parçalarına ayırdık ve parça parça/bölüm bölüm indirdik.” (İsra, 17/106) ayetindeki “faraknâhu kurânen” cümlesi, Hz. Peygamber'e bir vahiy hâlinde indirilen ayet ve ayetler topluluğunu ifade etmektedir. Kur'an'da bunun için sure tabiri kullanılmıştır. Bunun Türkçemizdeki karşılığı ise “parça”dır. Mesela Rasûlullah'a gelen ilk vahiyde Alak sûresinin ilk beş ayeti birinci bölüm, daha sonra da geri kalan on iki ayeti (6-19) ise ikinci bölüm olarak, toplam iki parça/bölüm halinde indirilmiştir. 29 ayetten müteşekkil olan Fetih suresi de bir celsede indirilen Kuran'dan bir parçadır... Bütün hâlinde Kur'an incelendiğinde süre kelimesinin, on ayette toplam on bir defa geçtiği ve hepsinde de belli bir konu ya da belli bir manaya hasredilmiş parça/bölüm anlamında kullanıldığı görülecektir. Mesela Nur sûresinin 1-34. ayetlerinden oluşan ilk bölümü şu ifade ile başlar: “Bu, indirdiğimiz ve farz kıldığımız bir sûredir...” (Nur, 24/1) Yine, “Bazı müminler derler ki: ‘Keşke bir sûre indirilse de...’ Evet, içinde savaşın zikredildiği, mana ve maksadı apaçık bir sûre indirilince de kalplerinde hastalık bulunanların, ölüm hali kaplamış bir kişinin baktığı gibi sana dehşet içerisinde baktıklarını görürsün” (Muhammed, 48/20); “Münafıklar, kalplerindeki haber verecek bir sürenin indirilmesinden korkmaktadırlar...” (Tevbe, 9/64), “Allah'a iman edin ve Elçisiyle birlikte cihada çıkın! diye bir sûre indirildiği zaman, içlerinden varlıklı kişiler senden izin istedi ve ‘Bırak da, biz oturanlarla birlikte olalım!’ dediler” (Tevbe, 9/86); “Her bir sûre indirildiğinde içlerinden biri: ‘Bu, içinizden hanginizin imanını artırdı ki?!’ der... Oysaki o, iman edenlerin imanlarını artırmış ve onları sevindirmiştir.” (Tevbe, 9/124); “Her bir sûre indirildiğinde, ‘Sizi bir gören oldu mu?’ diye birbirlerine bakar; sonra da arkalarını dönüp giderler...” (Tevbe, 9/127) ayetlerinde süre kelimeleri hep, bir mana, bir maksat ya da bir hükme hasredilmiş bölüm/pasaj anlamında kullanılmıştır... Özellikle: “... Haydi, onun benzeri bir sûreyi de siz vücuda getirin!...” (Bakara, 2/23) veya “Haydi, onun benzeri on sûreyi de siz getirin!...” (Hud, 11/13) ayetlerindeki süre kelimeleriyle kastedilen şeyin, Bakara, Âl-i İmran ve Nisa gibi –terimsel anlamda- uzun sureler olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü Bakara, Âl-i İmran, Nisa ve Tevbe gibi sureler birden fazla zamanda inzal edilmiş ve birden fazla konuları ihtiva etmektedirler. Hatta diyebiliriz ki, bu sureler, kelimenin Kur'an'a özgü anlamıyla en az iki veya daha fazla sureyi/pasajı içermektedirler. Biz, hem bu realiteyi hem de süre kelimesinin Kuran'da kullanıldığı aslı/özgün anlamını göz önünde bulundurarak, Rasûlullah'a bir vahiy hâlinde inzal edilen her bölüme – terimsel anlamda kullanmayı uygun gördüğümüz süre değil – parça adının verilmesinin daha isabetli olacağını düşünüyoruz. Ancak dilimizde “parça” kelimesi veya “Kur'an'dan bir parça” sözü, başka manaları da çağrıştıracığı için onun yerine pasaj adının verilmesini teklif etmekteyiz. Bu düşünceden hareketle Kur'an'daki sure kavramının karşılığı olarak teklif ettiğimiz pasaj kavramını şöyle tarif etmekteyiz: Resûlullah'a (sav) bir vahiy hâlinde/bir celsede indirilen ve siyak-sibak bütünlüğü içerisinde bir manayı ya da bir maksadı yahut bir hükmü tam olarak ifade eden ayet ve ayetler topluluğuna pasaj denir. Az önce de belirttiğimiz gibi, süre kelimesini de terimsel anlamda olmak üzere Kur'an'daki 114 bölümden her birisi için kullanılmasında bir mahzur görmedik.

\* Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, zduman@erciyes.edu.tr

<sup>1</sup> Bursevî, İsmail Hakkı (ö. 1137/1724), *Ruhu'l-Beyan*, İstanbul, 1969, VI, 155.

Bu surenin, 1-34 arası ayetlerinden oluşan birinci pasajının ilk ayetinde şöyle denilmiştir: “Bu, indirdiğimiz ve içerdiği hükümleri farz<sup>3</sup> kıldığımız bir suredir/pasajdır. Düşünüp de öğüt alasınız diye onda apaçık ayetler indirdik.” Pek çok müfessire göre, surenin ilk pasajındaki 34 ayetin hepsi muhkemdir, yani kast edilen mana lafızlarında zahir olup düşünülmele kavranabilecek ve öğüt alınabilecek açıklıktadır; bunların te’vil edilmeye ihtiyacı yoktur. Buradaki otuz dört ayetin içerdiği hükümlere uymak, her mükellef kişiye farzdır!

Makalemize konu edindiğimiz 35. ayetin de içerisinde yer aldığı ve 35-43 arası ayetlerden oluşan ikinci pasaj ise, bu konuda önemli bir eser sahibi Mehdi Bâzargan’ın (kesin olmayan) tespitine<sup>4</sup> göre, hicretin onuncu yılında indirilmiştir... Göklerin ve yerin aydınlatıcısı olan yüce Allah, mükellef çağına giren her insanı, bu pasajın ilk ayeti olan 35. ayetinde, “Nur üstüne nur...” olarak tavsif ettiği ilâhî ışıklarla donatıp başta kendisi olmak üzere, gökler, yer ve her ikisi arasındakiler hakkında bilgi sahibi kıldığını sembolik bir lisan ile anlatmıştır.

Biliniyor ki, Allah Kur’an’ı “Apaçık Arap lisanı”<sup>5</sup> ile indirmiştir. Dolayısıyla bu lisandaki edebî üslûp ile ilgili özellikler Kur’an’da da gerektiği ölçüde kullanılmıştır. O nedenle Kur’an’da, edebî sanatlardan hakikat, mecaz, kinaye, temsil, teşbih, istiare ve sembolik anlatım çeşitlerine sıkça rastlanmaktadır. Özellikle bu 35. ayet, Kur’an’daki temsîlî ve sembolik anlatımın en tipik örneklerinden birisi olarak gösterilebilir.

Hiç şüphe yok ki, edebî ve kutsal metinlerde sembolik anlatımın asıl amacı, soyut anlatım ve idealleri, fikirleri ya da kelimelerle ifade edilmesi mümkün olmayan derin, ince ve soyut manaları, okuyucu tarafından tecrübe edilebilir bir teşbih, temsil ve sembol ile somut bir biçimde idraklere yaklaştırmak ve farklı anlayış düzeyine sahip insanların kendi anlayış derecelerine göre bir anlam çıkarabilmelerine imkân tanımaktır. Bu ayetteki temsîlî anlatım da, İsmail Hakkı Bursevî’nin de belirttiği gibi, hem Allah’ın nurunun şiddetini ve kesafetini açıklamak hem kast edilen asıl ma-

nayı idraklere yaklaştırmak hem de anlama imkânını kolaylaştırmak içindir.<sup>6</sup> Kuşkusuz böylesi ifadelerde kast edilen şey, elbette ayetin lafzındaki mana olmayıp; semboller vasıtasıyla anlatılmak istenen soyut manayı, diğer bir ifade ile murat edilen manayı imkân ölçüsünce tespit edip açığa çıkarmaktır.

Biz bu makalemizde, burada sembollerle anlatılmak istenen asıl hakikati tefsir ve te’vil yöntemleriyle tespit etmeye çalışırken, önce söz konusu ayetin mana yönünden tahlilini yapıp lafzından elde edilecek zahirî manayı belirleyeceğiz. Sonra ayetteki anahtar kelime ve kavramlar hakkında bilgi vereceğiz. Ayette kavramsal anlamda kullanılan *nur* ve *hidayet* kavramları makale içerisinde, sözlük anlamında kullanılan kelimeleri ise dipnotta tanıtacağız. Bu esnada “Allah’a nur itlak edilir mi?” sorusuna cevap bulmaya çalışacak ve ayetteki “Allah’ın nuru” ile kast edilen mananın ne olduğunu imkânımız ölçüsünce açıklığa kavuşturacağız. Daha sonra da esas konumuza geçip bu ayetteki semboller vasıtasıyla anlatılmak istenen hakikatler ve murat mana üzerinde duracağız; önce, ayetteki *mişkât*, *misbah*, *el-misbah*, *zücace* ve doğusu ve batısı olmayan bir ortamda yetişen mübarek zeytin ağacı; bilhassa ondan elde edilen *yağ/zeytinyağı* hakkında bugüne kadar yapılmış olan tefsirlerden önemli gördüğümüz bir kaç te’vil örneğini, okuyucuyu haberdar etmek amacıyla ve bir sistem dahilinde nakledeceğiz. Sonra da, aynı pasajda yer alan ve bu ayetle mana yönünden ilgisinin olduğunu düşündüğümüz kırkıncı ayetin de desteğiyle otuz beşinci ayette anlatılmak istenen hakikatle ilgili kendi anlayışımızı ortaya koyup temellendirmeye çalışacağız. Bu ayette tam olarak neyi murat ettiğini, elbette en iyi Allah bilir! Son olarak da ayetin sonundaki “*Allah dilediği kimseyi nuruna kavuşturur.*” ilkesi hakkında bir değerlendirme yapıp metne ve bağlamına en uygun te’vili belirlemeye çalışacağız...

**Ayetteki Anahtar Kelimeler:** Nur, hidayet,mişkât, misbah, el-misbah, zücace, yağ.

<sup>3</sup> Bkz. Rağıb, el-Huseyn b. Muhammed el-İsfehâni (v. 502/1108), *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, Kahire, 1970, 'FRD' mad .

<sup>4</sup> Mehdi Bazargan, *Kur'an'ın Nüzul Süreci* (Çev. Müh. Yasin Demirkıran, Mela Muhammed Feyzullah), Ankara, 1998, tablo 15, s. 154.

<sup>5</sup> Nahl, 16/103; Şu'arâ, 26/195.

<sup>6</sup> Bkz. Bursevî, *Ruhu'l-Beyan*, VI, 156.

## I. Ayetin Metni, Meali ve Mana Yönünden Kısa Bir Tahlili

### A. Ayetin Metni

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.

### B. Ayetin Meali

“Allah göklerin ve yerin nurudur; O’nun nuru, içinde lamba /kandil bulunan duvardaki bir mişkât/lambalık gibidir. Işık /alev bir cam/şişe içindedir; şişe ise, incimsi/inci cinsinden bir yıldız gibidir! Fitildeki alev, doğusu ve batısı olmayan mübarek bir zeytin ağacından elde edilen yağ ile yakılıp beslenmektedir. Yağ ise, ateş değmese de neredeyse kendisi etrafı aydınlatacak parlaklıktadır! Nur üstüne nur... Allah, dilediği kimseyi nuruna kavuşturur. Allah, insanlar için böyle misaller verir! Allah her şeyi bilir...” (Nur, 24/35)

### C. Ayetin Tahlilî Anlamı

Allah Tealâ, kendisini mecazi anlamda göklerin ve yerin nuru, esasta göklerin ve yerin aydınlatıcısı<sup>7</sup> olarak tavsif etmiş ve kendi nurunun sıfatını, bizim anlayışımıza göre, herhangi bir *mişkâtı*, yani içine lamba koymak için duvarda açılmış olun oyuğu; Anadolu’da yaygın adıyla lambalığı aydınlatmakta olan lamba düzeneği ile “Nur üstüne nur” tabiriyle açıklamıştır. Bu sembolik/temsîlî ifadeye göre, Allah’ın gökleri, yeri ve insanları aydınlatması, tıpkı *mişkât*taki bir *lambaya* benzetilmiştir. Bu lambadaki *alev*, incimsi ya da inciden bir yıldız gibi parlak bir *cam/fanus*, diğer bir ifade ile lamba şişesi ile hem korunmakta, hem daha derli, toplu hem de son derece parlak bir biçimde yansıtılmaktadır. Fitilin ucundaki alev ise, alelaide bir yağ veya gaz yağı ile değil, güneşle sürekli temas halinde olup ondan aldığı ışık ve ısı enerjisiyle mükemmel olarak yetişmiş mübarek zeytin ağacından elde edilen en üstün evsiftaki bir *zeytinyağı* ile yakılıp beslenmektedir. Lambanın haznesindeki zeytinyağı, o kadar saf ve o kadar parlak ki, fitilin ucundaki alev olmasa da kendi parlaklığı etrafı yeterince aydınlatabilecek niteliktedir... İşte potansiyel bir ışık kaynağı olan lamba,

<sup>7</sup> Bkz. Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul, 1960, V/3516.

fitilin ucundaki alev, kafese geçirilen incimsi yıldız gibi son derece parlak lamba şişesi ve alevi besleyen fosfor gibi parlak zeytinyağı ile bir mişkât/lambalık nasıl kat kat ışıklarla aydınlatılıyorsa, Allah da kullarını, kendilerine bahşettiği ve “Nur üstüne nur...” olarak nitelendirdiği üst üste ışıklarla aydınlatmakta ve doğru yola iletmektedir.

Bu kısa açıklamadan sonra, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için bahis konusu ayetteki anahtar kelimeler ve kavramların açıklamalarına geçebiliriz.

## II. Ayetteki Anahtar Kelimeler ve Kavramlar

### A. Nur Kavramı

*Nur* (çoğ. *envar* ve *niran*); İbnü’l-Esir demiştir ki, Allah Tealâ’nın isimlerindedir. Bir hadiste, “Allah’ı gördün mü?” diyen sahabiye Allah’ın Elçisi: “O bir nurdur; O’nu nereden göreyim!” cevabını vermiştir. Allah, nuru ile bilgisizleri basiret sahibi yapar, doğru yolunu göstermekle de günahkârları irşat eder.<sup>8</sup>

*Lisanu’l-Arab*’da şöyle denilir: Nur, her zuhurun kendisiyle zahir olduğu şeydir. Kendinden açık olup başkalarını da açığa çıkarana nur adı verilir. Nur ışıktır. Nur karanlığın zıddıdır; dokunduğu şeyi açığa çıkaran ve görülmesini sağlayan ışık; karanlığın zıddı olan aydınlık anlamındadır.<sup>9</sup>

Cürcanî’ye göre, “Nur, gözün önce kendisine, onun vasıtasıyla da diğer görülenlere ulaşabildiği bir keyfiyettir.”<sup>10</sup> Rağib el-İsfehani, bunun dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki kısma ayrıldığını söylemiştir. Ona göre “Dünyevî nur,” biri *akıl nuru* ve *Kur’an nuru* şeklinde kalp gözüyle anlaşılan *manevî nur*, diğeriye gözün görmesiyle algılanan Ay, Güneş, yıldızlar vb. aydınlatıcı cisimlerden yayılan *hissî nur* olmak üzere iki çeşittir. “Zahir göze göre güneş ne derece bir nur ise, akıl gözüne göre de (tamamı hikmet olan) Kur’an aynı derecede bir nurdur.”<sup>11</sup> Allah Tealâ’nın: “*Ey insanlar! Rabbi-*

<sup>8</sup> İbnü’l-Esir, Ebu’s-Saadât el-Mübarek b. Muhammed el-Cezerî (v. 606/1209), *en-Nihaye fi Garibi’l-Hadis ve’l-Eser*, Beyrut, “NVR” mad.

<sup>9</sup> Bkz. İbn Manzur, Ebu’l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem (v. 711/1311), *Lisanü’l-Arab*, Beyrut, 1968, “NVR” mad.

<sup>10</sup> Cürcanî, es-Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed (v. 816/1413), *et-Ta’rifat*, İstanbul, 1318 h., “Nur” mad.

<sup>11</sup> Gazalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (v.505/1111), *Mişkâtü’l-Envar*, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1966, s. 21.

nizden size apaçık bir belge gelmiştir; bir de size apaçık bir ışık indirdik.”<sup>12</sup> “Allah’a Resûlüne ve indirdiğimiz şu nura iman edin!”<sup>13</sup> “...Size apaçık bir nur indirdik.”<sup>14</sup> “Allah’ın göğsünü İslâm’a açtığı kimse mi; işte o, Rabbinden bir nur üzeredir.”<sup>15</sup> ayetlerinde sözü edilenlerin hepsi de ilâhî/manevî nurdur. Gözün görmesiyle algılanan *hissî nura* örnek ise şu ayet gösterilebilir: “O, Güneşi ziyâ, Ay’ı da nur olarak yaratandır.”<sup>16</sup> Bu ayette, Güneş ziyâ, Ay ise *nur* olarak isimlendirilmiştir. *Nur* ile *ziya*, her ikisi de karanlığın zıddı olup gözün kendisiyle eşyaya ulaştığı ve gördüğü ışık, aydınlık anlamında birbirinin eşanlamlısı olarak kullanılırlar.<sup>17</sup>

Anlaşıyor ki *nur*, genel anlamda, varlığını kendinden ya da başkasından alan *hissî* ya da *manevî* bir ışıktır; ademiyet demek olan karanlığın zıddı ve var oluşturu. *Hissî* manada *nur*, kaynağı kendisi veya başkası da olsa, aydınlanmış olup aynı zamanda aydınlatıcı vasfına sahip olan ışıktır.

#### A.1. “Nur” Kavramının Allah Hakkında Kullanılması Meselesi

Yüce Allah, “O evveldir, ahirdir, zahirdir, batındır...”<sup>18</sup> ayetiyle kendisinin bir yönüyle gizli olduğunu söylese de bir yönüyle de zahir olduğunu ifade etmektedir. *Nur*, tüm yaratılmışların kendisiyle var ve açık olduğu zahirdir. Nefsinde zahir olup da başkasını izhar edene *nur* adı verilmesi bundandır.<sup>19</sup> “Allah göklerin ve yerin nurudur.” Çünkü var olan her şeyi yokluktan varlığa çıkararak Allah’tır.<sup>20</sup> Gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı koyan da O’dur.<sup>21</sup> İster *hissî* olsun ister *manevî*, içteki ve dıştaki tüm karanlıkları yok edip gökleri ve yeri aydınlatan Allah’tır. Her şey, ancak O’nunla ademiyetten varlık âlemine çıktığı ve vücut bulduğu için tüm âlemlerin nuru ve tüm ışıkların asıl membaı O’dur. O olmasaydı, hiçbir şey var olamazdı... O’nun varlığı ve cömertliği sebebiyle gökler, yer

ve her ikisi arasındakiler vardır ve varlık âlemine çıkmışlardır. Bu yüzden Allah göklerin ve yerin nuru ve aydınlatıcısıdır. O hem eşyaya varlık verecek vücuda getiren anlamında hem de onlardakileri *hissî* ve *manevî* olarak açığa çıkartan, görülen ve görülmeyen yönleriyle onlar hakkında bilgi sunan, gösteren aslı nurdur.

İbn Cerir et-Taberî demiştir ki: Zikri yüce olan Allah buyuruyor ki: “Allah göklerdeki ve yerdeki varlıklara yol göstericidir; onlar da O’nun nuru ile hakka eriyor, O’nun yol göstermesiyle dalâletin şaşkınlıklarından korunuyorlar.”<sup>22</sup> Meşhur Osmanlı dönemi müfessirlerimizden Ebu’s-Suud da ayeti benzeri bir manada te’vil etmiş ve şöyle demiştir: “Allah gök ve yer ehlini nuru ile hidayete erdirenindir; onlar da onun nuru ile doğru yolu bulmaktadırlar.”<sup>23</sup> “Allah’ın nuru”ndan maksat ise, Kur’an’dır.<sup>24</sup> İşte bu sebeple Allah kendisini bu ayette mecazî anlamda *nur* olarak isimlendirmiştir.

Her iki müfessirin beyanından da anlaşılacağı üzere, ayetteki “Gökler ve yer”den maksat, farklı yapıları, nitelikleri ve fonksiyonlarıyla evrende mevcut olan varlıkların hepsidir. Kur’an’da bunun için *âlemler* tabiri kullanılmaktadır.<sup>25</sup>

Bursevî’ye göre, Allah mecazî değil, hakikî manada nurdur.<sup>26</sup> Evet, doğurmamış ve doğurulmamış olan; varlığı kendi zatından olup zatı ile kaim olan Allah, öncesi olmayan *evvel*, sonu olmayan *âhirdir*; gökleri, yeri ve her ikisindekileri ademiyetten varlığa yükselttiği için Allah kâinatın hakikî manada nurudur... Aynı zamanda O, tüm evrenin aydınlatıcısıdır da... Tüm nurlar ışıklarını derece derece kendi dışından alırken Allah’ın nuru kendi zatındandır.<sup>27</sup>

Peki, zatı itibariyle Allah’a *nur* ıtlak olunabilir mi? İşte bu, tartışma konusudur. İbnü’l-Esir’in naklettiğine göre bir kısım ilim adamları demiştir ki, *nur* hem cisimdir hem de arazdır; el-Barî Celle ve Azze, ne cisimdir ne

<sup>12</sup> Maide, 5/15.

<sup>13</sup> Teğabun, 64/8.

<sup>14</sup> Nisa, 4/174.

<sup>15</sup> Zümer, 39/22.

<sup>16</sup> Yunus, 10/5.

<sup>17</sup> Rağıb, *Müfredat*, “NVR” mad.

<sup>18</sup> Hadid, 57/3.

<sup>19</sup> Bursevî, *Ruhu’l-Beyan*, VI/152.

<sup>20</sup> “Rabbimiz Allah işte budur! O her şeyin yaratıcısıdır. O’ndan başka ilâh yoktur.” (Ğafir, 40/62. Ayrıca bkz. En’am, 6/102; Ra’d, 13/16; Zümer, 39/62;

<sup>21</sup> En’am, 6/1.

<sup>22</sup> Taberî, Ebu Ca’fer Muhammed b. Cerir (v. 310/922), *Camiu’l-Beyan fî Tefsiri’l-Kur’an*, Beyrut, tsz. XVIII/105; Bursevî, *Ruhu’l-Beyan*, VI/153.

<sup>23</sup> Ebu’s-Suud, Muhammed b. Muhammed el-Amidî (v. 982/1574), *İrşadü’l-Akl’s-Selim ilâ Mezaya’l-Kur’ani’l-Kerim*, Lübnan, tsz., VI/176.

<sup>24</sup> Bkz. Bursevî, *Ruhu’l-Beyan*, VI/154.

<sup>25</sup> Bkz. Fatiha, 1/1.

<sup>26</sup> Bursevî, *Ruhu’l-Beyan*, VI/154.

<sup>27</sup> Bkz. Gazalî, *Mişkât*, s. 26.

de arazdır. Nur O'nun görülmesine mani hicabıdır...<sup>28</sup> Ebu Mansur'a göre, nur Allah'ın sıfatıdır. Nurunun şiddeti sebebiyle Allah görülmez.<sup>29</sup> Bizce de hissî ve manevî anlamda nur, birer cevherdir ve yaratılmışlık vasfına sahiptir. Allah ise, aşkın zatı ve emsalsiz yüce sıfatları ile yaratılmışlardan hiç birisine benzemez. "O'nun misli /benzeri hiçbir şey yoktur."<sup>30</sup> "Hiçbir kimse (ve hiçbir şey) O'na denk de değildir."<sup>31</sup> O nedenle Allah'a bu manada nur ıtlak edilemez. Gerçi Allah, "O, işitir ve görür..."<sup>32</sup> ayetiyle kendisini işitme, görme, bilme... gibi nitelikleriyle yaratılmışlara benzetmiştir. Fakat bu teşbih, sırf kendisini insanlara tanıtmayı; onların da en güzel esmâ ve sıfatları ile *ezelî, ebedî, zahir* ve *batın* olan Rablerini tanıyabilmeleri içindir. Şu kadar var ki, O'nun yaratılmışlarda tecelli eden sıfatları tamamen kendi zatına özgüdür; hakikatleri itibariyle beşerin sıfatlarına asla benzemezler. Meselâ; Allah'ın görmesi, işitmesi, bilmesi... bizimkiler gibi ihtiyaç duyulan araç ve gereçlerle değildir...<sup>33</sup> O hâlde, Allah'ın yüce zatı için *cevher* veya *araz* denilemeyeceği gibi O'na hakikati itibariyle hissî ya da manevî "Nurdur" da denilemez. Ayette Allah'a nur ıtlak olunması, ayetin bağlamından da anlaşılacağı üzere, mecazî anlamda olmalıdır. O âlemlerin var edicisi ve aydınlatıcısıdır. Ebu's-Suud'un dediği gibi: "Burada münevvinin nur olarak tabir edilmesi, aydınlatmasının ve tesirinin şiddetindedir..."<sup>34</sup>

## A.2. "Allah'ın Nuru"nun Anlamı

Hiz. Ali ve İbn Abbas'a göre, Allah'ın nurundan maksat, kendisiyle müminlere yol gösterdiği hidayeti, her insana bahsettiği ilâhî ışığı anlamındadır.<sup>35</sup> Enes b. Malik demiştir ki: "Benim tanrım diyor ki: "Benim nurum, yol göstermemdir..." İbn Cerir et-Taberî bu ve daha başka görüşleri naklettikten sonra, en evlâ görüşün bu olduğunu söylemiş ve Übey b. Ka'b'ın şu izahıyla konuya açıklık getirmiştir: "Allah göklerin ve yerin ziyasıdır. Çün-

<sup>28</sup> İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, "NVR" mad.

<sup>29</sup> Bkz. İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, "NVR" mad.

<sup>30</sup> Şûrâ, 42/11.

<sup>31</sup> İhlâs, 112/4.

<sup>32</sup> Şûrâ, 42/11.

<sup>33</sup> Bkz. Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri)*, M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, İstanbul, s. 70, 71

<sup>34</sup> Ebu's-Suud, *İrşadü'l-Aklî's-Selim*, VI/176.

<sup>35</sup> Neseî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Muhammed (v. 710/1310), *Medâriku't-Tenzil ve Hakakiku't-Te'vil*, Kahire, 1967, III/146.

kü "Allah göklerin ve yerin nurudur." demekle O, önce kendi nurundan haber verdi, "O'nun nurunun örneği..." demekle de kendi nurunun düştüğü/indirildiği yeri haber vermiş oldu. Durum böyle olunca, ayetin te'vili şöyle olmalıdır: "Ey insanlar! Biz size hakkı batıldan ayırt edici ayetler indirdik, sizden önce gelip geçmiş olan nesillerden örnekler getirdik, muttakiler için öğütler ve nasihatler verdik. Böylece onunla size doğru yolu gösterdik, dininizle ilgili bilmeniz gereken konuları açıkladık. Zira, Ben göklerde ve yerlerdekinin aydınlatıcısıyım..."<sup>36</sup> Hz. Übey sözlerine şöyle devam etmiştir: "Allah göklerin ve yerin aydınlatıcısıdır. Çünkü bundan bir önceki ayette "Andolsun ki biz size açıklayıcı ayetler, sizden önce gelip geçmiş topluluklardan örnekler ve Allah'a karşı gelmekten titizlikle sakınan gerçek müminlere öğütler indirdik!"<sup>37</sup> denilmiştir. Gökler, yer ve her ikisi arasındakiler O'nun varlığı ve aydınlatıcı ayetleriyle varlık âlemine çıkmakta, O'nun nuru ile hakkı bulmakta ve O'nun hidayeti ile dalâletin şaşkınlığından korunmaktadırlar."<sup>38</sup> Zemaşerî de: "Allah göklerin nurunun sahibidir; göklerin ve yerin nuru ise "Hak"tır. Hakkın nura benzetilmesi, nurun açıklığı ve hakkı açıklayıcılığı sebebiyledir." demiş ve "Allah iman edenlerin velisidir; onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır..."<sup>39</sup> ayeti ile görüşünü desteklemiştir.<sup>40</sup>

Taberî, Zemaşerî, Razî, Ebu's-Suud ve İsmail Hakkı Bursevî de bu ayette, yukarıda da geçtiği üzere, Allah'ın göklerin ve yerin nuru olarak isimlendirilmesini, yer ve gök ehlini, yani tüm âlemleri mutlak varlığıyla ademiyetten varlığa çıkarması, nuru ile aydınlatması ve hidayete erdirmesi olarak değerlendirmişlerdir.<sup>41</sup> Allah gök ve yer ehline sırat-ı müstakimi gösteren ve onlara hidayet edendir.

Allah'ın insanları aydınlatması iki şekilde açıklanabilir: Birincisi; Allah, Güneş, Ay ve yıldızlar gibi aydınlatıcı varlıkları yaratmak suretiyle gökleri ve yeri, hissî anlamda karanlıkta bırakmayıp insanın maslahatına en uygun biçimde ve yeterli derecede aydınlatmıştır. İşte bu anlamda Allah, Güneş,

<sup>36</sup> Taberî, *Camîu'l-Beyan*, XVIII/105.

<sup>37</sup> Nur, 24/34.

<sup>38</sup> Taberî, *Camîu'l-Beyan*, XVIII/105; Ebu's-Suud, *İrşadu'l-Aklî's-Selim*, VI/176; Bursevî, *Ruhu'l-Beyan*, VI/152.

<sup>39</sup> Bakara, 2/257.

<sup>40</sup> Zemaşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Muhammed b. Ömer el-Harezmi (v.538/1143), *el-Keşşaf an Hakakiki't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fi Vücuhi't-Te'vil*, Beyrut, tsz., III/67.

<sup>41</sup> Bkz. Ebu's-Suud, *İrşadu'l-Aklî's-Selim*, VI/176; Bursevî, *Ruhu'l-Beyan*, VI/152.



Ay, yıldızlar ve sonradan keşfedilen elektrik enerjisi ile karanlıkları yok edip insanlar için eşyayı aydınlatıcıdır. İkincisi ise, Allah'ın insanları *akıl nuru* ve *Kur'an nuru* ile aydınlatmasıdır. “*Ey insanlar! Muhakkak ki size Rabbinizden apaçık bir belge/burhan gelmiş, size bir de apaçık bir nur indirmişizdir...*”<sup>42</sup> ayeti ve Kur'an'da Tevrat'ın<sup>43</sup> ve Kur'an'ın nur olarak vasıflandırılmaları da bu kanaati desteklemektedir. Çünkü Allah, Ademoğullarını yoktan var etmiş, kendisinden bahsettiği *ruh* ile manevî anlamda yüceltmiş ve onlara lütfettiği her biri birer ilahî nur mesabesinde olan akıl, basiret ve vahiy nuru gibi ilahî ışıklarla kendilerini aydınlatmıştır. Onlara göklerde, yerde ve her ikisi arasında, görülen ve görülmeyen âlemler hakkında bilgi edinme imkânını bahşetmiştir. Böylece yüce Mevlâ, evrensel gerçekleri ve ilâhî hakikatleri görme, *sırat-ı müstakim* üzere yaşama, nihaî mutluluğa erme bilgi ve imkânlarını insanlara lütfetmiştir...

### B. Hidayet Kavramı

Hidayet; Arapçada işaret etmek, tanıtmak, bilgilendirip irşat etmek, beyan etmek, yol göstermek, sebat ve devamlılık vermek, artırmak, yardım etmek, amacında başarıya ulaştırmak /tevfik gibi manalara gelmektedir.<sup>44</sup> Cürcanî'ye göre: “Hidayet, matluba ulaştırın şeyi göstermektir; arzulanan yola girmek demektir.” Rağıb el-İsfahanî, hidayet kelimesinin Kur'an-ı Kerim'de dört ayrı anlamda kullanıldığını misalleriyle şöyle açıklamıştır: 1. Hidayet, aynı cinsten olmak üzere her mükellefe Allah'ın akıl, kavrayış ve zarurî bilgiler vermesi, böylece ona yol göstermesi anlamındadır: “Sen, yüzünü hanif olarak dine; Allah'ın insanları yaratmış olduğu fitrî yapıya çevir. Allah'ın yaratmasında değişiklik olmaz. En sağlam din işte budur. Fakat insanların çoğu bilmezler.” ve “Rabb'imiz, her şeye yaratılışını veren, sonra da ona yol gösterendir...” ayetleri buna misaldir. 2. Allah'ın, hem peygamberler hem de onların lisanlarıyla indirdiği kitaplar vasıtasıyla insanlara doğru yolu göstermesi anlamındadır: “İnsanlardan bir kısmını önderler yaptık, bizim emrimizle onlara doğru yolu gösteriyorlar.” “Elbette sen, sırat-ı müstakim'e delalet edersin.” “Her topluluk için bir yol gösterici vardır.” ayetlerinde belirtildiği gibi. Bu manada hidayet, peygamberlerin

vârisi durumunda olan âlim ve faziletli kişilerin de işi ve görevidir: 3. Doğru yolu bulmak isteyen ve bunun gereğini yapan müminleri maksutlarına eriştirmek; doğru yola bizzat iletmek ve onda muvaffak kılmak demektir: “De ki doğu da batı da Allah'ındır. O, dilediği kimseyi sırat-ı müstakime iletir.” “Sevdiğin kimseyi sen doğru yola iletemezsin.” ayetlerinde olduğu gibi Allah'tan başka hiç kimse, bir başkasını, istemediği hâlde doğru yola iletip onda muvaffak kılamaz. 4. Hidayetin en nihaî anlamı ise, dünya hayatında sırat-ı müstakim üzere yaşayanları ahirette cennete girdirmek anlamındadır: “...Allah yolunda öldürülenlere gelince, Allah onları hidayete erdirecek ve gönüllerini şâd edecektir.” Bu manalardan 1, 3 ve 4. maddelerde belirtilen hidayet, sadece Allah'a mahsustur. Çünkü insanı, tüm donanımlarıyla yaratan O'dur ve temkinü'l-îman da denilen birinin kalbine, istemediği hâlde imanı koyup yerleştirmek ve iman etmesinde muvaffak kılmak, -eğer dilerse- sadece O'nun işidir. Meselâ; Hz. Peygamber, ölüm döşeginde son anlarını yaşamakta olan amcası Ebu Talib'e imanı telkin etti. Fakat o, şirkten vazgeçemediği için iman etmedi, müşrik olarak öldü; Resûlullah da amcasına yaptığı telkinde muvaffak olamadı... Allah'ın elçisi, kendisine o güne dek hamilik eden amcasının imansız olarak ölmesine üzülünce, Yüce Allah, Resûlü'ne şöyle buyurdu: “Sevdiğin kimseyi sen hidayete erdiremezsin; dilediği kimseyi, ancak Allah hidayete erdirir.” 2. madde ise peygamberler, mürşitler, eğitimci ve öğreticileri... kapsamaktadır. Ehil olan her insan, bildiğini bir başkasına gösterip öğretebilir ve bu manada başkalarına hidayet eder.

### III. Ayetteki Sembolik Anlatımın/Temsilin Tefsirlerdeki Te'vili

Allah Tealâ bu ayette, insanlara hidayetini, sembolik bir anlatım yöntemi ile açıklamıştır. Sembolik anlatımın denilebilir ki, en önemli özelliği soyut anlam ve idealleri, fikirleri ya da kelimelerle ifade etmek mümkün olmayan derin, ince ve yeni anlamları, son derece önemli konuları okuyucu tarafından tecrübe edilebilir bir temsil, teşbih ve şifre ile idrâklere somut bir biçimde yaklaştırmak ve farklı anlayış düzeyine sahip insanların kendi anlayış derecelerine göre bir anlam çıkarabilmelerini sağlamaktır. Bursevî ve İzzet Derveze de demişlerdir ki, böylesi temsilî anlatımlar, hem Allah'ın

<sup>42</sup> Nisa, 4/174.

<sup>43</sup> En'am, 6/91.

<sup>44</sup> Bkz. İbnü'l-Esir, en-Nihâye, “NVR” mad.; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, “NVR” mad.

nurunun şiddetini ve kesafetini anlatmak, hem kast edilen asıl manayı anlayışlara yaklaştırmak, hem de idrak imkânını kolaylaştırmak içindir.<sup>45</sup>

Bu ayette Allah'ın nuru, içerisinde yakılmış hâlde bir lamba bulunan somut bir mişkâta benzetilmiştir. Buradaki lambaya, esintilere karşı fitilin ucundaki alevi koruması ve ışığı daha toplu ve parlak olarak çevreye yansıtması için incimsi bir yıldız gibi son derece parlak bir *cam/şişe* geçirilmiştir. Lambanın fitilindeki *alev* ise, doğusu, batısı olmayan özel bir ortamda yetiştirilen zeytinlerden elde edilmiş oldukça saf ve parlak *zeytinyağı* ile beslenmektedir... Görülüyor ki, ayette takayı aydınlatan dört sembolden söz edilmektedir. Burada kast edilen, ayetin lafzındaki semboller olmadığına göre, acaba bunlarla anlatılmak istenen gerçek nedir? Allah Tealâ *mişkat*, *misbah*, *el-misbah*, *zücace* ve *yağ* ile neyi kast etmiş olabilir.<sup>46</sup> Bunlardan her birisi insan ya da insanın dışındaki başka şeylere mi, yoksa insandaki bazı yetilere veya onlarla ilgili organlara mı işaret edilmektedir? Yukarıda da söylediğimiz gibi, müfessirlerimiz bu konuda, birbirinden farklı pek çok görüş ortaya koymuşlardır. Kuşkusuz onların hepsini burada nakletmemiz imkânsızdır. Haddizatında asıl maksadımız da bu değildir. O nedenle, biz bu konuda ileri sürülen ve çoğu da birbirinden nakil olan bu

<sup>45</sup> Bkz. Bursevî, *Ruhu'l-Beyan*, VI, 156; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis*, X, 56.

<sup>46</sup> **Mişkât**, Farsça kökenli bir kelimedir; duvardaki penceresiz oyuk, lamba konulmak için açılmış özel bir mekân, niş, lambalık anlamlarına gelmektedir. Biz burada, Türkçede tam karşılığını bulamadığımız için hep aynı tabiri kullanacağız.

*Misbah* (çoğ. mesabih), "Sabah" ve "Sabahat" maddesinden ismi alettir. Sabah gibi latif ve kuvvetli aydınlık veren lamba demektir. Aydınlatma cihazı, ışık, چراغ, nur, ziya; lamba, kandil, aydınlanmak amacıyla içerisinde ateş yakılan cam vb. madenden mamul kap gibi anlamlara gelmektedir.

**el-Misbah**, bir önceki misbah kelimesiyle aynı anlamdadır. Ayette isim olarak ikinci defa kullanılmış olması; İzzet Derveze'nin de işaret ettiği gibi, birincisiyle bütün halinde bir düzenek olarak lamba, ikincisiyle de fitilin ucundaki alevin kast edilmiş olma ihtimali yüksektir. O nedenle birincisini potansiyel ışık kaynağı olarak lamba, fitilin ucundaki alevi de karanlığı dağıtan ve ışığıyla etrafındakileri açığa çıkartan anlamında değerlendirmeyi uygun gördük. (Bkz. Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis*, X, 56.)

**Zücace**, cam parçası, lamba şişesi, fanus, su içecek bardak demektir. Bu ayette zücace'den maksadın bir lamba düzeneğinde, fitilin ucundaki alevi esintilere karşı koruması, ışığı daha toplu ve daha parlak olarak etrafa yansıtması amacıyla kafese geçirilen lamba şişesi ya da fanus olabileceğini düşünmekteyiz.

**Yağ**dan maksat, fitilin ucundaki alevi beslemesi, etrafa sürekli ve parlak bir ışık yayması için lambanın haznesine konulması gereken yağdır. Lambalar, genelde gazyağı ile yakılır. Bu ayette ise, özel bir ortamda yetiştirilmiş olan mübarek zeytin ağacının zeytinlerinden elde edilen zeytinyağından bahsedilmektedir.

görüşlerin bilinmeleri için, önemli gördüğümüz tefsirlerden, yalnız bir kısmını özet hâlinde nakletmekle yetineceğiz.

Taberî'nin naklettiğine göre, İbn Abbas Ka'b el-Ahbar'a geldi ve: Bana "*Meselü nurihi ke mişkât...*" âyetinin anlamını söyle dedi. O da ayeti şöyle açıkladı: *Mişkât*, duvardaki penceresi olmayan oyuktur. Allah onu Muhammed'e (s.a.) teşbih etmiştir. Buna göre, *Mişkât*, Muhammed'dir. Oradaki *Misbah* Muhammed'in kalbidir. Onun kalbi de *zücace*, yani göğsü içerisindedir. Muhammed'in göğsü ışık saçan bir yıldız gibidir. O konuşmasa da parlak bir yağ gibi etrafı aydınlatmaktadır.<sup>47</sup> Alusî de tefsirinde benzeri görüşleri nakletmiştir.<sup>48</sup>

Übey b. Ka'b ise, *mişkât*tan maksat mümindir, demiş ve getirilen temsili şöyle izah etmiştir: Allah'ın, kalbine Kur'an'ı ve imanı koyduğu mümin, içinde lamba bulunan bir takaya benzetilmiştir. Buna göre *mişkât*, içerisinde Kur'an ve iman bulunan müminin göğsüdür, *misbah* oradaki Kur'an ve imandır, *zücace* kalbidir; içerisindeki Kur'an ve iman nuru ile orası öyle aydınlanmıştır ki, incimsi bir yıldız gibi parlamaktadır. Mübarek zeytin ağacı ise, yalnız tek olan Allah'a ihlâs ile ibadet etmeyi ve ona asla ortak koşmamayı ifade eder...<sup>49</sup>

Fahrudin er-Razî'nin naklettiğine göre, sûfilardan bazıları demişlerdir ki: Şanı yüce olan Allah, *göğsü* mişkâta, *kalbi* zücaceye, *marifeti* misbaha, misbahın yakıldığı ateşi (el-misbah) melaikenin *ilhamına* ve mübarek ağacı da *melaikeye* teşbih etmiştir.<sup>50</sup> Bazı müfessirler, *el-misbah* ile Kur'an, *ez-zücace* ile müminin kalbi, *mişkât* ile onun ağız ve dili, *mübarek ağaç* ile vahyin kast edilmiş olabileceğini söylerken, bazıları da: *Mişkât*tan maksat göğüs, *misbah*tan maksat kalp, *zücactan* maksat iman, *yağ*dan maksat vahiy ve ilhamdır demişlerdir.<sup>51</sup>

İsmail Hakkı Bursevî'ye göre, burada Kur'an söz konusu olduğu zaman, *misbah* Kur'an'dır, *zücace* müminin kalbidir, *mişkât* ağız ve dilidir, *eş-*

<sup>47</sup> Taberî, *Camiu'l-Beyan*, XVIII, 106; Bursevî, *Ruhu'l-Beyan*, VI, 156.

<sup>48</sup> Bkz. Alusî, Ebu'l-Fadl Şihabuddin es-Seyyid el-Bağdâdî (v. 1270/1854), *Ruhu'l-Maani Fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Seb'i'l-Mesani*, Bulak, 1301 h., XVIII, 170.

<sup>49</sup> Taberî, *Camiu'l-Beyan*, XVIII, 107.

<sup>50</sup> Bkz. Fahrudin er-Razî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ömer b. Huseyn el-Kureşî (v.605/1208), *Mefatihul-Gayb*, Tahran, tsz., XXIII, 235.

<sup>51</sup> Bkz. Taberî, *Camiu'l-Beyan*, XIII, 107-111; Bursevî, *Ruhu'l-Beyan*, VI, 156; Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis*, X, 56-57.

*şecerü'l-mübareke* ise, vahiy ağacıdır ki, o mahluk da değildir, uydurulmuş da değildir.<sup>52</sup>

İbn Sina bu âyetteki beş sembolü insan nefsinin idrak mertebeleri olarak değerlendirmiştir. Ona göre birinci mertebedeki *mişkât*, insan nefsinin küllî marifetlerin ve mücerret idraklerin kabule hazır bulunduğu boş hâlini temsil etmektedir. Buna “heyulanî akıl” da denir. İkinci mertebedeki *şecer* ve *zeyt*, yaptığı terkiplerle nazarî ilimlerin elde edilebildiği bedihî ilimlerin/ilk makullerin bulunduğu idrak gücünü temsil eder. Bu mertebede nefis, ikinci derecedeki makulleri; eğer güçlü değilse düşünce /müfekkire ile, güçlü ise sezgi/hads ile elde eder. Bunlardan birincisi *şecere-i mübareke*, ikincisi *zeytinyağı/zeyt* ile sembolize edilmiştir. Üçüncü mertebedeki *misbah*, fitrî zarurî ilimlerden nazarî ilimlerin kazanıldığı fakat bilfiil hazır bulunmayan; ancak sahibi istediği zaman elde edilebilen bilfiil akli temsil etmektedir. Dördüncü mertebedeki *alev/el-misbah*, zarurî ve nazarî bilgilerin bilfiil hasıl olduğu ve “Müstefad akıl” diye de isimlendirilen akli temsil etmektedir.<sup>53</sup>

İmam Gazalî ise, *Mişkâtü'l-Envar* isimli eserinde ayetteki *mişkât*, *zücace*, *misbah*, *şecer* ve *zeyt*ten her birisini, insanda mertebeler hâlinde bulunan beş ruh ile açıklamıştır. Gazalî'ye göre bu mertebeler şunlardır: **Birinci mertebe**, *mişkât* ile temsil edilen *hassas ruh*'tur. Bu ruh süt emmekte olan çocukta vardır. **İkinci mertebe**, *zücace* ile temsil edilen *hayalî ruhtur*. Bu ruh duyuların getirdiklerini kaydeder, zamanında kendi fevkindeki akli ruha sunar. Bu, gelişmesini belli bir dereceye kadar sürdürmüş ve gördüğü şeyi unutmayan çocukta ve bazı hayvanlarda vardır. **Üçüncü mertebe**, *Misbah* ile temsil edilen *akli ruhtur*. Bu ruh özel insanlık cevheridir; his ve hayal dışında kalan makulleri idrak eder. Bu, çocuklarda ve hayvanlarda bulunmaz. **Dördüncü mertebe**, *şecer* ile temsil edilen *fikrî ruh*'tur. Bu ruh sırf akli olan ilimleri alır, aralarında telifler, terkipler yapar, ondan nefis bilgiler çıkarır. Sonra elde ettiği iki neticeyi tekrar aralarında birleştirir,

ondan da başka netice elde eder. **Beşinci mertebe**, *zeyt/yağ* ile temsil edilen *kudsî ruhtur*. Bu ruh peygamberlere ve bazı evliyaya mahsustur...<sup>54</sup>

Ayetteki “*La şarkıyyetin velâ ğarbiyye*”, denilen yer ve ortam hakkında da müfessirler birbirinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Ebu's-Suud bu görüşleri toplu hâlde şöyle sıralamıştır. Biz de ondan nakletmekle yetineceğiz:

- Güneş kendisine zaman zaman değil, gün boyunca düşmektedir...
- Bu ağaç geniş bir sahradadır ve Güneş ona iki hâlde de, yani hem doğarken hem de batarken düşmektedir. (Bu görüş İbn Abbas'a aittir.)
- Bu ağaç ne yalnız doğudan, ne de yalnız batıdan Güneş alır, hem doğudan hem batıdan; güneş doğarken de batarken de güneş alır. (Bu görüş Ferra ve Zeccac'a aittir.)
- Bu ağaç ne yeryüzünün doğusundadır ne de batısındadır; tam orta yerindedir ki, orası da Şam'dır.<sup>55</sup>
- Bu ağaç ne tamamen güneş altında bulunup yanmaktadır ne de tamamen güneşten mahrum kuytu bir yerdedir.<sup>56</sup>
- Sık ağaçlarla öyle kuşatılmış veya bol yapraklarla öyle donatılmış bir ağaç ki, ona güneş doğarken de isabet etmemektedir, batarken de.<sup>57</sup>

Bursevî'nin naklettiğine göre “*La şarkıyyetin velâ ğarbiyye*” ayeti, *et-Te'vilatu'n-Necmiyye*'de şöyle açıklanmıştır: “Lâ şarkıyye” Allah'ın zatı ve sıfatları gibi o da ezel ve kıdem şarkından değildir; “Velâ ğarbiyye”, cisimler âlemi ve suretler âlemi gibi sona erme ve tamamen yok olma garbindan değildir. Belki de o, kendisi hakkında “son”nun söz konusu olmadığı ebedi bir mahlûktur.”<sup>58</sup>

Görülüyor ki, görüşlerini naklettiğimiz bir kısım müfessirler, buradaki temsili anlatımda her biri insan için birer hidayet kaynağı olarak zikredilen sembollerini birbirinden farklı şekillerde açıklamışlardır. Sahabeden bazıları, bu beş sembolden *mişkâtın* Hz. Muhammed'e (s.a.) veya mü'mine ya da

<sup>52</sup> Bursevî, *Ruhu'l-Beyan*, VI/156.

<sup>53</sup> Bkz. er-Razî, *Mefatihü'l-Ğayb*, XXIII/234; Ayrıca bkz. İbn Sina, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, II/389-392; a.m.f., *Risale fi İsbati'n-Nübüvve*, s. 49-50; Gazalî, *Mişkâtü'l-Envar*, s. 285, 286; Mesut Okumuş, Gazalî'nin Kur'an Yorumlarına İbn Sina'nın Etkisi, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt 13, Sayı 3-4, Ankara 2000, s. 349-351.

<sup>54</sup> Gazalî, *Mişkât*, s. 52, 53.

<sup>55</sup> Bu görüşlerin hemen hepsi Alusî'nin tefsirinde de nakledilmiştir. Bkz. Bkz. Alusî, *Ruhu'l-Maani* XVIII/168.

<sup>56</sup> Bkz. Ebu's-Suud, *İrşadü'l-Akli's-Selim*, VI/576.

<sup>57</sup> Razî, *Mefatihü'l-Ğayb*, XXIII/237.

<sup>58</sup> Bursevî, *Ruhu'l-Beyan*, VI/157.

göğüse teşbih edildiğini söyleyip oradaki *misbah* ile Hz. Muhammed'in veya müminin ya da göğüslerin kast edildiğini söylemişlerdir. Bazı müfessirler sahabenin görüşlerini paylaşırken bazıları da göğsün *mişkâta*, kalbin *zücaceye*, marifetin *misbaha*, kalbe ilhamı getiren melâikenin de *yağa* tekbül ettiğini söylemişlerdir. Sadece İbn Sina ve Gazalî, mişkât ile orayı aydınlatan lamba arasında bütüncül bir ilişki kurmuş ve bunlardan birincisi, buradaki sembollerini bir bütün hâlinde, insanın idrak mertebeleriyle izah etmiş; ikincisi de sembollerden her birinin gelişmekte olan insan ruhunun beş mertebesini temsil ettiğini söylemiştir. Bir makalenin boyutlarını aşacağı için biz burada bu görüşleri teker teker ele alıp değerlendirmeye tabi tutmayacağız...

Denilebilir ki, burada görüşlerini naklettiğimiz müfessirlerin hepsi, bu ayetteki "Allah'ın nuru"ndan maksadın Allah'ın insana hidayeti olduğu konusunda mütefiktirler, ancak bunlardan hiç birisinin, insan ile *hidayet*, *mişkât* ile de oradaki *lamba düzeneği* arasında aydınlanan ve aydınlatan ilişkisini tam olarak kurup da her biri diğerinden daha parlak olan ışıklarla kast edilen gerçekler, yani Allah'ın insana lütfettiği hidayetin ne olduğu ve mahiyeti hakkında apaçık delillerle temellendirilmiş bir fikir ortaya koyduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. İbn Sina ile Gazalî, hidayet ile akıl ve idrak arasında bir ilişkiden söz etmişler, fakat Allah'ın insanlara hidayeti hakkında bütüncül bir anlayışı, tam olarak ve sağlam delillerle ikna edici bir biçimde açıklamış değildir. O nedenle, yukarıda naklettiğimiz görüşlerden her biri, ayette belirtilmek istenen hakikatin ancak bir kısmını metne uygun bir biçimde tespit etmiş, fakat kast edilen asıl mana, bize göre, bir bütün hâlinde ve tam olarak izah edilebilmiş değildir. "La şarkıyyetin velâ ğarbiyye" hakkındaki görüşlerin de açık, net ve tutarlı olduğunu söyleyemeyiz...

#### IV. Ayet Hakkındaki Değerlendirmemiz

Biz bu ayetteki teşbihî anlatımda benzeyen ve benzetilen ilişkisinden hareketle, Übey b. Ka'b'ın da yukarıda söylediği gibi, bir önceki: "Andolsun ki biz size açıklayıcı ayetler, sizden önce gelip geçmiş topluluklardan örnekler ve Allah'a karşı gelmekten titizlikle sakınan gerçek müminlere öğütler indir-

dik!"<sup>59</sup> ayetini ve 35. ayetin başında "Allah'ın nuru," sonunda "Allah, dilediği kimseyi hidayetine kavuşturur..." ve "Allah insanlar için örnekler verir." ifadelerini göz önünde bulundurarak Allah'ın insana bahsettiği hidayetini, her biri bir öncekinden daha üstün olan dört farklı ışık ile yol göstermesi ve rehberliği olarak değerlendirdik. Böylece, tabiatı icabı karanlık olan duvardaki oyuğun/lambalığın, mükemmel bir lamba düzeneğiyle aydınlatıldığı gibi yüce Allah'ın da Âdemoğullarını, enfüsî ve afakî karanlıklara karşı içten ve dıştan aydınlatıcı ışık kaynaklarıyla aydınlatmış olduğu kanaatine vardık. Bu anlayışımıza göre, ayetin lafzındaki sembollerden her biri, kökeni itibarıyla birer ilahî bilgi kaynağına delâlet etmektedir. İnsan, ancak bu bilgi kaynakları ile başta kendisi ve vacibü'l-vücut olan yüce yaratıcısı; O'nun zatının yüceliği, emsalsiz sıfatlarının üstünlüğü olmak üzere, tüm kâinatı tanıyacak ve kendisini ebedî mutluluğa götüreceği yolu seçebilecektir. Şayet, Allah insanoğlunu dünya hayatında böylesi bilgi kaynaklarıyla donatıp uyarmamış olsaydı, ömrünü gaflet içerisinde geçiren her insan, ahirette hesaba çekileceği zaman: "Benim bu konuda hiç bir bilgim yoktu..." deme mazeretine sığınabilecekti. Nitekim Allah Tealâ, - aşağıda A'raf suresinin 172 ve 173. ayetlerine istinaden açıklanacağı üzere - yaratılışının henüz başlangıcında iken her insanın ilk hücrelerine/sperm yönelttiği "Elestü bi rabbikum?" hitabı ve ondan aldığı "Belâ..." yani "Evet, Sen bizim rabbimizsin ve şahit olduk." cevabıyla kendisinin âlemlerin; özellikle de insanların rabbi olduğunu tanıtmıştır...<sup>60</sup>

Ayrıca insan, akli ve irade özgürlüğü sebebiyle diğer varlıklara nazaran ayrıcalıklı olarak yaratılmış üstün bir varlıktır. O, bu imtiyazlı konumu sebebiyle dünya hayatında Allah'a karşı kulluk<sup>61</sup> ve emanete riayet göreviyle yükümlü tutulmuştur.<sup>62</sup> İşte, insanın, kimin daha iyi iş yaptığının bilfiil sınanıp görülmesi<sup>63</sup> ve herkesin ahiretteki yerini kendi eliyle kazanması; hiç kimsenin en ufak bir haksızlığa uğratılmaması amacıyla dünya hayatına getirilmiş olması<sup>64</sup> ve sınır tanımayan nefsî arzuları, İblis/Şeytan ve hayatın insanı baştan çıkartıcı cazibesi karşısında yüce Rabbi tarafından bir takım

<sup>59</sup> Nur, 24/34.

<sup>60</sup> Geniş bilgi için bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV/2323 vd.

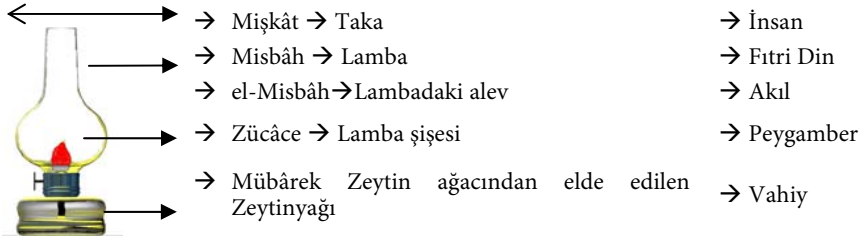
<sup>61</sup> Zariyat, 51/56.

<sup>62</sup> Bkz. Ahzab, 33/72.

<sup>63</sup> Bkz. Mülk, 67/2.

<sup>64</sup> Krş. Casiye, 45/22.

bilgi ve uyarı vasıtalarıyla donatılması gerekliliğini de ortaya çıkarmıştır. Biz bu gerekçeleri de göz önünde bulundurarak, bu ayetteki *misbah*, *el-misbah*, *zücace* ve *yağ* gibi dört sembol ile kast edilenlerin Allah'ın insana bahsettiği dört bilgi kaynağı ve onlarla “*sırat-ı müstakim*”e delalet etmesi olduğu kanaatine vardık. Bu kanaatimizi, yaşadığımız çağda kullanılmakta olan bir lamba örneği ile somut bir biçimde şöyle te’vil etmekteyiz:



Yetişkin her insan şu dört ilâhî ışık ile aydınlatılmış demektir:

İnsan	Mişkât
1-Fitrî Din	1-Lamba
2-Akıl	2-Alev
3-Peygamber	3- Şişe
4-Kitap	4-Yağ

İşte size “Nur üstüne nur! Allah, ancak dilediği kimseyi nuruna kavuşturur...”

### 1. Ayetteki Sembollerin Te’vili ve Allah’ın İnsana Dört Hidayeti

Öncelikle bilinmelidir ki, Allah Tealâ, bu ayette söylemek istediği asıl manayı daha açık ve etkili bir biçimde ortaya koymak için edebî sanatlardan hem teşbihî/metaforik, hem sembolik hem de hayalî/tahyilî anlatım biçimlerini kullanmıştır. Buradaki metaforik/teşbihî ifade biçimine göre, Allah insanı aydınlatmasını, *lamba*, lambadaki *alev*, alevi koruyan ve ışığını daha parlak olarak yansıtan incimsi bir yıldız gibi *cam/şişe* ve özel bir ortamda yetiştirilmiş mübarek zeytin ağacından elde edilen son derece saf ve parlak bir *zeytinyağı* ile, yani üst üste yığılmış ve her biri diğerinden daha parlak ışık kaynaklarıyla mişkâtın aydınlatılmasına benzetmiştir. Bu

benzetmede *lamba*, *alev*, *cam/şişe* ve *zeytinyağı*, ayette kast edilen soyut manayı somut bir biçimde anlatmak için kullanılmış birer semboldür... Lamba şişesi ile yağ ise, misal âleminde mevcut olmayan ve her biri, ancak hayal edilebilecek cinsten fenomenlere teşbih edilmişlerdir. Meselâ; incimsi veya inci cinsinden bir yıldız, şu evrende henüz keşfedilmiş değildir. Doğusu, batısı, güneyi ve kuzeyi almayan bir ortam ve her an güneşten tam olarak enerji alan bir zeytin ağacı da kâinatta mevcut değildir. Bunlar, ancak hayal âleminde tahayyül edilebilir cinsten fenomenlerdir... Şüphe yok ki, bu ayette edebî sanatlardan teşbih, temsil ve tahyilî teşbihin<sup>65</sup> birlikte kullanılmış olması, pek çok müfessirin de ifade ettiği gibi, Allah'ın insana bahsettiği hidayetinin ne derece yüce ve ne derece emsalsiz ve muazzam olduğunu ifade etmek içindir.

Ayetteki, “Allah’ın nurunun örneği, içinde lamba bulunan bir mişkât gibidir.” ifadesi burada anlatılmak istenen şeyin lafızdaki mana olmadığı; her sembolün, doğrudan anlatımın ifade edemeyeceği yüce bir hakikate işaret etmekte olduğunu yukarıda da söylemiştik. Şimdi biz bu sembolleri teker teker ele alarak metne ve bağlamına en uygun te’vili ortaya koyabiliriz.

#### a) Mişkât

*Mişkât*, lamba ya da çerağ konulmak için duvarda açılmış olan *oyuk*, *niş*; diğer adıyla lambalıktır; bazı yörelerde buna *taka* adı verildiği de bilinmektedir. Bu ayette mişkât, **insanı** sembolize etmektedir. Mişkât, içerisinde yanar hâlde lamba bulunmadığı zaman, tabiatı icabı karanlıktır. Orası, ancak fitili alevlendirilmiş bir lamba ile aydınlığa kavuşturulur. İnsan da tıpkı mişkât gibidir; kendisinde onu aydınlatacak bir lamba, reel bir ifadeyle faal hâlde bir akıl bulunmadığı sürece aydınlanmış değil, bilgisizliği sebebiyle karanlık sayılır. Sözgelimi; aklı ermeyen bebekler, düşünmeyen yetişkinler, bunamış yaşlılar ve deliler böyledirler... Kendilerine peygamber gönderilmemiş ya da hiç peygamber sesi işitmemiş olan toplumlar da fizik

<sup>65</sup> “Tahyilî Teşbih” ve “İstiare-i Mekniyye” hakkında bilgi için bkz. Taftazani, Sadettin Mes’ud b. Ömer, *Muhtasarı'l-Maâni (Telhis Şerhi)*, İstanbul, 1977, s. 354; İsmail Durmuş - İskender Pala, “İSTİARE”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2001, XXIII, 316 vd.

âlemi hakkında bilgi sahibi olabilirler, ama metafizik âlemler hakkında mutlaka aydınlatılmaya muhtaçtırlar...<sup>66</sup>

## b) Misbah

*Misbah*, mişkâta konulmuş ve fitili tutuşturulmamış *lamba*, henüz reşit olmamış, dolayısıyla aydınlanmamış olan insan bedenini sembolize etmektedir... Yağıyla, fitiliyle kafese geçirilmiş olan şişesiyle mişkâta hazır bulunan bir lamba, potansiyel bir ışık kaynağıdır. Lamba yakıldığı zaman, az önce de söylediğimiz gibi, orası karanlık vasfından çıkıp aydınlanacaktır. Ama fitili ateşlenmediği sürece o lambanın mişkâta hiçbir faydası olmayacaktır; içerisindeki lambaya rağmen, yine de karanlık olacaktır. İnsan bedeni de tıpkı mişkâta yakılmaya hazır bulunan tam bir lamba gibidir; yakılmamış olsa da o, boş değildir. Onda, aklın faaliyete geçmesi ve tefekkürü sonucu açığa çıkacak olan ilâhî bir ışık vardır. O ışık oraya “*Elestü bi Rabbikum?*” “*Kalû: belâ*” sözleşmesiyle nakşedilip yerleştirilmiştir. Buna Kur’an’da din ve fitrat adı verilmiştir.<sup>67</sup> Bu fitrat ya da fitrî dinin, insan bedenine konuluşu, A’raf suresinde şöyle açıklanmıştır:

“Hani Rabbin, Âdemoğullarının bellerinden zürriyetlerini (tohumlarını /spermelerini) almış ve onları kendilerine şâhit tutarak: ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ demişti. Onlar da: ‘Evet, sen bizim Rabbimizsin, biz buna şahit olduk’ demişlerdi ya! İşte Biz bunu, Kıyamet gününde: ‘Bizim bundan haberimiz yoktu demeyesiniz veya: ‘Daha önceleri babalarımız Allah’a ortak koştu; biz de onlardan sonra gelen bir nesiliz (ve onlara uyduk...); şimdi Sen, haktan saptıranlar yüzünden bizi helâk mi edeceksin?’ demeyesiniz diye yaptık.”<sup>68</sup>

<sup>66</sup> “Çünkü insanlar, dünya hayatının yalnız görünen yüzünü /fizik alemi bilirler, ahiretten ise tamamen habersizdirler.” (Rum, 30/7) Oysa dünya hayatının biri fizik diğeri fizik ötesi iki ayrı yüzü vardır. İnkâr edenler, dünya hayatını hep gözle görülen, elle tutulan zahiri yönüyle değerlendirip hakikati hakkında düşünmedikleri, peygamberlere ve vahye kulak vermedikleri için hem dünyada gerçekleşen olayların içyüzü hem de öldükten sonraki hayat hakkında yeterince bilgiye sahip olamazlar.

<sup>67</sup> Bkz. Rum, 30/30.

<sup>68</sup> Ayette anlatılan bu gerçek, tasavvufi kaynaklarda burada anlatılandan oldukça farklı bir biçimde yer almıştır. Meselâ; tasavvuf erbabına göre, her şeyden önce Allah vardı. Allah Tealâ, önce kendi nurundan Hz. Muhammed’in ruhunu, onun ruhundan da tüm insanların ruhlarını yarattı. Böylece varlık dünyasında gökler ve yer yaratılmadan önce ruhlar âlemi vücuda getirildi. O nedenle Hz. Muhammed, Âdem de dahil tüm insanların ruh cihetinden atasıdır... Daha sonra Allah, dünyaya gelecek olan tüm insanların ruhlarına

Bu konunun kısaca izahı şudur: “*Rabbin Âdemoğullarının bellerinden tohumlarını almış...*” cümlesinden anlaşılıyor ki, Allah, ayetteki bu *akd-i fitriyi*, yani ezeli sözleşmeyi babanın belinden alınan tohum/sperm üzerinde gerçekleştirmiştir.<sup>69</sup> Meşhur müfessirlerimizden Elmalılı Hamdi Yazır demiştir ki: “Bu akit emrî, kavli, kelâmî mahiyette bir misak değil, bir kuvve-i mârifetin tekvin ü tekevvünü manasına bir akdi fiilî demektir...”<sup>70</sup> Bizce de sembolik bir ifade ile anlatılan bu akit, bir bilgi olarak insanın genine işlenmiş olabilir. Ancak Elmalılı’nın da söylediği gibi, bunun sözlü ya da yazılı bir akit olmadığı muhakkaktır. Her insanda Allah’ın özel bir nuru ve hidayeti olan bu varoluşsal bilgi, spermelerin yaratılış sürecinde, keyfiyeti bizlerce meçhul bir biçimde yapısına yerleştirmiş olabilir. Tıpkı duyu organlarının belli mahsusatı algılama özelliklerine sahip yaratılmaları veya bilginin, bir et parçası olan beyine bir biçimde yerleşmesi gibi... Yaratılışın başlangıcında insanın genine yerleştirilen bu bilgi, Kur’an’daki ifadesiyle “Fitri Din,” hücrelerin bölünerek çoğalmaları ve “Her cüz, bütünü özelliklerini taşır” genel kuralı sebebiyle, şu anda o ilk akit, inanan ve inkâr eden her insanın tüm hücrelerinde mevcudiyetini korumaktadır. Yetişkin ve akl-ı selim sahibi her insan, hayatının herhangi bir noktasında: “Ben neyim ve nasıl var oldum?” şeklinde, kendi varlığı hakkında birbirini takip eden sorular sorarak düşünmeye başladığı an, çevrede görülen diğer varlıklardan alınan ibretlerle bedenindeki tevhid olgusu derhal beyine ve kalbe doğru akmaya başlayacaktır... İşte bu yüzden Hz. Peygamber: “Her doğan, islâm fitratı üzere doğar...” demiştir...<sup>71</sup> Bu gerekçelerle diyebiliriz ki, bu fitrî yapı her insanda Allah’ın özel bir nuru olarak mevcuttur.<sup>72</sup> “*Allah’ın*

toplula hitap etti: “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*” dedi. Ruhlar hep bir ağızdan “*belâ*” yani “*Evet, sen bizim Rabbimizsin.*” dediler. Oysa ayette anlatılan bu değildir; orada hitap, doğrudan doğruya babanın belinden alınan zürriyetedir!

<sup>69</sup> Hz. Peygamber, “Allah, Âdem’in sulbünden zerrelere gibiyken çıkardı ve yaratıcılarının Allah olduğuna kendilerini şahit tuttu” (Bkz. Taberî, *el-Camiu’l-Beyan*, IX, 66 vd.; İbn Kesir, *Tefsir*, III, 501, 502; Nesefî, *Medarik*, III, 272) hadisiyle, ayetteki açıklamaya yakın bir ifade kullanmıştır. Fakat ayette “*Âdemoğullarının sulplerinden...*” denilirken, hadise “*Âdem’in sulbünden...*” denilmiştir!

<sup>70</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, IV, 325.

<sup>71</sup> Buharî, *Cenaiz*, 80; Müslim, *Kader*, 25; İbn Kesir, *Tefsir*, III/500.

<sup>72</sup> Yaratılıştaki bu sözleşme ve bedenimize işlenmesini tabiattaki olaylara bakarak anlamak da mümkündür. Mesela; göze görme, kulağa işitme, beyine ezberleme, kalbe sevmeye gibi hasletler veren Allah, organları vücuda getiren aynı hücrelere “Rabbim Allah’tır.” bilgisini de verebilir... Bir gül fidanını düşünün. O, dışarıdan bakıldığı zaman dikenli bir çalıdır. Ama biz biliriz ki o çalının rengi, kokusu, zarif ve nadide yapısı ile müstesna gü-

yaratmasında ise, hiçbir değişiklik yoktur.” Nitekim şu ayetin de aynı şeyi söylediği kanaatindeyiz: “(Resûlüm!) Şimdi sen, bir hanif olarak yüzünü dine; Allah’ın insanları yarattığı fıtrata çevir! Allah’ın yaratmasında değişiklik olmaz. İşte, sağlam din budur, fakat insanların çoğu bilmezler.”<sup>73</sup>

Ez cümle diyoruz ki, mişkâtta ki yanmaya hazır lamba, bu ayette insan-daki fitri din anlamında kullanılmıştır.

### c) el-Misbah

*el-Misbah*, bir önceki *misbah* kelimesiyle aynı anlamdadır. Ayette isim olarak ikinci defa kullanılmış olması; birincisinin bütün halinde bir düzene olarak aydınlatıcı büyük bir lamba, ikincisiyle de fitilin ucundaki alevin, yani fiilî anlamda gerçek bir aydınlatıcının kast edilmiş olma ihtimali büyüktür. Nitekim Alusî ve İzzet Derveze gibi bir kısım müfessirler de aynı düşünce ile birincisini potansiyel ışık kaynağı olarak lamba/sırac, fitilin ucundaki alevi de karanlığı dağıtan ve ışığıyla etrafındakileri açığa çıkaran ziya/ışık anlamında değerlendirmişlerdir.<sup>74</sup>

Burada ışığı ifade eden *el-misbah*, yani fitildeki alev, lambayı lamba yapan ve onu fonksiyonel hale getiren en önemli/aslı unsurudur. O olmadığı zaman, lambanın da amacına uygun hiçbir anlamı olmaz. Bu ayette *el-misbah*, insandaki *aklı* sembolize etmektedir. Akıl ise, insanı insan yapan en temel ve biricik hassasıdır. Tıpkı fitilin ucundaki alev gibi, aklın olması da insanı anlamsız kılar. İnsana insan vasfının verilmesi, yeryüzünde Allah’a halife tayin edilmesi,<sup>75</sup> göklerin, yerin ve dağların kabul etmedikleri emanetin ona tevdi edilmesi,<sup>76</sup> yaptıklarından sorumlu kılınması... Hasıl-ı kelâm, insandaki tüm yükümlülükler ondaki akıl sebebiyledir. Zaten akli olmayanın dini de, sorumluluğu da olmaz... Allah’ın insana lütfettiği en önemli nimeti ve hidayeti, muhakkak ki akıldır. Ancak akıl, hem sınırlıdır

zellikte gül açma özelliği verilmiştir; onun yapısında böyle bir özellik vardır. Bu dikenli çalı büyüme, gelişme ve açma ortamını bulduğu zaman gelişip açılacaktır... Tıpkı bir kayısı çekirdeğine kayısı ağacı, çiçekleri ve onun meyvelerinin şifreleri yerleştirilip de büyüme, gelişme, açılma ve meyve verme ortamını bulduğu zaman gelişip meyve verdiği gibi... (Geniş açıklama için bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, IV/2323 vd.)

<sup>73</sup> Rum, 30/30.

<sup>74</sup> Bkz. Alusî, *Ruhu’l-Maânî*, XVIII/166; Derveze, *et-Tefsiru’l-Hadis*, X/56.

<sup>75</sup> Bakara, 2/30; En’am, 6/165.

<sup>76</sup> Ahzab, 33/72.

hem de yanılma ya da yanıtılma özelliğine sahiptir. İmam Gazalî, *Miškâtü’l-Envar* isimli eserinde akli, beş duyu ile idrak sisteminin sağlıklı bir biçimde işlemesi sonucu kalpte gerçekleşen tasdik olarak tarif eder... Demek ki, beş duyu ve zihinsel faaliyetler sağlıklı bir biçimde işlemezlerse, akıl zaafiyete uğrar. Aklın iki önemli zaafiyetinden söz edilir. Bunlardan birincisi, şahsın kapıldığı bir takım evham ve hayal perdeleriyle devre dışı bırakılabilme özelliği, ikincisi idrak kapasitesinin fizikî âlemle sınırlı olmasıdır. O hâlde, aklın tam kapasite ile işletilebilmesi için mutlaka haricî ve ilâhî bir desteğe ve korumaya ihtiyacı vardır! O destek ise, peygamber ve onun vasıtasıyla gelecek olan ilâhî kitaptır.

### d) Zücade

Hem fitilin ucundaki alevi koruyucu, hem de ışığı daha parlak ve aydınlatıcı kılan incimsi yıldız misali parlak *cam/lamba şişesi*,<sup>77</sup> bu ayette “*peygamber*”ı sembolize etmektedir. Peygamber ise, akli vahiy ile desteklenmiş ve korunmuş olan en seçkin insandır. Allah’ın insana bahşettiği dört hidayetden en önemlisinin akıl olduğunu söylemiştik. En güçlüsü, en aydınlatıcısı ve en güvenilirini ise, hiç şüphe yok ki, peygamberdir. Zira her peygamber, seçilmiş en akıllı insandır; ayrıca *fetanet* sahibi olup insanlar içerisinde idrak kapasitesi en üstün olanıdır; *sıdk* ve *emanet* sahibi olduğu için de insanların en doğru sözlüsü ve en güveniliridir. Tüm bu üstün meziyetlerinin yanında peygamberler, Allah’ın bahşettiği hüküm, hikmet ve kitap ile de desteklenmişlerdir. Ayrıca onlar, risalet görevleri devam ettiği sürece yüce Allah ile vahiy ilişkisi içerisinde oldukları için onları akılları asla bir takım

<sup>77</sup> “*ez-Züccetü ke enneha kevkebün dürriyün / Cam ise, sanki incimsi bir yıldız gibidir!*” ifadesi, burada gerçek bir yıldızdan değil de farazî ya da hayalî bir yıldızdan söz edildiği düşüncesini akla getirmektedir. Çünkü Ay gibi, ışığını güneşten alıp yansıtan yıldızlar (*kevkeb / çoğ. kevakib*), fizikî yapıları itibarıyla dünya gibi kesif kütlelerdir. “*Ke ennehâ kevkebun dürriyün*” şeklindeki bu metaforik ifadeye göre, *kevkebin* inci cinsinden olduğu düşünülürse, onun yansıtacağı Güneş ışığı, kara parçasından bir tabiata sahip olan yıldızın yansıtacağı ışığa nispetle elbette daha parlak olacaktır. Hem inciden olan maddesinin parlaklığı hem de güneşten alıp yansıttığı ışığın parlaklığı üst üste binince, etrafa daha parlak ışık saçacağı muhakkaktır... Bugüne dek evrende, fizikî yapısı inci olan herhangi bir yıldız keşfedilmediğine göre, denilebilir ki Allah, lamba şişesinin parlaklığındaki şiddeti; dolayısıyla Allah’tan aldığı vahiy ile desteklenip korunan peygamberin akla katkısının büyüklüğünü idraklere yaklaştırmak için böyle hayalî bir yıldızdan söz etmiştir. Aynı hayalî ifade, aşağıda bahsedilecek olan *zeytinyağı* hakkında da kullanılmıştır...

evhamlar ve hayal ürünü bozuk ümniyyelerle yanılmaz ve yanılmazlar. Şayet yanılacak ya da yanılacak olurlarlarsa, mutlaka vahiy tarafından uyarılır; böylece yanılığın korunmuş olurlar. Onlardaki *masumiyet* vasfı bu anlama gelmektedir... Peygamberler, diğer insanlardan farklı olarak, doğrudan doğruya Allah'tan aldıkları fizik ve metafizik, diğer bir ifade ile *şehadet* ve *gayb* âlemlerine ait saf ve doğru bilgilerle mücehhez oldukları için onlar, hem kendileri münevver hem de başka insanları aydınlatma kabiliyetine sahiptirler. Peygamberlerden her biri, sanki etrafa ışık saçan birer kandildirler; Kur'an'daki ifadesiyle "*Aydınlatıcı bir sıraç*"tırlar. Nitekim Allah Tealâ, Nebisi Hz. Muhammed'e bir ayetinde şöyle hitap etmiştir: "*Ey Peygamber! Şüphesiz biz seni bir şahit, bir müjdecî, bir uyarıcı, izni ile Allah'a çağırıcı ve aydınlatıcı bir sıraç (lamba/kandil) olarak gönderdik.*"<sup>78</sup>

"Bu adetimiz üzere biz sana emrimizden bir ruh vahyettik; bundan önce sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Sonra onu kullarımızdan dilediğimiz kimseyi hidayete erdirdiğimiz bir nura çevirdik. Şüphe yok ki sen de sırat-ı müstakim'e erdirirsin."<sup>79</sup>

Belki de bu yüzden, İslâm'da peygamber göndermek mükellefiyette esas kabul edilmiş; peygamber gönderilmeyen ya da tebliğin ulaşmadığı bir topluma/kimseye hiçbir sorumluluk ve ceza öngörülmemiştir...<sup>80</sup>

### e) Yağ

Doğusu, batısı (güneyi ve kuzeyi) olmayan, dolayısıyla günün her anında güneşten bol bol enerji alan hayali bir zeytin ağacının<sup>81</sup> son derece

<sup>78</sup> Ahzab, 33/45, 46.

<sup>79</sup> Şûrâ, 42/52.

<sup>80</sup> "Biz, peygamber göndermediğimiz sürece kimseye azap edecek değiliz!" (İsra, 17/15)

<sup>81</sup> *Züccede* olduğu gibi buradaki yağın tavsifinde de hayali bir varlığa dayalı ifade söz konusudur. Ayette: "*O lamba doğusu ve batısı olmayan mübarek bir zeytin ağacından alınan yağla yakılır/beslenir...*" denilmiştir. Oysa Yerküre üzerinde, ayette tavsif /tasvir edildiği şekilde sürekli Güneş alan böyle bir yerin mevcudiyeti şu ana kadar keşfedilmiş değildir. Çünkü hem kendi çevresinde hem de Güneş'in etrafında belli bir hızla dönmekte olan dünya, doğusu, batısı, güneyi ve kuzeyi olan mekânlara sahiptir. Günün yirmi dört saatinde güneş alan hiç bir yer ve ağaç mevcut değildir. Güneş doğudan doğup batıdan battığı sürece, Yerküre üzerinde böyle bir mekânın var olması da mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla böyle bir zeytin ağacı ve orada yetişmiş zeytinlere erişmek imkânsızdır. Zira Güneş doğduğu zaman cismin (ağacın) önce doğusu, yükseldikçe güneyi ve zevelden sonra da batısı derece derece güneşten enerji alır; kuzeyi ise diğer tarafları gibi değildir... Bundan da anlaşılıyor ki, ayette hayali bir ortam ve o ortamda

kaliteli ve harika zeytinlerinden elde edilecek en üstün evsiftaki parlak yağı, bu ayette vahiy, peygamberlere indirilen sahifeleri ve kitapları sembolize etmektedir. Burada vahiy, "Görüleni de görülmeyeni de bilen..." ve her şeyin yaratıcısı, yöneticisi ve sahibi olan yüce Allah'tan gelen kesin ve doğru bilgiyi ve hikmeti içerir. Diğer bir ifade ile vahiy, asılları itibarıyla, daha önce peygamberlere verilen Suhuf, Tevrat, Zebur, İncil ve "Hakk olarak (aslî hüviyetiyle) indirilmiş ve hakk olarak (aslî hüviyetiyle) inmiş"<sup>82</sup> olup hâlâ aslî hüviyetini korumakta olan Kur'an-ı Kerim<sup>83</sup> demektir... Nitekim Allah'ın şu ayetleri de Tevrat'ın ve Kur'an'ın apaçık birer nur olduğunu net olarak ifade etmektedirler: "De ki: Musa'nın bir nur ve insanlara bir rehber olarak getirdiği Kitab'ı kim indirdi?"<sup>84</sup> "Allah'a, Resûlüne ve indirdiğimiz şu nura iman edin!"<sup>85</sup> "Size Rabbinizden bir bürhan geldi, size apaçık bir nur indirdik."<sup>86</sup>

Evet o nur, özellikle en son ilahi kitap olan Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber'den sonra Allah'ın koruması altında "Hakk" vasfı ile aslî varlığı devam eden ve kıyamete kadar da devam edecek olan ebedî bir hidayettir; aklın eşsiz ve emsalsiz kılavuzudur. Hz. Muhammed'in vefatından sonra Kur'an-ı Kerim, hem vahyin kılavuzluk görevini hem de "En son Peygamber" in rehberliğini/sünnetini temsil etmektedir...

Son tahlilde diyebiliriz ki, *mişkât*ta *lamba*, fitilin ucundaki *alev*, kafese geçirilmiş ve inci cinsinden bir yıldız gibi parlayan *züccace* ve haznedeki etrafı aydınlatacak derecede saf ve parlak *zeytinyağı* ile bir *mişkât*ın aydınlatıldığı gibi, Allah da her insanın fitratında sahip olarak doğduğu *fitri din*, yalnızca insana özgü olarak lütfettiği *akıl*, her kavme gönderdiği *peygamber*

yetişen zeytin ağacından söz edilmektedir. Maksud, elde edilecek zeytin yağının etrafı aydınlatacak derecede parlak olduğunu ifade etmektir. Bu ifadeye göre bu ağacın doğusu, batısı, güneyi ve kuzeyi yoktur; her an, her tarafı güneşle temas hâlinindedir... Bursevî'nin dediği gibi, bir meyve ağacı güneşle ne kadar fazla temasta bulunur ve ne kadar çok enerji alırsa meyveleri de o derece kaliteli ve olgun olurlar. (Bkz. Bursevî, *Ruhu'l-Beyan*, III/578) Ziraatçılar da bu kanattedirler. Bu durumda farz edelim ki, bu lambanın fitilindeki *alev*, günün yirmi dört saatinde her yanı ve her meyvesi aynı derecede ve tam olarak güneşle temas hâlinde olup ondan enerji alan bir zeytin ağacının zeytinlerinden elde edilen zeytinyağı ile beslenmektedir. Yağ o kadar saf ve o kadar parlak ki, lambanın fitili ateşlenmeye de onun parlaklığı tek başına etrafı aydınlatacak gibidir!

<sup>82</sup> İsra, 17/105.

<sup>83</sup> "Hiç şüphesiz Kur'an'ı biz indirdik ve onun koruyucusu da biziz." (Hicr, 15/9)

<sup>84</sup> En'am, 6/91.

<sup>85</sup> Teğabün, /84.

<sup>86</sup> Nisa, 4/174.



ve peygamberlere indirdiği *vahiy*/kitap ile Âdemoğluna birbirinden üstün dört aydınlanma imkânı, emsalsiz dört hidayet bahşetmiştir.

“Nur üstüne Nur...”

Buradaki *lamba*, lambadaki *alev*, alevin ışığını daha parlak ve toplu bir biçimde koruyup yansıtan son derece şeffaf *lamba şişesi* ve lambadaki alev kadar parlak ve aydınlatıcı saf ve berrak *zeytinyağı* ile küçük bir oyuk nasıl ışık üzere ışık ile aydınlatılıyorsa, tıpkı bunun gibi, Allah da *fitrî din*, *akıl*, *peygamber* ve *vahiy* /Kitap gibi her biri bir öncekinden daha üstün ve aydınlatıcı ilahî hidayet rehberleriyle insanoğlunun zihnini ve yolunu “Nur üstüne nur...” ile aydınlatmıştır...

Te’vilini yaptığımız zaman aynı pasaj içerisinde yer alan, birbirine bağlı şu iki ayetten ikincisinin de, bizim burada açıklamaya çalıştığımız manayı desteklediğini ve aynı konuya “Karanlık üzere karanlık” metaforuyla açıklık getirdiğini görmekteyiz:


وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ سَائِبًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ. أَوْ كظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكِدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ؟

“İnkâr edenlerin amelleri, susuz kimsenin su zannederek yanına koştugu, fakat hiç bir şey bulamadığı çöldeki bir serap gibidir! Üstelik o, yanı başında Allah’ı bulur, O da onun hesabını tastamam görür! Allah hesabı çabuk görendir. **Yahut da** bir dalga, onun üstünden ikinci bir dalga ve onun üstünden de bir bulutun kapladığı okyanusun dibindeki karanlıklar gibidir; evet, üst üste yığılmış karanlıklar... Kişi elini çıkarsa, neredeyse onu bile göremeyecektir... Allah’ın nurundan yararlanmayan kimse için başka bir nur nereden olsun ki?” (Nur, 24/39, 40)

## 2. Ayetin Te’vili

Denilir ki: “Aklın/kalbin birinci görevi, Rabbini tanımak, ikincisi ise insanı sevmektir.” Rabbini tanımayan, insanı sevmeyen akıl, demek ki aydınlatma görevini yapma imkânı bulamadığı için sahibini karanlıklara mahkûm etmiştir! Bu 40. ayetteki, Rablerini tanımayan inkârcıların “Karanlık üzere karanlık” ile ifade edilen durumları; 35. ayete kıyas edildiğinde şöyle

bir sonuca ulaşılabilir: İnsanı kuşatan dünya hayatı “Engin bir deniz/okyanus gibidir.” İnsanın, “Elestü bi rabbiküm” hitabıyla genlerine yerleştirilmiş olan “Fitri din”den yararlanmamasının verdiği körlük, **denizin dibindeki kendi karanlığıdır**. Yine fitri olan aklından gerektiği ölçüde yararlanmamasının verdiği körlük, **denizin üstündeki birinci dalganın vücuda getirdiği karanlıktır**. Fıtratın ihtiyacı sebebiyle insanın istek ve iradesiyle yönelmesi gereken peygambere sırt çevirmesi ve onun uyarılarına kulak asmamasının verdiği körlük, **ikinci dalganın yüklediği karanlıktır**. Aynı saik ile yönelmesi gereken vahye kulak vermemesinin ve onun kılavuzluğundan yararlanmamasının verdiği körlük ise, **denizi kaplayan yağmur bulutlarının karanlığıdır**. İşte, Cenab-ı Allah’ın bahşettiği dört hidayetten yararlanmayan insan için dördü de “Üst üste yığılmış karanlıklar...” Evet, Allah’ın bahşettiği *fitrî din*, *akıl*, *peygamber* ve *vahyin* kadrini bilmeyen inkârcı kişi, üst üste yığılmış dört karanlıkla çepeçevre kuşatılmış vaziyettedir... “Allah’ın lütfettiği bu dört nurundan yararlanmayan kimse için, artık aydınlanacağı başka bir nur yoktur!”<sup>87</sup> “Onların kalpleri var anlamazlar, onların gözleri var görmezler, onların kulakları var işitmezler: onlar, tıpkı hayvanlar gibidirler, belki de daha aşağıdırlar...”<sup>88</sup>

	← Kesif Yağmur Bulutlarından Bir Kesit
	← İkinci Dalga
	← Birinci Dalga
	Üst üste dalgaların, onların üzerinden de yoğun bulutların kapladığı bir okyanusun dibindeki adamın hâlini kıyasla...

“Allah’ın bahşettiği bu dört nurundan yararlanmayan kimse...” aklını kullanmadığı; şahsını ve Rabbini hiç düşünmediği için kendisindeki fitri

<sup>87</sup> “Allah’ın nur vermediği kimse...” Allah’ın lütfettiği, *fitrî din*, *akıl*, *peygamber* ve *vahiy* gibi, bu emsalsiz dört ilâhî ışıktan yararlanıp gerçekleri görmek istemeyen bir kimseyi, dünya hayatında aydınlatıp da doğru yola iletebilecek başka bir nur verilmemiştir. Zaten bundan daha üstün bir ışık düşünülemez. O hâlde Allah’ın sapıklığa terk ettiği bir kimseyi hidâyete erdirebilecek hiç kimse ve hiçbir yol yok demektir...

<sup>88</sup> A’raf, 7/179.

din, yani *mişkattaki* lamba alevlenmemiştir. Fitili ateş ile buluşturup lambayı yakmamak demek şahsın kendisini karanlıklara gömmesi demektir. Lambanın fitili ateşlenmeyince, artık ona ne üzerine oturtulan incimsi yıldız gibi parlak bir şişenin ne de haznedeki fitili besleyecek harika yağın bir yararı olacaktır! Dolayısıyla böyle basiretsiz bir kişi için peygamber de bir anlam ifade etmeyecek, vahiy de... Allah'ın bahşettiği ve gerçekten de nur üzere nur olarak nitelendirdiği dört hidayet kaynağından yararlanmayan insan, tüm aydınlanma kanallarını tıkamış olmakla kalmaz, üstelik bedensel isteklerinin, yani şehvî ve gadabî arzularının da tutsağı hâline gelir... Faraza bu adam, bir an kendisini düşünüp de "Ben neyim?" diyecek olsa, belki de inançlarına, gönlünü kaptırdığı süfli hayata ve yaşayış tarzına baktığında, neredeyse kendisini bile tanınmayacak hâlde görür! İmam Gazalî der ki: "Karanlık, ademiyettir; karanlıklara gömülme de tamamen yok olup gitmek demektir..." Akıl gibi ilâhî bir lütuftan yararlanmayan kimse, akli, gözü ve kulağına rağmen,<sup>89</sup> kendisini ölümler arasında;<sup>90</sup> belki de diri diri kabre gömenler<sup>91</sup> arasında bulur... Galiba insanın nefsini "*esfel-i sâfilin*"e atması da böyle olmaktadır...<sup>92</sup>

### 3. "Allah dilediği kimseyi nuruna kavuşturur..." İlkesi

Zemahşerî, başlık yaptığımız bu ayeti: "Allah, kullarından akıl gözüyle bakıp nefsinin insafıyla düşünen ve O'na ulaştıran caddeden sağa sola sapmadan yürüyen kulunu hidayette muvaffak kılar."<sup>93</sup> şeklinde tefsir etmiştir. İsmail Hakkı Bursevî ise: "Allah, matluba kesin olarak ulaştıracak olan bu üst üste yığılmış muazzam ve harika nuruna, özel hidayetüne, ancak kullarından isteyen kimseyi eriştirir..."<sup>94</sup> demiştir. Her iki müfessirimiz de bu görüşleriyle hidayet talebinin ve ona yönelişin kuldân, eriştirip onda muvaffak kılmanın ise, Allah'tan olduğu görüşünde birleşmişlerdir. Biz de

<sup>89</sup> A'raf, 7/179.

<sup>90</sup> Neml, 27/80; Rum, 30/52, 53; Zuhurf, 43/40.

<sup>91</sup> Fatur, 35/22.

<sup>92</sup> "Andolsun ki biz, insanı en güzel biçimde yarattık. Sonra, iman edip salih iş yapanlar hariç, diğerlerini *esfel-i sâfiline* /aşağıların da aşağısına attık."<sup>92</sup> "...Onların kalpleri var anlamazlar, gözleri var görmezler, kulakları var işitmezler! Onlar, aynen hayvanlar gibidirler; belki de onlar daha aşağıdırlar!" (A'raf, 7/179)

<sup>93</sup> Zemahşerî, *Keşşaf*, III/68.

<sup>94</sup> Bursevî, *Ruhu'l-Beyan*, VI/154.

aynı düşünceleri paylaşıyor ve bu ayetin iki yönlü izah tarzının olduğunu düşünüyoruz:

Birinci izah tarzı şudur: Kur'an'da: "Âlemlerin Rabbi Allah dilemediği sürece, siz hiç bir şey dileyemezsiniz!"<sup>95</sup> denilmiştir... Yine denilmiştir ki: "Bizim Rabbimiz, her şeye fitrî yapısını veren sonra da ona yol gösterendir."<sup>96</sup> Bu ayet şöyle anlaşılmıştır: "Evrendeki her şey, mahiyeti içerisine yerleştirilmiş kanunlar muvacehesinde hareket ettiği için evren ister-istemez müslimdir. Allah'ın iradesine kayıtsız şartsız boyun eğip teslim olmuştur... Kur'an açısından bu durumun tek istisnası insanlar ve cinlerdir. Çünkü onlar, Allah'ın emrine uyup uymamakta tercih yapma ve iradelerini kullanma yetisine sahiptirler."<sup>97</sup> Bu demektir ki, insanların ve cinlerin dışındaki tüm yaratılmışlar, yaratılışları icabı Allah'a kayıtsız şartsız boyun eğmiş durumdadırlar; her biri, hangi amaçla yaratılmış ve nasıl bir görevi icra etmek üzere donatılmışsa, sadece onu yapar...<sup>98</sup> Çünkü onlara akıl, irade ve tercih kabiliyeti verilmemiştir... Ama insan, yetişkinlik çağına girdiği andan itibaren, kendi cüz'î iradesinde ve eylemlerinde serbesttir; yapıp ettiklerinden sorumlu tutulmak kaydıyla, her istediği şeyi yapmakta hürdür. **Fakat hiçbir insan, aklını, tercihini ve hür iradesini kullanırken bile, fitratı icabı, asla Allah'tan bağımsız da değildir;** Allah'a rağmen ne bir şey yapabilir ne de dileyebilir. Meselâ; doğarken, yaşarken ve ölümlerinde insanın kendi iradesi ve tercihi söz konusu değildir. Canlı bir organizma olan insan bedeninin varlığı, işleyişi, organlarının ve onları oluşturan hücrelerinin işlevsel olarak varlıklarını devam ettirmeleri, hep Allah'a; O'nun sürekli yaratmasına bağlıdırlar. Allah olmadan, O'nun kusursuz yaratma süreci ve iradesi devam etmeden hiç bir canlı veya hiç bir organ varlığını ve işlevini sürdüremez! Allah istediği an, canlı organizmayı durdurma kudretine de sahiptir... O nedenle insanın, iradeli ve iradesiz olarak gerçekleştirdiği eylemlerinin tamamının bağlı bulunduğu fizyonomik ve biyolojik yapısı, Cenab-ı Allah ile ve aynı zamanda O'nun izni anlamına gelen işlev-

<sup>95</sup> İnsan, 76/30; Tekvir, 81/29.

<sup>96</sup> Taha, 20/50.

<sup>97</sup> Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an* (çev. Alpaslan Açıkgenç), Ankara, 1987, s. 81. Fazlur Rahman'ın burada kastettiği, Hz. Musa'nın Firavun'a söylediği şu sözü olmalıdır: "Bizim Rabb'imiz, her şeye amacına uygunu yapısını verip ona yol gösterendir." (Tâhâ, 20/50).

<sup>98</sup> Çünkü Yüce Allah, Musa'nın ağzından kendisini şöyle tanıtmıştır: "Bizim Rabbimiz, her şeye yaratılışını veren sonra da ona yol gösterendir." (Tâhâ, 20/50)

lerini sağlıklı bir biçimde yapabilme durumu ile her an ontolojik açıdan ilişki içerisinde. Bu ilişkinin bir anlığına da olsa kopması organizmanın canlılığını yitirmesi demektir... Binaenaleyh, bir şeyi dilemek ve yapmak, öncelikle Allah'ın insandaki dilemek ve yapmakla ilgili organizmayı/sinir sistemini, diğer bir ifade ile alt yapıyı mükemmel bir biçimde yaratması ve kulun iradesi hâlinde, o sistemin sağlıklı bir biçimde çalışacak durumda hazır bulundurması esasına bağlıdır... İşte bu yüzden, önce her insanın kendi varlığı, varlığının sağlıklı bir biçimde devamı ve iradesi doğrultusunda çalışacak olan organizmasının/sinir sisteminin düzenli bir biçimde işlevini yerine getirecek hâlde hazır bulunması Allah'ın yaratmasına, sonra da insanın dilemesine ve dilediği şeyi eyleme geçirme azmi ve kararlılığına bağlıdır! Hidayet ve dalâlet konusu da böyledir... Tıpkı, Ebu's-Suud'un dediği gibi, her türlü irade ve eylemlerimizin olduğu gibi, hidayet de menat ve melâki, yani kaynağı ve sahibi yüce Allah'tır ve ancak O'nun dilemesi ile gerçekleşme imkânı bulur.<sup>99</sup>

İkinci izah tarzı ise şöyle olabilir: Öncelikle biliyor ve inanıyoruz ki, "Allah her şeye güç yetirir."<sup>100</sup> "Hiçbir kimse O'nu (yapmak istediği bir şeyi engelleyip) aciz düşüremez!"<sup>101</sup> "O bir şeyin olmasını istediği zaman, yapacağı iş sadece ona ol demektir; o da hemen oluverir. Çünkü her şeyin mülkiyeti ve hükümlerini O'nun elindedir."<sup>102</sup> Hiç bir kudret, O'nun yapmak istediği şeye mani olamaz...<sup>103</sup> O mutlak güç ve kudret sahibidir; O'nun yapamayacağı hiçbir şey yoktur! Bizim, acizâne, Allah'ın iradesi ve kudreti hakkında bilgimiz ve inancımız budur. Ancak şunun da Allah hakkında ilkesel bir gerçek olduğunu düşünmekteyiz: Dünya ve ahiretin yaratılış amacı<sup>104</sup> ve Allah'ın adalet prensibi sebebiyle iman ve küfür, başka bir ifade ile hidayet ve dalâlet; her ikisi de kulun kendi hür iradesi ve karar-

<sup>99</sup> Bkz. Ebu's-Suud, *İrşadu'l-Akli's-Selim*, VI/577.

<sup>100</sup> Bakara, 2/20; Ahzab, 33/30.

<sup>101</sup> Tevbe, 9/2, 3; Yunus, 10/53.

<sup>102</sup> Yâsîn, 36/82.

<sup>103</sup> "Eğer Allah sana bir zarar vermek isterse onu, yine O'ndan başka kaldıracak hiç kimse yoktur; eğer senin için bir iyilik dilemişse, O'nun lütfunu da geri çevirecek yoktur. O'nun lütfu kullarından sadece dilediği kimselere erişir. O çok bağışlayıcıdır, çok merhametlidir." (Yunus, 10/107)

<sup>104</sup> "Sizi imtihan etmek, hanginizin daha iyi iş yaptığını görmek için ölümü ve hayatı yaratan O'dur. O karşı durulmaz güç sahibidir, çok bağışlayıcıdır." (Bkz. Mülk, 67/2) "Oysa Allah, gökleri ve yeri önemli bir amaç için; herkes, hiç bir haksızlığa uğramaksızın kendi kazandığıyla cezalandırılınsın diye yaratmıştır." (Casiye, 45/22)

lılıkla gerçekleştirdiği eylemlerinin bir sonucudur. Allah tüm insanların iyiliğini ve hidayetini istemiş, onlara fitrî din, akıl, peygamber ve vahiy gibi emsalsiz dört mükemmel ışık ile aydınlanma imkânını bahşedip iradeleri doğrultusunda kendilerini serbest bırakmıştır. Ancak, hayrına olacağı için denilebilir ki, imana teşvikin her çeşidini kullarının önlerine sermiş; küfre/dalâlete mani olacak tüm tehditleri de peygamberleri ve indirdiği kitapları vasıtasıyla dehşet verici bir üslûpla kendilerine duyurmuştur. Tüm bu gerçeklere rağmen, O hiç kimseyi, istemediği hâlde ne hidayete zorlar<sup>105</sup> ne de dalâlete mecbur eder! "Artık dosdoğru yol ile sapıklık apaçık ortaya konulduktan sonra, dinde zorlama olmaz!"<sup>106</sup> Kaldı ki, zorlama sonucu "İman ettim" veya "İnkâr ettim" sözleri, imanın da inkârın da doğasına<sup>107</sup> aykırı olduğu gibi yaratılış amacına<sup>108</sup> da terstir. Bu yüzden Allah insanları hayra teşvik eder, ama şerre rıza göstermez... Ancak kul hayrı isteyip o konuda azim ve kararlılıkla iradesini eyleme geçirirse, Allah da onun istediği hayrı gerçekleştirmesine kalbî ve biyolojik imkânları açısından izin verir, yönelişinden dolayı memnuniyetinin bir tecellisi olarak göğsünü İslâm'a daha da açar, onu dinde anlayış ve kavrayış sahibi kılar.<sup>109</sup> Böylelikle şahsın istediği hayrı onun irade ve eylemine bağlı olarak yaratmış olur. Fakat hevâsını tanrı edinen ve bile bile inkâr edip inkârında direten kimseninse, zaten kafası İslâm'la barışık değil, göğsü dar ve meyli batıladır. Kendi arzularıyla sapıklığı seçen böylesi kimselerin de hakkı, - adalet gereği - dalâlette bırakılmak olur.<sup>110</sup> Son tahlilde denilebilir ki, hidayet ve dalâlet hususunda Allah'ın keyfi bir izni ya da izin vermemesi diye bir şey yoktur; hidayet üzere olanlar, Allah'ın lütfu ile kendi hür irade ve eylemleri sonucu iman ve hidayete erdirilmişlerdir. Dalâlettekiler ise, önlerine konulan ilahî

<sup>105</sup> "...İman edenler 'Allah dilerse tüm insanları hidayete erdirebileceği' gerçeğini hâlâ öğrenemediler mi?" (Ra'd, 13/31) "Şayet Rabbin dileseydi, yeryüzündekilerin hepsi toptan iman ederdi. Öyleyken sen mi iman etsinler diye insanları zorlayacaksınız! Allah'ın izni olmadan hiç kimsenin iman etmesi mümkün değildir. Allah, murdarlığı/kafa karışıklığını aklını kullanmayanlara verir. De ki: "Göklerde ve yerdekilere bakın!" Fakat iman etmek istemeyenlere ne ayetler fayda verir ne de uyarılar! Bunlar, ancak kendilerinden önce gelip geçmiş kavimlerin başlarına gelen günlerin benzerlerinin gelmesini beklemektedirler. De ki: "Bekleyin, ben de sizinle birlikte beklemekteyim!" Sonra biz, elçilerimizi ve iman edenleri kurtarıyoruz. İşte böyle, müminleri kurtarmak bize düşer." (Yunus, 10/99-103)

<sup>106</sup> Bakara, 2/256.

<sup>107</sup> Bakara, 2/255.

<sup>108</sup> Bkz. Casiye, 45/22.

<sup>109</sup> En'am, 6/125.

<sup>110</sup> En'am, 6/125.

rehberliğe ve tüm uyarılara rağmen, sırf kendi behimî istekleri ve kararlı eylemleri ile Allah'ın hidayetini reddettikleri ve doğru yoldan saptıkları için küfür ve dalâlettedirler.

Küfür ve dalâlet, gerçeği örtmektir, düşüncesizliktir, körlüktür; kişinin karanlıklara bürünmesi demektir. Karanlık ise, - İmam Gazali'nin de dediği gibi - ademiyyettir /yokluktur. Gerçekten var olup vacibu'l-vücut olan yüce Allah'ı inkâr, insanın kendi kendisini yok sayması kadar abestir. İnanç hâline getirilmiş evham ve hayaller şahsı o kadar sarmıştır ki, onun gözü, kulağı ve kalbi tamamen körelmiştir. Tıpkı şu ayette tasvir edildikleri gibi: "Kuşkusuz onların boyunlarına bir takım tasmalar geçirdik; o tasmalar çenelerine kadar dayanmış; bu yüzden kafaları yukarıya kalkık, önlerini göremez hâlde yalpalamaktadırlar. Önlerinden bir set, arkalarından da bir set çektik ve onları dört bir yandan kuşattık; artık onlar göremezler. Onları uyarsan da uyarımasan da fark etmez; zira onlar iman etmezler."<sup>111</sup> Bu yüzden yüce Allah, kendilerini karanlıklar içerisine atanları, mecazî anlamda körler, hatta ölümler olarak nitelendirmiştir: "...Sen çağrını, ancak bizim ayetlerimize boyun eğerek iman eden kimselere işittirebilirsin."<sup>112</sup> "Kalbi iman ile dopdolu olduğu hâlde - tehditle inkâra zorlandığı için - yalnız diliyle inkâr eden hariç, kim imandan sonra göğsünü küfre açarak Allah'ı inkâr ederse, Allah'ın gazabı onlarıdır ve büyük azap da onlar içindir. Bunun sebebi, onların dünya hayatını ahirete tercih etmeleridir. Muhakkak ki Allah, inkâr eden kimseleri asla sevmez. Allah'ın kalplerini, kulaklarını ve gözlerini mühürlediği kimseler işte bunlardır; gaflet içinde olanlar da bunlardır. Hiç şüphe yok ki bunlar ahirette de tamamen zarar eden kimseler olacaktır."<sup>113</sup>

İşte bu gerekçelerle biz, hidayet ve dalâlet, iman ve küfür konularında Allah'ın dilemesinin, insanın dileyip iradeli olarak yönelmesine ve kendi hür eylemlerine bağlı olduğunu düşünüyoruz. Kul bilgi ve bilinç ile hidayeti ister, iradesini o yöne teksif eder ve kararlılıkla hidayetin gereklerini yaparsa, Allah o kul için: "Ben seni hidayete erdirmem!" demez! Çünkü kendi adalet ilkesi ve insanın yaratılış amacı bunu gerektirir. Dalâlete yönelenler için de durum böyledir... Kanaatimizce, Allah'ın dilemesinin

<sup>111</sup> Yâsîn, 36/8-10.

<sup>112</sup> Rum, 30/52, 53.

<sup>113</sup> Nahl, 16/106-109.

insanın dileyip iradeli olarak yönelmesine bağlı olması Allah'a ne eksiklik getirir ne de acziyet... Çünkü herkesin kendi eliyle ahiretteki yerini kazanması ilkesini koyan da Allah'tır,<sup>114</sup> O'nun adaleti de vaadi de kendisinin vazgeçilmez ilkesidir... Öyleyse Allah'ın adalet vasfı ve koyduğu ilkesi sebebiyle kulun eylemini gerçekleştirmesi, ancak O'nun yüceliğine delalet eder!

#### 4. "Allah, insanlar için böyle misaller verir! Allah her şeyi bilir..."

Yüce Allah, eğer istese tüm insanları hidayete erdirebilirdi. Nitekim bu konudaki ayetlerinden birinde Hz. Muhammed'i şöyle uyarmıştır: "Şayet Rabbin dileseydi, yeryüzündekilerin hepsi, toptan iman ederdi; öyleyken sen mi iman etsinler diye insanları zorlayacaksın!"<sup>115</sup> Allah'ın izni olmadan hiç kimsenin iman etmesi mümkün değildir. Allah, murdarlığı/kafa karışıklığını aklını kullanmayanlara verir."<sup>116</sup> Çünkü dünya hayatının yaratılış amacı ve O'nun yüce adaleti, böyle bir zorunlu hidayeti uygun görmemektedir. O nedenle, Allah insanlara anlayabilecekleri en uygun dil ve üslup ile hakikatleri açıklar. Hakikatlere erdirecek her türlü imkân ve şartları yaratır ve insanı teşvik eder. Sonuçta Allah'ın bahşettiği bu dört nurdan yararlanıp doğru yola ermeyi arzu eden ve kararlılıkla ona yönelen her insanı amacında muvaffak kılar. Bursevî nin de dediği gibi: "Allah, ancak isteyen kimseyi nuruna kavuşturur ve onda muvaffak kılar..."<sup>117</sup>

#### Sonuç

Nur suresinin 35. ayeti, teşbihî, temsilî ve sembolik bir anlatım özelliği sebebiyle bugüne dek pek çok müfessir ve düşünür tarafından birbirinden

<sup>114</sup> Bkz. Casiye, 45/22.

<sup>115</sup> Yukarıda da değinilmişti; eğer Allah isteseydi, tüm insanlara zorla iman ettirebilirdi. "...İman edenler 'Allah dilerse tüm insanları hidayete erdirebileceği' gerçeğini hâlâ öğrenemediler mi?...“ (Ra'd, 13/31) Fakat zoraki iman, hem imanın doğasına (Bakara, 2/255) hem de yaratılış amacına (Bkz. Casiye, 45/22) aykırıdır. Bu yüzden O, insanları imana zorlamadı. O hâlde ya Muhammed, Allah'ın yapmadığı şeyi elbette sen de yaptırmasın. Herkes, kendi hür iradesi ve tercihiyle yolunu seçmeli ve akibetinden dolayı da ne kimseyi sorumlu tutmalı ne de bir imtiyaz ve adaletsizlikten söz edilmelidir. "...O hâlde onlara üzümlük nefsinin helâk etme! Allah, onların ne yaptıklarını bilmektedir..." (Fatur, 35/8) "...Sana düşen tebliğ, bize düşen ise hesaba çekmektir..." (Ra'd, 13/40)

<sup>116</sup> Yunus, 10/99, 100.

<sup>117</sup> Bursevî, *Ruhu'l-Beyan*, VI/155.

farklı anlayış ve te'villere konu olmuştur. Allah'ın nurunun, oradaki temsili/sembolik izahı, anlayış farklılığının da asıl nedeni olmuştur. Özellikle, ayette belirtilmek istenen hakikat ya da hakikatlerin bir takım sembollerle ifade edilmiş olmaları, oradaki murat mananın tespitindeki güçlüğü temel nedenlerindedir. Biz, hem söz konusu ayetin siyak ve sibakını hem de insanın ve dünya hayatının yaratılış amacını göz önünde bulundurarak burada anlatılmak istenen gerçeğin ve "Allah'ın nuru" tabiriyle söylenmek istenen şeyin, Allah'ın insana hidayeti olduğu manasını tespit ettik. Sonra da Kur'an bütünlüğü içerisinde *mişkat*, *mişkattaki lamba*, *lambanın fitilindeki alev*, *alevi kaplayan lamba şişesi* ve yakıt olarak *zeytinyağı* ile Allah'ın insana bahşettiği; ilk ikisi fitri ve enfüsi, diğer ikisi ise ilk ikisinin kullanılmasıyla erişilebilecek olan âfakî dört hidayet olduğu anlayışına vardık. Yine Kur'an bütünlüğünden hareketle bu dört hidayetin *fitrî din*, *akıl*, *peygamber* ve *kitap* olduğunu, Kur'an'dan elde ettiğimiz, bize göre, en sağlam karinele desteklemeye çalıştık...

Anlaşıyor ki, yüce Allah her mükellef insana *fitrî din*, *akıl*, *peygamber* ve *kitap* gibi harika dört ilahi hidayet bahşetmiştir. O, böylesine yüce ve emsalsiz lütfu ve ihsanı ile "Rububiyet" görevini yapmış; kendisine düşen hidayeti lütfetmiştir. Bu dört hidayetten *fitrî din* ve *akıl* her insanda doğuştan mevcuttur. *Peygamber* ve *vahiyden* yararlanmak ise, yükümlülük çağına girmiş her yetişkin insanın kendi aklı, iradesi ve tercihine bırakılmıştır. Aklını koruyup kullanan, vicdanının sesine kulak vererek Hz. Peygamber'e uyan ve Kur'an'ın kılavuzluğundan yararlanan kimseler, kalplerini İslâm'a açmış demektir; dolayısıyla "*Allah'ın, kalbini İslâm'a açtığı kimse Rabbinden bir nur üzeredir...*"<sup>118</sup> Bu nura kavuşan, istediği her şeyin hakikati ve mahiyeti hakkında bilgi edinir ve bunları değerlendirmek suretiyle *sırat-ı müstakim'e* erer...<sup>119</sup> Fakat Allah'ın hidayetinden yararlanma kabiliyetine ve imkânına sahip olup da ondan yararlanmayan; Ebu's-Suud'un deyimiyle: "Muhalefeti sebebiyle hidayete layık olmayan ve onu hak etmeyen kimseye de Allah hidayet etmez!"<sup>120</sup> Böylesi kimseler, akıbet ne kadar korkunç olursa olsun, kendilerini mazur gösterecek hiç bir özür beyan edemezler. Kişinin kendi arzusu ile seçtiği batıl yol, onun aklı ve iradesine rağmen

yaptığı tercihidir. Artık tercihini dalalet yönünde yapmış olan bir kimse için Allah'ın merhametine sığınmak da "Allah ona hidayet versin!" demek de kâr etmez... Yapılacak tek şey, insanın kendi kendisine merhamet etmesini hatırlatmak ve henüz imkânı var iken ve hayat fırsatı devam ediyorken Allah'ın hidayetinden yararlanmaya teşvik etmektir. Zira yüce Mevlâ'nın son sözü bellidir:

"...Biz insana doğru yolu gösterdik; (yani fitrî din, akıl, peygamber ve kitap verdik) artık ister şükreder, isterse nankörlük..."<sup>121</sup>

<sup>118</sup> Zümer, 39/22.

<sup>119</sup> Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (v. 671/1272), *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ani'l-Azîm*, Kahire, tsz. XV, 247.

<sup>120</sup> Bkz. Ebu's-Suud, *İrşadu'l-Aklî's-Selim*, VI, 578.

<sup>121</sup> İnsan, 76/3.

## Vahiy: Keyfiyeti, Alanı ve Devamlılığı Konusunda Bir Anlama Denemesi

Faruk BEŞER\*

### Islamic Revelation: An Attempt to Understand its Nature, Scope and Continuancy

Revelation is not similar to reason but there is a close relation between them. Although reason could not understand wholly the status of revelation, reason accepts revelation's existence. Both revelation and reason help humankind to understand God's purpose. There is also relationship between Dreams/inspirations and revelation. Thus revelation ends with the last Prophet but Godly inspiration via dreams and spiritual feelings continue. Nonetheless, inspiration is not an absolute knowledge. The Qur'an uses the words tanzil and inzal to describes the coming of revelation to humankind. In addition, it is very well known that God employs mediator during this process. This is the angel of revelation, namely Gabriel (ruh Allah or ruh al-Quds). This shows clearly that the notion of the sending of revelation is not related to the space level but ontological level. There is also close relation between the prophetic sunnah and revelation. This displays the existential differences between the prophethood and humankindness.

**Key Words:** Revelation, Gabriel, inspiration, reduction.

**Anahtar Kelimeler:** Vahiy, Cebrail, ilham, indirgeme.

**İktibas/Citation:** Faruk BEŞER, "Vahiy: Keyfiyeti, Alanı ve Devamlılığı Konusunda Bir Anlama Denemesi", *Usûl*, 3 (2005/1), s. 43-66.

Vahiy olgusunun sadece İslam dininin değil bütün dinlerin en önemli meselesi olduğunu tahmin etmek zor değildir. Çünkü din, farklı bir varlık alanından gelen bilgilerden oluşur ve bu bilgi intikalinin, duyularımızla algılayabileceğimiz/hissedilir bir varlığının ve taşıyıcılarının olmadığı da bilinmektedir. Dolayısıyla bir dinin vahiy tanımlaması ve mensuplarının vahiy algılamaları, o dinin anlaşılması adına çok önemli bir hareket noktasıdır.

Bu bakış açısıyla vahiy ilgilendiren ve onun olduğu gibi, ya da olduğuna yakın bir şekilde anlaşılmasını sağlayan ilgili pek çok meselenin bulunacağı da kendiliğinden anlaşılabilir olur. Vahiy kimin, ya da nasıl bir kayna-

ğın/tanrının gönderdiği, kiminle ya da nasıl gönderdiği, kime ya da kimlere gönderdiği, vahyin farklı mahiyetlerinin/ontolojik boyutlarının bulunup bulunmadığı, vahyin onu gönderen tanrının varlığı ile ne ölçüde özdeş olduğu, bu özdeşliğini halen sürdürüp sürdürmediği ve nihayet vahyin gönderilirken ve gönderildikten sonra hangi ölçülerde korunduğu ya da değişikliğe uğradığı gibi meseleler vahyin ana meselelerini oluşturur. En son noktada vahyin nasıl anlaşılacağı de, şüphesiz bunların ne şekilde kabul edildiklerine bağlı olacaktır. Bizim elbette bütün bunları ve bunlarla ilgili meselelerin hepsini burada halletme gibi bir iddiamız olamaz, ama bazılarını anlamaya çalışabiliriz, ya da anlaşılmasına katkıda bulunabiliriz.

### Vahyin Anlaşılabilirliği

Vahiy tanıma söz konusu olduğunda belki de ilk halletmemiz gereken mesele onun akliliğinin boyutlarını kavramamızdır. Akıl vahyin olabileceğini, oluşma şekillerini ve mahiyetini kavrayabilir mi? Yani vahiy rasyonel bir olgu mudur? Vahyin sadece bu yönü bile bir problematik teşkil edebilir. Aslında dinin pek çok yönü makul olmakla beraber rasyonel değildir diyebiliriz. Yani dinin içeriğini biz akılla ortaya koyamayız. Onun öğretilerini ve buyruklarını mantıksal olarak tespit edemeyiz, ama bir olgu olarak gerçekliklerini kavrayabilir ve makul olduklarını anlayabiliriz. Dinin, ontolojik geçişi sağlayan aracı olan vahiy de aklın sahasını aşar. Yani bir olgu olarak/mahiyeti itibarıyla vahiy rasyonel değil irrasyoneldir. En azından bilimin sahasına girmez. Ama bu onun varlığının akla aykırı, yani absürd olduğu anlamına gelmez. İşte vahyin bu anlamda makul olduğunu söyleyebiliriz.

Aklın nasıl bizim yaşadığımız ontolojik düzeyle tanrının ontolojik varlığı arasında latif bir algılama geçişi sağlıyorsa, yine nasıl gözün görme kanununda olduğu gibi, algılanan cisimden yansıyan ışınlar, görme mesafesinin tam ortasında simetrik olarak tersine çevrilip, latif bir algılama geçişi oluşturuyorsa, vahyin de iki varlık düzeyi arasında adeta böyle latif bir ontolojik intikal oluşturduğu düşünülebilir.

\* Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, farukbeser@hotmail.com

### Ontolojik Transfer

Sanki Tanrının varlık alanı/mahiyeti, ya da ontik gerçekliği cümlesinde bulunan O'nun ilmi, ya da muradı, yaratılmışın, yani peygamberin kalbine, dolayısıyla da onun varlık alanına intikali sırasında ontolojik bir transfer, bir ufuklar birleşmesi meydana gelmektedir.

Vahiy ile birlikte müteal/aşkın ve ezeli olan bir varlıktan fani bir kalbe bilgi aktarılmaktadır. Bunu bir bilgisayarın hard diskinden her hangi bir diskete bilgi aktarımını düşünerek daha rahat anlayabiliriz. Malik b. Nebî'nin şu ifadesi de böyle bir durumu anlatır: "İşte o andan itibaren (ilk vahiy) ümmi peygamber kalbine bir kitabın tabedildiği intibai içindedir".<sup>1</sup> Ama yine de, bu aynen onun gibidir, ona benziyor dememiz uygun olamaz. Böyle bir metaforun sadece vahiy olgusunu anlamamızı kolaylaştıracağını düşünebiliriz. Çünkü Allah ezeli ve ebedî ise, O'ndan çıkarak bir beşere intikal eden bilgileri O'nun bir parçası olarak mı göreceğiz? O takdirde bunlar faniye geldiklerine göre onunla birlikte fani mi olacaklardır? Eğer öyle ise bu, Allah'ın mahiyetine dahil olan bir varlığın son bulması anlamına gelmez mi? gibi sorular hep bizim bu farklı mahiyetleri kavrama zorluğu çekmemizden doğmuş olabilirler. Kaldı ki, bilgi aktarılan peygamber fani olsa dahi, bu bilgiler sürekli varolmakla sonunda yine dönüp Allah'a varıyor ve bu anlamda onlar da -Allah'ın ilim sıfatı olarak- ebedî olmuş oluyorlar, diye de düşünülebilir.

Hz. Peygamberin vahiy alış esnasındaki halleri, adeta kendinden geçmesi, terlemesi, bedeninin ağırlaşması, bu iki varlık alanının etkileşimi ve bir bakıma da Hz. Peygamberi, aşkın alanla temasa ve o alandan alacaklarını mahluk alana nakletmeye elverişli kılma olarak düşünülebilir. Ama yine de burada şöyle bir problemle karşı karşıya bulunduğumuz farkında olmamız gerekiyor: Bizler hem vahyin başka bir ontolojik boyutun olgusu olduğunu söylüyor hem de onu bizim yaşadığımız ontolojik boyutun araçlarıyla, yani akılla ya da duyularımızla algılamaya kalkıyoruz. Bu sebeple de vahiy olgusunun bizim için bilinemezlerinin olabileceğini görmek istemiyoruz. Bacon tarzı bir bakışla, eğer varsa onun da anlaşılacak ve bizim anlama alanımıza girmek zorunda olduğunu düşünüyoruz. Ya da kendimizi onun üstünde, onu da anlayabilecek aşkın bir varlık olarak

görüyoruz. Bizler işitmenin kulakla, görmenin gözle, ilah... olabileceğine alışmış, hatta kilitlenmiş vaziyetteyiz. Ama bunlar bizim ontolojik düzeyimizin vasıtalarıdır. Algılamamızın bir başka düzeyde, daha başka vasıtalarla mümkün olabileceğini kabul etmek bize zor geliyor. Oysa rüyalar bize bu konuda ufuk açıcı fikir verebilirler.

### Rüyalar ve Vahiy

Her insan için müteal/aşkın olanla, en yakın temas halinin rüyalar olduğu söylenebilir. Rüyalarla vahiy arasında pek çok yönden ilişkinin bulunduğu söyleyebiliriz. Öncelikle peygamberler için vahyin başlangıcı rüyalarla olmuştur.<sup>2</sup> Hz. İbrahim oğlunu, rüyada aldığı vahiy ile kurban etmek istemişti.<sup>3</sup> Hz. Peygamber rüyaların peygamberliğin kırk altı cüzünden biri olduğunu,<sup>4</sup> ayrıca kendi vefatıyla beraber vahyin biteceğini ve artık sadece sadık rüyaların kalacağını haber vermiştir.<sup>5</sup> Bütün bunlarda rüya ile vahyin mahiyet yakınlıklarına işaretler vardır.

Dar çerçevedeki terim anlamıyla rüya elbette vahiy değildir, ama iki yönden vahiy ile alakalıdır: Birincisi insanın müteal/aşkın ile olan ilişkisini kurması, onu farklı bir varlık boyutuna taşıması ve böyle başka farklı bir varlık alanının imkânını anlatması. İkincisi ise, bu aşkın varlık alanından yaşadığımız dünyaya mesajlar getiriyor olmaları. Ama her şeye rağmen rüya, özellikle peygamberler dışındaki insanlar için kesin bir bilgi kaynağı, ya da vasıtası değildir. Çünkü rüyadaki zaman, mekan ve hatta dil, yaşadığımız dünyanınkinden farklıdır. Rüyaların dili sembolik diye ifade edebileceğimiz bir dildir ve delaletleri kesin olmayan bu zannî sembollerini anlamak için, yine onun dünyasından/ötelelerden gelen kesin bilgilere ve bilgilendirmelere ihtiyaç vardır. Bu da ancak doğrudan vahiy olabilir. Öyleyse Allah'tan doğrudan vahiy alan peygamberler dışında hiç kimse için rüyalar, ne kesin olarak anlaşılabilirler ne de anlaşıldıkları kadarıyla kesin bir bilgi ifade ederler. Hz. Yusuf'a Allah "Sözlerin tevîlini/te'vîlü'l-ahâdis" i öğretmesiyle<sup>6</sup> ancak o rüyaları yorumlayabilmiştir. Burada da bir noktaya dikkat

<sup>2</sup> Bkz. Buhârî, tabir 1

<sup>3</sup> Bkz. Sâffât 37/102

<sup>4</sup> Buhârî, tabir 4; Müslim, iman 73

<sup>5</sup> Buhârî, tabir 5

<sup>6</sup> Yusuf, 12/21

<sup>1</sup> Bkz. Malik b. Nebî, *Kurânı Kerim Mucizesi*, (Terc: Ergün Göze). Ank. 1991. s. 68.

etmemiz gerekir: Allah Kurân için “hadîs/söz” dediği gibi, rüyalar için de aynı kelimeyi kullanmıştır. Rüyalar da yakın ontolojik boyutta birer söz/ahâdis’tir. Hz. Peygamber’in Mekke’ye muzaffer olarak gireceğine dair rüyasını Allah doğrulamıştır.<sup>7</sup> Öyleyse rüyalarla vahyin alakası vardır ama rüya vahiy değildir. Fakat vahiy cinsinden ontolojik bir değere sahiptir. Belki de bu sebeptir ki, Kurân-ı Kerim’de rüya vahyi ile gelen bir ayet yoktur.<sup>8</sup> Ama yine de rüyalar bizim vahyi anlamamızda ve anlamlandır-mamızda en önemli fenomenlerdir. Şu noktayı da gözönünde bulundur-mamız gerekir: İlahi mesajlar, kişinin kendi psişik durumu ve şeytani lemmelerin/vesveselerin frekanslarının adeta kesiştiği bir noktada, gelen fısıltılardır ve bunların hangisinden olduğu her zaman kesin ayırt edileme-yen bir algılamamanın ürünüdürler. Bu özellikleriyle de, yönlendirici bir bilgiye vasıta olamazlar.

Burada konumuzla biraz uzaktan alakalı bir noktaya daha değinmeliyiz: Bizler rüyalarımızda pek çok olaya şahit oluyoruz, yani bir şeyler görüyo-ruz ve pek çok sesler duyuyoruz. Ancak bu algılamaların gözle ve kulakla, yani duyularımızla olmadığını da biliyoruz. Öyleyse insanoğlunun yegane algılama yollarının, bildiğimiz duyular olduğunu söylememiz de aslında bizim bilgimizin sınırlı oluşundan ve tecrübî olarak bildiğimiz dünyaya alışmışlığımızdan kaynaklanır. Rüya gösteriyor ki, duyular dışında da algılamalarımız olabilir. Öyleyse Allah’ın kelamını da dile, sese, harfe, kelimeye vb. bağlamamız ve bunlar mahluk olduğuna göre Kurân da mah-luktur diye düşünmemiz elbette doğru olamaz. İşitme farklı olabileceği gibi işittirme de farklı olabilir. Muradını harflerle ifade etmeye muhtaç olanlar bizleriz. Dolayısıyla harflerin Kurân için mahluk olmadığını tartışmak anlamsız olmalıdır. Anlaşılan o ki, mesele bir mahiyet farklılığı meselesidir. Yani bizim varlık alanımızla vahyin varlık alanı farklıdır. O alandaki süreci ve olayları bu alanın kanunlarıyla izah etmeye çalışmak yanlıştır ve bizi yanıltan da budur.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Fetih, 48/27

<sup>8</sup> Bkz. Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği*, İstanbul, 1996. s. 182

<sup>9</sup> Burada bir hatıramı nakletmek istiyorum. Ben yıllar önce gördüğüm üç boyutlu bir rüyamı zaman zaman hatırlar ve bunun ne anlama geldiğini merak ederim: Bu rüyamda kendimi ölmüş gördüm. Cenazem Fatih Camiinin önünde musallaya konmuş ve arkamda kalabalık bir cemaat cenaze namazımı kılmak üzere saf tutmuştu. Ben ise hem musalla taşında tabutun içindeki cenazeyim, hem cemaat arasında bir safta namazımı

Vahyin bir tek yolla gelmemiş olması,<sup>10</sup> ayrıca yeryüzüne, arıya, Hz. Meryem’e ve Hz. Musa’nın annesine, evliyaya ve peygamberlere kadar, kendi durumlarına göre, derece derece vahiy gelmiş olması, yani onun farklı hayat kademeleriyle ilişkili bulunması gösteriyor ki, sadece vahyin kaynağı olan ve vahiy alan iki varlık alanı değil, farklı özelliklerde pek çok varlık alanları bulunmaktadır.

Bediuzzaman’ın, “*Hazret-i Hızır Aleyhisselâm hayatta mıdır?*” sorusuna verdiği cevapta zikrettiği “*hayatın mertebeleri*” açıklaması bize bu konuda fikir verebilir: O insan için hayatın beş ayrı mertebede/boyutta olduğunu anlatır ve bunların birincisinin bizim yaşadığımız boyut olduğunu söyler. İkinci boyut/tabaka Hızır ve İlyas’ın yaşadıkları boyuttur ve bize göre bir derece daha serbesttir. Üçüncü boyut Hz. İdris ve Hz. İsa’nın yaşadıkları boyuttur ve bu boyut meleklerin varlık boyutuna daha yakındır. Dördüncü boyut, şehitlerin yaşadıkları boyut, beşincisi ise kabirlerine konmuş insanların ruhlarının bulunduğu boyuttur.<sup>11</sup> Aslında onun sözünü ettiği bu kademeler sadece insanların yaşadıkları varlık boyutlarıdır ve ondan öte, Allah’ın varlık boyutuna kadar ve aşağıya doğru da en basit varlıklara kadar daha pek çok hayat boyutu/varlık alanı mevcuttur. “Alemler” ifadesi de bunu anlatıyor olabilir.

### Vahiy ve Akıl

Bunların yanında insanda varolan pek çok kabiliyet ve ötelere, hayale, aşkına doğru yol alan belli belirsiz duygular ve algılamalar, rüya alemi, önseziler, ilham ve benzeri hissedişler hep karmaşık korelasyonlar içerisinde çok girift ve fizik dünya şartları ile izahı imkansız bir ilişki ve iletişimi anlatmaktadırlar. Bunların arasında **akıl** başlı başına bir sır ve Allah’la insan arasındaki en yakın ilişki hattı ve adeta bir temas noktası gibi görülebilir. Akıl Allah’a ait özelliklerin insandaki en açık belirtisi gibidir. Bizim akılla anladıklarımız, bir anlamda Allah’ın bize dolaylı olarak öğrettikleri/vahyettikleridir. Bu özelliğiyle akıl vahyin olmadığı yerde, onun adına temsili bir rehberlik görevi üslenmiş olabilir. Bununla aklın vahiy fonksi-

kılmaya hazırlananlar arasında namazdayım, hem de bu manzarayı seyretmek üzere yandaki duvarın üzerine çıkmış olayı seyrediyorum.

<sup>10</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. M. Demirci, *age.*, 185

<sup>11</sup> Bkz. Said Nursi, Mektubat. Mekt. No: 1



yonunu bütünüyle üslenebileceğini değil, aralarındaki ilişkiyi ve benzerliği anlatmak istiyoruz. Bu sebeple Hz. Peygamber'den önceki *Hanîfleri*, akılla bir yere kadar gelmiş insanlar olarak görebiliriz. Ama bu durum aynı zamanda işaret eder ki, aklın rehberliği temel yanlışları gösterebilse bile, gerekli bütün doğruları ortaya koyamaz. Filozofların çoğunun Tanrının varlığına inanmakla beraber, doğru bir ahiret ve tanrıya kulluk düşüncesi-ne sahip olamamaları bundan olsa gerektir. Matüridilerin, Allah'ın varlığının akılla bilinebileceği ve insanın din adına bu kadarıyla sorumlu olduğu düşünceleri de yine vahyin bulunmadığı zamanlarda akla, onun adına bir nevi vekalet görevi yüklendiği anlamında düşünülebilir. İnsanın hamuruna Allah'ın kendi ruhundan üflediği maya olmaya en elverişli görünen özelliği akıl olsa gerektir. Ama her şeye rağmen akıl vahiy gerçeğini her yönüyle kavrayabilme kapasitesine sahip görülüyor. Bunu da biz yine aklımızla tam olarak kavrayabiliyoruz. Bunun ötesinde vahiy bir iman konusudur ve iman aklın ve bilimin ulaşabildiği nihai noktadan sonrasını ilgilendirir.

İnsan aklının, vahyin mahiyetini tam olarak kavrayamayacağından olmalıdır ki, bizden onu anlamamız istenmemiştir. Hz. Peygamber aldığı vahyi ve alma yollarını yanındakilere anlattığı halde, onun mahiyetinden söz etmemiştir. Bu sebeple insanoğlunun bu sahada spekülasyon yapma hakkı olsa dahi, ondan böyle bir şeyin istenmediği de açıktır. Entelektüel merak tefekkürün kaçınılmaz bir unsudur ama bu durum insanı bazen kendisinin de üzerine çıkarıp tehlikeye atabilir.

### Vahiy - Melek İlişkisi

Hemen hemen bütün ilahî dinlerdeki vahiy anlayışında, vazgeçilmez bir unsur olarak meleğin ya da meleklerin varlığına şahit oluyoruz. Kurân-ı Kerim'de de vahiy meleği olarak Cebrail'e atıfta bulunulur. O bazen "**Ru-hu'l-Kudüs**",<sup>12</sup> bazen de "**er-Rûhu'l-Emîn**"<sup>13</sup> dir. Ancak bu iki terkip arasında küçük, ama sonucu çok önemli olan bir fark göze çarpmaktadır. Birincisi isim tamlaması olarak, "Kudüs'ün/Mukaddesi'in ruhu anlamına gelirken, diğeri sıfat tamlaması olarak "Güvenilen/emîn olunan ruh" demektir. Hıristiyanlıkta vahyi getiren ara elçi, bizzat Tanrı'nın ruhudur. İşte Kurân-ı Kerim'deki "Ruhu'l-Kudüs" tamlaması da, doğrusu böyle bir

anlamın çıkarılmasına müsaittir. Onlara göre vahyi getiren melek değil, bizzat tanrının ruhu ve gücüdür, vahyi alanda onun bizzat tecelli etmesi ve adeta içine doğmasıdır (Esinlenme). "**er-Rûhu'l-Emîn**" ise, güvenilen ruh olarak melek olmaya daha müsaittir. Zaten Kurân-ı Kerim'de ve İslam geleneğinde onun Cebrail olduğu konusunda yeterli ittifak mevcuttur. Ancak burada önemli olan husus şudur: Kurân-ı Kerim bu vahiy aracını ya da görevlisini anlatmak için öyle ilginç ve esnek kelimeler seçmiştir ki, bunlar gerçekten Allah'tan Peygambere doğru bir mahiyet farklılaşmasını, temasını ve tabir caiz ise ontolojik bir geçişi ihsas ederler. Yoksa Allah peygambere doğrudan da vahyedebilirdi. Gerçi bunun da olduğu yerler vardır. Ama biz, vahyin çoğunlukla böyle geçişken bir mahiyet meratibini akla getirecek şekilde meleklerle ya da meleklerle gerçekleştiğini biliyoruz. Vahyin doğrudan peygambere intikali keyfiyetlerini, peygamberin o andaki durumuyla da anlatabiliriz. Vakıa, o bir beşerdir ve beşeriyet vasfı onun çoğunlukla yaşadığı halidir. Ancak bazen bir beşer olarak peygamberde dahi meleğin ontolojik düzeyini aşan bir gelişme olabilir ve Allah'tan vahyi doğrudan alma mahiyetini edinebilir.

Her ne olursa olsun, vahiy sürecinde böyle ontolojik kademelerin varlığı inkar edilemez gibi görünüyor. Bunu bazı müellifler, tanrının varlık alanından insanın varlık alanına geçişin mümkün olmamasının doğurduğu zorunlulukla anlatırlar. Oysa vahyi veren Allah'tır ve veren açısından elbette böyle bir zorunluluk söz konusu değildir. O böyle bir yol tercih etmiş olsaydı insan için de artık bir zorunluluk kalmazdı. Öyleyse vahyin insana doğrudan verilmesi mümkün değildi de, onun için Allah melekleri aracı kıldı demek çok anlamlı olmamalıdır. Belki burada mahluk olanla ulvi olan arasındaki farka dikkat çekilmiş ve O'na layık olanın kademe kademe yükselmesi, arınması ve geliştirilmesi gereği anlatılmış olabilir.

### Kurânda Vahiy Anlamındaki Diğer Kelimeler

Vahiy kelimesinin kök anlamından da anlaşıldığı üzere, onun gizli, özel ve seri bir bilgilendirme olduğu üzerinde bir ittifak var gibidir. Yani vahyin, bilginin tabiatıyla, ya da farklı bir söyleyişle epistemoloji ile de ilgisi vardır. O dini bilginin kaynaklarından ya da vasıtalarından biridir, hatta en önemlisidir. Tabir yeterli olmasa da o, Allah'ın bilgilendirme araçlarından-dır. Ama Kurân-ı Kerim'e baktığımız zaman ondan, Allah'ın yegâne bilgi-

<sup>12</sup> Bkz. Nahl 16/102, Bakara 2/87, 253.

<sup>13</sup> Bkz. Şu'ara 26/193

lendirme yolunun vahiy olmadığını da çıkarabiliriz. Kaldı ki vahyin de tek bir kavramla anlatılmadığına şahit olmaktayız: *İnzal, tenzil, teklîm/kelam, kavî/söz, nida, ilka, rûh*<sup>14</sup> gibi kelimeler, daha çok vahiy anlamında kullanılırlar. Aslında tek bir şey gibi görünen bir mefhumun birden çok kelime ya da kavramla anlatılıyor olması, o mefhumun çok farklı nüans ve yansımalarının bulunduğuna işaret eder. Öyleyse tek başına vahiy de paket programlar gibi tek cins bir ileti değildir. Bunu tıpkı; telefon, telgraf, e-mail, mektup vb gibi araçlara benzetebiliriz. Allah'ın buna ihtiyacı yoktur, bizim de bunu böyle anlamamız gerekemeyebilir ama vahiy için işte bu farklı kavramların kullanılmış olması bizi böyle bir benzetmeden istimdada sevk ediyor. Bunlar hep mutlak anlamdaki vahiy ile ilgili durumlardır. Oysa Allah ile genel olarak bütün yaratıkları, özel olarak da insan arasında o kadar çok irtibat ve iletişim kanalları vardır ki, bunların muhtemelen tahdidî dahi mümkün olamayabilir. Kurân-ı Kerim'de *ilham, keşf, ilmi ledün, keramet, tevessüm, istinbat, basîret, Furkan, tefakkuh/fıkîh, tezekkür* gibi daha pek çok, fizik ve tecrübî alan dışından bilgilenmeyi ve farklı anlama ve hissedişleri anlatan kelimeler mevcuttur ve bunların tamamıyla müteradif olmadıkları ve her birinin farklı bir iletişim çeşidini anlattığı açıktır.

Kurân-ı Kerim'de vahiy anlamında kullanılan kelimelerin en yaygın olanı “inzâl” ve yine aynı kökten olan “tenzîl” dir. Aralarında nüanslar bulunsa da her ikisinin de anlamı “indirme” dir. Yani Kurân-ı Kerim Allah'ın indirdiği bir kitaptır. Mekanî anlamda Allah'ın yukarılarda olduğu söylenemeyeceğine göre bu indirmenin tavandan zemine indirme gibi bir indirme olmadığını anlayabiliriz. Öyleyse burada tenzîl'den ziyade bir tenezzül söz konusudur ve bu da farklı varlık düzeyleri arasında bir geçiş, ulvî/aşkın olandan denî/dünyevî olana ontolojik bir yakınlaştırmayı, diğer bir ifade ile bir indirgemeyi anlatır.

Ama bütün bu kavramlarla anlatılan farklı iletişim ve bilgilendirmelerin odak noktası mutlak anlamdaki vahiydir. Çünkü diğerlerine hariçten karışmaların olabilme ihtimali kuvvetlidir. Meleğin insan kalbine lemmesi/fisıldaması, etkisi, üflemesi olduğu gibi, şeytanın da lemmesi vardır. Bu uçsuz bucaksız fizikötesi dünyadan gelen bilgileri ve hissedişleri

insanın sadece akli ve tecrübesi ile ayıklayabilmesi mümkün değildir. İslam alimlerinin **Usul-i Fıkîh** adıyla geliştirdikleri disiplin işte böyle mühim bir görev üstlenmiş durumdadır. Bu karmaşık duygular ve duyular dünyasında İslam'ın olduğu gibi kalabilmesinin yegane ölçüsü işte bu disiplindir. Onun kriterlerine uymayan bilgiler, haddi zatında doğru olsalar dahi, dini ve Allah'ın muradını anlama noktasında hesaba katılmazlar, ya da en azından bağlayıcı ve belirleyici olmazlar.

### Vahyin Halen Sürüyor olmasının İmkânı

Mutlak anlamda vahiy sadece peygamberlere gelir ve yine bu anlamda vahiy dinî bilginin yegane kaynağıdır. Yani vahye benzer ne kadar etkileşim ya da algılama türü bulunursa bulunsun, bunlar din adına bağlayıcı yeni bir bilgi ortaya koymazlar. Öyleyse mutlak anlamda vahiy artık bitmiştir demek yanlış olmaz. Ancak en az iki anlamda vahyin hala sürmekte olduğunu ve daha sonra da süreceğini söylemek, müsamahalı/mecazî bir ifade olarak doğru olabilir.

Birincisi, yukarıda sözünü ettiğimiz, ontolojik anlamda vahye benzeyen iletişim ve algılama yolları, diğeri ise vahyin muhatabı olan insanın, kendi bilgisinde ve durumunda meydana gelen değişiklikler ve dini tecrübesi sebebiyle vahyedilmiş olandan yeni bilgiler çıkarması ve öncekilerin anlamadıkları şeyleri anlaması.

Gerçekten de anlamanın en önemli unsurlarından biri, anlayanın kendisidir, yani öznedir. Gadamer bunun üzerinde haklı olarak çokça durur. Anlayanın bilgisi onun, anlamak istediği şeyi ne olarak gördüğü, tecrübesi, anlama anındaki psişik durumu, ona karşı duyduğu empati hep anlamayı etkileyen unsurlardır. Bu sebeple Kurân-ı Kerim'in her okunuşunda başka anlamların keşfedilmesi, vahyin bir bakıma o anda yeniden gelmesi gibidir. Gerçi bu anlama farklılığı vahiy ürünü olan Kurân dışındaki metinler için de söz konusu edilebilir. O zaman da bunu vahiyyle ilişkilendirmek anlamlı olmaz. Fakat bu itiraza, vahyedilen metinle diğer metinler arasındaki farka dikkat çekilerek cevap verilebilir. Diğer metinler nihayet bir insanın zihni ürünüdürler ve onlarla sınırlı anlamların kastedilmiş olması kaçınılmazdır. Ama Kurân-ı Kerim asla böyle olmamalıdır. Çünkü o Allah'ın kela-

<sup>14</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Abdülğaffar Aslan, *Kur'an'da Vahiy*. Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000 s. 49 vd

mı/kelimeleridir ve Allah'ın kelimelerinin hiç bitmeyecek olması<sup>15</sup> onların anlattıklarının bitmeyecek olmasından başka türlü izah edilemez. Bir anlamda onlar Allah'ın ilmine adeta köprü oluşturan linklerdir.

Mühtedi bir Fransız kadın olan Eva de Vitray'ın şu tespiti, hoş olmayan bir benzetme içerse de, bu durumu anlatır: “Kural, tabir caizse, Kurân'ı o anda size doğrudan vahyediliyormuş gibi okumaktır. Dikkat edin, o anda diyorum, çünkü bazen ikinci bir okuyuşta zihnimize bambaşka bir mana doğabilir. Kurân okumak bir bakıma uzun bir (şaraplı ekme) yemedir (manducation), bu bana müslüman dostlarımdan pek çoğunun şu cümlesini hatırlatıyor: “Kurân bizim Ökaristimiz'dir”<sup>16</sup> Ayrıca Watt'ın da işaret ettiği gibi,<sup>17</sup> Kurân'ın sürekli okunması, onun evrenselliği ile birlikte düşünüldüğünde bunun, vahyin bu gün için de gelmekte olduğu şeklinde değerlendirilmesi mümkündür. Çünkü Kurân her an dünyanın her yerinde okunmakta ve onun orijinal dili çerçevesinde ifade ettiği mana asıl ve baki olmakla beraber, herkese göre farklı manalar çağrıştırabilmektedir.

Allah'ın “her an bir iş görüyor”<sup>18</sup> olması da bunu gerektirir. Hutbelerde, okunan ayetlerden önce, “Allah demiştir ve halen demektedir...” anlamında: “Kâlellahu ve lem yezel kâilen...” ibaresi de böyle bir mana düşünülerek konmuş olmalıdır. Hz. Peygamber (s.a.) bir hadislerinde, en güzel Kurân okuyuşun, bitirip tekrar tekrar almak tarzındaki okuyuş (el-hâl et-terhâl) olduğunu söyler.<sup>19</sup> Bunda özellikle okuyanın durumu ve bilgilenmekten ziyade etkilenmek için okuyor olması da çok önemli olsa gerektir. Buna ahlakî okuyuş da diyebiliriz. Kurân'ın bizzat kendisi, “gerçek okuyuşla/hakkıyla okuyanlar” dan söz ederken okuma anlamında “tilavet” kelimesini kullanır.<sup>20</sup> Tilavet “tilv” kökünden olmak üzere, bir şeyin ardına düşmeyi, onu izlemeyi anlatır. Bu sebeple Râğib'in “Hakkıyla okumayı”, bilgi ve amel ile açıklaması isabetlidir.<sup>21</sup> Kurân-ı Kerim'de “takvalı” olunması halinde insana furkan ve hidayet verileceğinden sözedilir. Bunların birincisi

<sup>15</sup> Bkz. Lokman 31/28

<sup>16</sup> Eva De Vitray-Meyerovitch, *İslam'ın Güler Yüzü*. (Çev. Cemal Aydın). Şule Y. 1998 s. 44 (Eucharistie; Katoliklerde Hz. İsa'nın etini ve kanını temsil eden ekme ve şarapla yapılan ayin. Çev)

<sup>17</sup> Bkz. W. M. Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*. (Çev. M. S. Aydın). Ankara 1982. s.95.

<sup>18</sup> Bkz. Rahmân, 55/29

<sup>19</sup> Tirmizî, kıraat 13; Darimî, fedâilül-Kuran 33

<sup>20</sup> Bkz. Bakara 2/121

<sup>21</sup> Bkz. Râğib, *Müfredât*, t.l.v md.

fark edebilme/ayırt edebilme, ikincisi ise doğru olanı bulup uygulama anlamlarına gelir. Bu özellikler Kurân'ın açılması ve böyle olanlara sürekli bilgi vermesi, dolayısıyla da vahyin halen sürmesi diye anlaşılabilir. Kaldı ki ilham ve keşif gibi irfani bilgilenmeler de müminlerin vahye bağlı oluşları ve onu uygulayışları ile doğru orantılı olduğuna göre, bunlar da vahyin bir nevi devamı sayılabilirler. Hz. Peygamber Kurân okumayı, bir nevi Allah ile konuşmaya benzetir ve “Kurân okurken onunla uyduğunuz/halleştığınız sürece okuyun, aksi halde okumayı bırakın” buyurur.<sup>22</sup> “İhsan”ı, “Allah'ı görüyor gibi ibadet etmek” olarak anlatır.<sup>23</sup> Bütün bunlar insanla Kurân, dolayısıyla da insanla Allah arasında bir irtibatı, Allah'ın sözlerini almaya hazır bir durumu ihsas ederler. Bunun sonucu da elbette Allah'ın muradını yakalayabilmektir.

Vahyin bir nevi sürüyor olmasını göstermek üzere, bu söylediklerimize ilave olarak şunu da zikredebiliriz: Allah ile en basit varlık arasındaki varoluşsal kademeleri, O'nun seçtiği kullarıyla doğrudan konuşmasını ve en basit varlığa dahi bir şeyler fısıldamasını/vahyetmesini hesaba kattığımızda diyebiliriz ki, peygamberlere gelen vahyin bir sonrasındaki kademe, onun varisi olan ulemanın, Kurân'dan **istinbat** ettikleri bilgilerdir. İstinbat, kuyunun derinliklerindeki suyu bulup çıkarma anlamındaki *nabat* kelimesinden gelmektedir ve Kurân, peygamberin hemen ardından gelen insanların böyle bir özelliklerine işaret eder.<sup>24</sup> Bu da Kurân'ın dinamik bir kelim olduğunu ve Allah'ın onunla sürekli olarak konuşmakta olduğunu anlatır. İnsanı yaratan Allah ona **beyanı** da öğretmiştir.<sup>25</sup> Beyan sıradan bir anlama ya da yorumlama değildir ve peygamberden sonra özellikle de onu izleyen, **veresetü'l-enbiya** olan alimlerin yapabilecekleri bir şeydir. Çok ilginçtir ki, **Kurân insanlar için bir beyandır**,<sup>26</sup> Allah onun bilahare gerçekleşecek olan beyanını kendi üzerine almıştır,<sup>27</sup> ve O, insana beyanı öğretmiştir. Öyleyse Allah bunu insan aracılığı ile yapacaktır ve bu anlamda Allah'ın bir tür bilgilendirme anlamında vahyi, yada vahyin vahyi devam edecektir.

<sup>22</sup> Darimî, fedailü'l-Kur'ân 7

<sup>23</sup> Buharî, İman 36

<sup>24</sup> Bkz. Nisâ 4/83

<sup>25</sup> Bkz. Rahman 55/4

<sup>26</sup> Bkz. Ali İmran 3/138

<sup>27</sup> Bkz. Kıyâme 75/19

Burada ilginç bir noktaya daha işaret etmeliyiz. Bilindiği gibi Allah (c.c.) Kurân-ı Kerim’de “mîsak” diye bilinen bir olaydan söz eder. Kendisinin Adem’in zürriyetiyle konuştuğunu ve onlardan ahit/mîsak aldığını anlatır.<sup>28</sup> Ardından da sık sık insanların “tezekkür” etmelerini ister. Tezekkür, bilenleri hatıra getirme çabasıdır. Buna göre insanoğlunun her bir ferdi Allah’tan bizzat bazı bilgiler almış olabilir. Adem’e (a.s.) bütün isimlerin öğretildiği haberi<sup>29</sup> de, -onu insanoğlu diye yorumladığımızda- bu düşünceyi destekler.

### Vahiy ve İlham

İlham denen irfanî bilgilenme yolunun, hakiki anlamda olmasa da mecazi anlamda vahyin devamı sayılabileceğine yukarıda işaret etmiştik. İlham, bir şeyi insanın kalbine/içine atıvermektir ve kaynağı Allah olan bir esinlenmeyi anlatır. Allah (c.c.) bunu bizzat kendi yapacağı gibi bir melek aracılığı ile de yapar. Hz. Peygamber’in: “*Şeytanın insanoğluna bir lemmesi/fısıldaması olduğu gibi meleğin de bir lemmesi vardır*”,<sup>30</sup> “*Ruhulkudüs/Cibril kalbime fısıldadı ki...*”<sup>31</sup> gibi sözleri bunun delilidir. İlhamın sözlük anlamı birisine bir şeyi, yumuşak bir lokmanın bir anda yutulması gibi yutturmaktır. Bu yolla elde edilen bilgiler sanki hiç zorluk çekmeden, kolayca ve bir anda geldiği için onlara ilham denmiştir.

Kurân-ı Kerim’de fiil kalıbında bir kez geçen **ilham** kelimesiyle<sup>32</sup> Allah’ın da bizzat ilham ettiğini anlıyoruz. Şu halde ilhamın aslı ve kaynağı Allah’tır. O’nun insana iyi ve kötü şeyleri ilham etmesi, insanın kalbini ve vicdanını, kötü olan şeylerin kötülüğünü, iyi olanların da iyiliğini hissedecek kabiliyette yaratmasıdır. Öyleyse her insanda vahiy cinsinden en azından bu kadarlık bir hissediş bulunmaktadır. Ancak bu, adeta bir start verme halinden ibarettir ve bilgi ile nefsi arındırma/tezkiye olmadıkça çok fazla iş görmez. Bu sebeple de tek başına ilhamın, dinî bilginin kaynakları arasında olmadığı, genel kabul gören bir husustur. Hatta İmam Rabbanî ve Şârânî gibi sufiler dahi ilhamın birincil bir bilgi kaynağı olmadığını itiraf

ederler. Ama her şeye rağmen ve herkese göre ilham denen bir bilgilenme yolu mevcuttur. İhtilaf sadece onun tek başına bir bilgi kaynağı olup olmayacağı konusundadır.

İslam geleneğinde ilham anlamında, ya da ona yakın anlamlarda başka kelimeler de vardır: *Keşf, basîret, firaset, havatır, hevâcis, hads, tecelli, vârid, mavâcid, ilmi ledün* gibi kavramlar bunların önemli olanlarıdır. Elbette tek bir mana için bu kadar çok kavramın oluşturulmuş olması anlamlı görülmez. Öyleyse bunların her birerleri ilham cinsinden bir bilgilenmeyi anlatıyor olsa dahi, aralarında nüanslar ve farklı tonlar bulunmalıdır. Bu kavram zenginliği ayrıca ifade ettikleri mana cinsinde de bir zenginliğin olmasını gerektirir. Bu sebeple olacak ki, tasavvufta nefsin farklı mertebelerinden söz edilir, bunlara Kurân-ı Kerim’in bazı ayetlerinden işaretler bulunur ve bu mertebelerin aynı zamanda birer letâif/manevi alıcılar oldukları kabul edilir. Hatta insanın fizik aleme karşı sahip olduğu dıştaki beş duyusuna mukabil, manevi alemleri algılamak üzere içe doğru da yine beş duyuya, belki daha doğru bir ifade ile duyguya sahip bulunduğu anlatılır.

Vahye benzer algılama ve bilgilenme yollarının bu kadar çok ve karmaşık olduğunu öğrendikten sonra biz şöyle denilebileceğini düşünüyoruz. Allah ile kul arasındaki irtibat, vahiyden başlamak üzere hissi kabl vukua/önseziye kadar, algılama ve bilgi ifade etme dereceleri çok farklı kademeler oluşturan karmaşık bir ağıdır. Bunun en güçlü olanı elbette *vahiydir*, ama o bile tek boyutlu değildir. Allah’ın elçilerine doğrudan konuşması ile, perde arkasından, ya da melek aracılığı ile konuşması vahyin farklı tonları olmalıdır.

Bütün çeşitleriyle mutlak vahyin iki önemli özelliğinden söz edebiliriz: 1. Peygamberlere gelmiş olması, yani Allah’ın, muradını duyurmak istediği insanlara bunu, kendi belirlediği bir elçi vasıtasıyla ulaştırması, 2. Vahyin Allah’tan olduğunun kesin olarak bilinmesi. Bunlar elbette vahyi başlı başına ve ayrıcalıklı bir bilgilendirme kılmaya yeter ancak bunun dışında vahiy ile ilham arasında fazla bir mahiyet farkı da yoktur. Tabiatıyla ilham peygamberlere değil de Allah’ın veli kullarına/evliyaya gelir. Ne var ki, bu yine de peygamberlere ilham gelmeyeceğini anlatmaz ama buna karşılık, velilere mutlak anlamdaki vahyin gelmeyeceğini ifade eder.

Bunlara ilaveten, vahiyde adeta bir şahit gibi üçüncü kişi olarak çoğunlukla meleğin bulunması da onu ilham ve benzerlerinden ayıran diğer bir

<sup>28</sup> Bkz. A’râf 7/172

<sup>29</sup> Bkz. Bakara 2/31

<sup>30</sup> Tirmizî, tefsîrul-Kuran, 3/2988

<sup>31</sup> Elbanî, *Silsiletü’l-ahâdisi’s-sahîha*, No: 2866

<sup>32</sup> Bkz. Şems, 91/8

özelliğidir diyebiliriz. Vahiy için ayrıca şunu da söylememiz gerekir ki o, vahiy alan peygamberle, yeni bilgilerin ve ilk olarak gönderilmesidir, ilham ise adeta vahyin vahyidir. Bu durum, kendisine ilham edilen şahsın, tâbi olduğu peygambere gelen vahiy çerçevesinde ilham alabildiğini, ilhamının bütün insanları ilgilendiren taze bir bilgi içermediğini, sadece o şahıs için bir irşat ve ikram olabileceğini anlatır. Ana hatlarıyla ve herkesi ilgilendiren kadarıyla vahyî bilgileri yaşayan insanlar onun teferruatı ve hassas manaları konusunda ilham ile bilgilendirilirler. Bu anlayışa göre ilham ancak vahyin meyvesi olabilir. Ve yine bu sebeple ilham, başkalarını ilgilendirmez. Çünkü o, verildiği kişinin kendi şartları ile ilgili ve bu şartların doğurduğu bir sonuçtur. Farklı kişilere farklı ilhamların/bilgilerin verilmiş olması da bunu gösterir. Ayrıca bu keyfiyet için şöyle de söyleyebiliriz: Allah (c.c.), kendi gönderdiği vahyin/Kurân'ın ihtiva ettiği bilgiler arasında ihtilafın bulunmayacağını, eğer bunlar Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsalardı ihtilaf içereceklerini haber verdiğine göre,<sup>33</sup> farklı sonuçlar gösteren ilhamlar Allah'tan değil de melekten geldikleri için farklılık arz etmektedirler. Bu durum meleklerin de farklı şeyler bildiklerini, ya da bilgilerinin kaynaklarının farklı olduğunu değil, kendisine ilham verilecek kişiye, onun kendi özel durumuyla ilgili bir ilham meleği görevlendirildiğini anlatıyor olabilir.

Allah'tan olan ilhamın en üst derecesi, aslında mutlak anlamda vahiy olmayan, fakat Kurân-ı Kerim'de vahiy kelimesiyle anlatılan ilhamlar olsa gerektir. Hz. Meryem'e, Hz. Musa'nın annesine, arıya ve yeryüzüne olan ilham böyle bir ilham olmalıdır. Bunlar ilhamdır, çünkü sadece sahiplerini ilgilendirirler. Ama vahiy diye isimlendirilmişlerdir, çünkü onlar için bunun Allah'tan geldiğinde ve kesin olduğunda şüphe yoktur. İlhamın bu derecesi, sanki vahiyyle temas ettiği son noktadır. Onun bir adım ilerisi vahyidir. Öyle ki o neredeyse vahiy olacaktır.

Buna göre nasıl en süflî/en dünyevî varlıkla Allah arasında pek çok mahiyet farklılıkları ve kademeleri varsa, gaypten haber alma araçları olan rüya, ilham ve vahiy gibi yollar arasında da, vahye doğru gittikçe kuvvetlenen böyle bir mahiyet farklılığından söz edilebilir.

İlhama yakın ve onunla ilgili bir kavram da **keşif** tir. Keşif elbette bir şeyin açılmasını ve belirginleşmesini anlatır. Bu ilişkiyi bir ultrason benzet-

mesiyle de anlayabiliriz. İlhamla gelen bilgiler, ultrason aleti çalışırken ekranda beliren ve çok belli olmayan görüntüler gibidirler. Keşif ise adeta beliren bu görüntülerin en net olduğu noktada taramanın durdurulup, o noktanın tespit edilmesidir. İlhamın hatalı olabileceği yerde, elbette ona bağlı olan keşfin de hata etmesi mümkündür. Ama yine de keşif ilhamdan sonraki bir kademedir.

İlhamın hata etmesi çelişkili bir durum gibi görülebilir. Öyle ya, eğer ilham Allah'tan, ya da O'nun bilgisi dahilinde yine O'nun görevlendirdiği bir melekten ise onda hata edilmesi nasıl makul olabilir? Bunun iki şekilde izah edilebileceğini sanıyoruz: 1. İlham edilen kişinin, ilhamı yanlış yorumlaması, 2. Aslında ilham diye sandığı bilginin ilham değil, şeytanın lemmesi olması. İşte bu her iki durum da ihtimal dahilinde olduğu için ilham başkalarını, hatta pek çok İslam alimine göre, sahibini dahi bağlamayan bir bilgidir.

### Kelamullah-Kavlüallah Ayırımı ve Vahiy

Vahiy söz konusu olduğunda tartışılan hususlardan biri de vahyin en somut hali olan Kurân-ı Kerim'in hangi anlamda Allah'ın sözü olduğu meselesidir. Çünkü Kurân'ın ifadelerinde, Türkçe'ye "söz" diye çevirebileceğimiz iki önemli kelime vardır: *Kavl* ve *kelam*. Özellikle son zamanlarda bazı müellifler bunların birbirinden farklı olduğu noktasından hareketle, Kurân'ın *kelamullah* olduğunu, ancak *kavlüallah* olmadığını söylemektedirler. Çünkü Kurân, kendisi için bizzat *kelamullah*/Allah'ın kelamı tabirini kullanmıştır,<sup>34</sup> ama açıkça *kavlüallah*/Allah'ın sözü ifadesini kullanmamıştır. Aksine bunun yerine kendisini, **değerli bir elçinin sözü**/*Kavlü rasûlin kerim* olarak nitelemiştir.<sup>35</sup> Öyleyse, bazı müelliflere göre, Kurân'ın bizim telaffuz ettiğimiz sözleri Allah'a ait değildir. O bütünüyle Allah'ın kelamı olsa dahi, ağızlarından dil, dudak ve hava aracılığıyla çıkan sesler, hatta daha da ilerisi olarak onun bir dil formatına dökülmesi, yani Arapçalığı Allah'a ait değildir. Allah Kurân'ı bir mana olarak vahiy meleğinin kalbine koymuş, o da onu Hz. Peygamberin kendi zamanındaki muhataplarının konuştukları Arapça ile adeta dile getirmiştir. Mana Allah'tan, sözler ise Cibril'dendir. Bu düşünceyi bir adım daha ileri götürüp Kurân'ın, tama-

<sup>33</sup> Bkz. Nisa 4/82

<sup>34</sup> Bkz. Tevbe 9/6

<sup>35</sup> Bkz. Hâkka, 69/40, Tekvir 81/19

men Hz. Peygamberin kalbine indirilen manaların onun tarafından dillendirilmesi olduğunu söyleyenler bile çıkmaktadır.

Bu kabil açıklamalara önceleri ihtiyaç duyulmadığı, aksine modern zamanlarda ortaya çıkan iddialar sebebiyle ifade edildikleri bilinmektedir. Bu konu, Kurân'ın tarihselliği ile de ilgili bir konudur. Onun lafızlarının bizi çok fazla bağlamaması ve böylece modern problemlerimize daha esnek ve daha kolay cevap verebilmemiz için, Kurân'ın lafızlarında bir sihir ve icaz aramamalıyız diye düşünülmüş olmalıdır.

Bu konu için söyleyeceklerimize, daha ilk anda göze çarpan bir çelişki-den söz ederek başlamalıyız: Kurân-ı Kerim'in lafızlarının Allah'a değil de Cebrail'e ya da Hz. Peygamber'e ait olması sebebiyle onun lafzî yorumuna bağlı kalınmamasını söyleyen bu görüş, aslında ileri derecede bir lafızcılıkla, *kavl* ile *kelam* arasındaki ince anlam farkına tutunmaktadır. Yoksa, öyle bir kabule göre şöyle söylenmesi daha makul olurdu: Cebrail'in ya da Hz. Peygamber'in sözleri muciz olmayacağına göre, onlar öyle değil de böyle deyivermişlerdir. Bundan farklı bir anlam çıkarmak doğru değildir. Kaldı ki **değerli bir elçi/rasulün kerim** ifadesi Kurân-ı Kerim'de bir yerde Cebrail için, bir yerde de Hz. Peygamber için kullanılmıştır. Bu kullanım Kurân'ın Cebrail sözü olmasını gerektirseydi, bu iki söz arasında çelişki olurdu.<sup>36</sup>

Kurân-ı Kerim için, "*Kerim bir elçinin sözü/kavli*" denmiş olsa da bu, onun getiren elçinin bizzat inşa ettiği sözü olmasını gerektirmez. Çünkü adından da anlaşılacağı üzere o bir elçi/Rasuldür ve söylediği söz onu elçi kılanın kendi sözü olarak bilinmesini gerektirir. Gerçi aktarılmak istenen şeyler bir elçiye, içerik olarak da anlatılabilir ve ondan sadece denmek isteneni aktarması beklenebilir. Ancak Kurân-ı Kerim için bunun böyle olduğunu gösteren bir delil bulunmadığı gibi, buna hem gerek hem de imkan yoktur. Öyle ya da böyle, bir sözü Allah bizzat kendi sözü olarak kabullenecek, onun **hak**<sup>37</sup> olduğunu, **sıradan bir söz olmadığını**,<sup>38</sup> **ağır bir söz**<sup>39</sup> olduğunu söyleyecek, sonra da onu bir meleğin inşasına bırakacak. Bu anlaşılır gibi değildir. Böyle olduğu varsayılrsa bile amirin talimatını katibi-

ne yazdırıp, sonra onun yazdıklarını kontrol ederek düzeltmesi gibi, meleğin inşasının da düzeltilerek, yine de Allah'ın kelamı halini almış olmaması düşünülemez. Oysa böyle bir müsveddeyi kontrol etme ve onu kendi kelamı kılma yerine, Allah'ın onu bizzat söylemesinden tabii ve Allah'ın hikmet sıfatına yaraşan bir şey olamaz.<sup>40</sup> Kaldı ki pek çok ayette "kavl" fiili, bizzat Allah'a nispet edilmektedir. Peygamberlerin, Allah'ın kendilerine indirdiğini okumalarından ve şeytanın onlara bir şeyler katma çabalarından söz eden ayette, "**Allah kendi ayetlerini muhkem olarak sabitler**"<sup>41</sup> dendiğine şahit oluyoruz. Bir başka yerde ise, "**O dilediğini ispat eder**"<sup>42</sup>, buyrulur. Öyleyse ispat edilerek kalan sözün Allah'tan başkasına ait olması düşünülebilir mi? Ayrıca kitabın, **Hak** olarak indirilmesi de bunu anlatır.<sup>43</sup> Hak, doğru olmaktan öte gerçekliği ifade eder. Yani Kurân'ın gerçekliği bizzat Allah'tandır.

Allah'ın, "sana ağır bir söz yükleyeceğiz/ilka edeceğiz"<sup>44</sup> ifadesinden bu sözün kendisine ait olduğu anlaşılacağı gibi, "O çok yüce bir Kurân'dır. Mahfuz bir kitaptadır. Ona tertemiz kılınanlardan başkası dokunamaz. Alemlerin Rabbinden indirilmedir. Şimdi siz bu sözü mü hafife alıyorsunuz?"<sup>45</sup> ayetlerinden de Allah'ın onu her şeyiyle kendisine ait kıldığı, çok açık bir şekilde görülmektedir. Burada ona hadis/söz denmektedir, bu bazen kavl ile, yine bazen de kelam kelimesiyle anlatılmaktadır. Elbette Türkçe'miz açısından bunların hepsine söz demek zorunda kalınsa dahi aralarında, üzerinde durmaya değer nüanslar vardır, ama her halükârda bunlar Kurânı başkalarının sözü kılacak işaretler taşımazlar.

Vahyin öncelikle Allah'ın kelam sıfatına taalluk ettiği bilinmektedir. Allah konuşur mu, yani O mütekellim midir? Konuşursa nasıl konuşur? Söze ve kelimeye ihtiyaç duyar mı? gibi sorular aslında eskiden beri sorulagelmış ve cevapları tartışılmıştır. En azından Sünni geleneğin tamamında Allah'ın mütekellim olduğu, yani O'nun kelam sıfatına sahip bulunduğu kabul edilir. Gazalî: "Allah mütekellimdir. O insanların kelamına benzemeyen, kendi zatı ile kâim, kadîm ve ezeli olan kelamı ile emreder, yasaklar, va'd ve

<sup>36</sup> Bkz. İbn Teymiye, Kitabu Mezhebi's-Selefi'l-Kavim fi-Tahkiki-Meselet-i Kelamillahi'l-Kerim. (Mecmûatu'r-Resâil içerisinde). Lecnetü't-Türâsi'l-Arabî, ty. III/99

<sup>37</sup> Bakara 2/176

<sup>38</sup> Vâkıa 56/81, Zümer 39/23

<sup>39</sup> Müzzemmil 73/5

<sup>40</sup> Krş. M. Demirci, *Vahiy Gerçeği*, 162

<sup>41</sup> Hacc 23/52

<sup>42</sup> Bkz. Ra'd 13/39

<sup>43</sup> Bkz. Nisâ 4/105, Nahl 16/102

<sup>44</sup> Bkz. Müzzemmil 73/5

<sup>45</sup> Vâkıa 56/77-81

tehdid eder... Kurân dillerle okunur, sayfalara yazılır, kalplerle ezberlenir, ama o bununla beraber kadîmdir ve Allah'ın zatı ile kâimdir... Hz. Musa da Allah'ın sözlerini ses ve harf olmaksızın duymuştur. Nitekim iyiler de Ahirette Allah'ın zatını cevher ve araz olmaksızın göreceklerdir...<sup>46</sup> der ki, bunlardan hemen anlaşılacağı üzere konu Kurân'ın yaratılmış/mahluk olup olmadığı tartışmalarıyla da ilişkilidir. Allah'ın kelimelerle bulunduğu göre, O mütekellimdir ve biriyle kelimelerle eylemektedir. Gerçi bir kelimenin bulunması, bir mütekellimin bulunmasını gerektirmeyebilir. Yazıya dökülen anlamlı bir söz de kelimedir. Ama teklîm, kelimeyi bizzat sarfetmek ve Türkçe'deki yetersiz karşılığıyla, konuşmak demektir. Ya da her kelimeyi teklîm değildir, ama her teklîm aynı zamanda kelimedir.<sup>47</sup> Allah Hz. Musa ile konuşmasını teklîm diye ifade etmiş ve bunu masterlarla pekiştirmiştir.<sup>48</sup> Bazı alimler sözün masterlarla teklîm, mecaz ihtimalini ortadan kaldırdığını söylerler. Öyleyse Allah'ın Hz. Musa'ya konuşması hakikattir.<sup>49</sup>

Hz. Peygamber'in kendisine gelen vahiy, olduğu gibi hıfz etmek ve unutmamak için içinden tekrarladığı bilinmektedir.<sup>50</sup> Bu durum elbette gelen vahyin olduğu gibi korunmasının önemine işaret eder. Onun bu haline cevap olarak Allah (c.c.), 'onu olduğu gibi ezberlemene gerek yok, içeriğini anlamak yeterli olur' dememiştir. Allah'tan gelen bir şey vardır ve Allah onu toplayıp kıraat ettirmenin ve bir bakıma hıfzedilmesinin kendisine ait olduğunu bildirmektedir.<sup>51</sup> Öyleyse Kurân'ın kıraati bizzat Allah'a aittir. Allah Kurân'ı Kerim'i, kendi katında mahfuz olan bir ana kitaptan indirdiğini haber veriyor. O **mahfuz** bir yerden alınmış, **Kerim bir elçiye** teslim edilmiş ve **hak olarak** indirilmiştir. Ayrıca Kurân'ın, benzerinin getirilmesi konusunda insanlara meydan okunması da onun olduğu gibi Allah kelimesi olmasını gerektirir. Cebrail'in, ya da Peygamber'in inşası olan bir söze

<sup>46</sup> Gazâlî, *Kavaidul-Akâid fi't-Tevhîd*, (Mecmûtu Resaili'l-i İmam el-Ğazâlî. Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye. Beyrut, ty. içerisinde) II/97

<sup>47</sup> "Teklîm, kelimenin muhataba yöneltilmesidir, kelime ise mutlak ifade olmakla beraber teklîm yerinde de kullanılır. Buna göre Allah'ın kelimesi, Allah'ın teklîmi demek değildir. Ama teklîm aynı zamanda kelime etmedir. Mütekellim de teklîmde bulunan, yani bilfiil konuşan demek değildir. Kelime, yani ifade sıfatına sahip olmandır. Aksi halde, Allah varlığı yaratmadan da mütekellim olduğuna göre, muhatabı bulunmadan kendi kendine konuşuyor olurdu. Bunun abes olduğu ise açıktır." Bkz. Askerî, *Furûk*, s. 23-24

<sup>48</sup> Bkz. Nisâ 4/164

<sup>49</sup> Bkz. İbn Teymiyye, age. III, 140

<sup>50</sup> Bkz. Kıyâme 75/17-18

<sup>51</sup> Kıyâme 75/16-19

elbette bu kadar güvenilmeyebilir. Kaldı ki, bu görüşte olanlar, peygamberi sıradan beşer derecesine indiriyor ve ona insanlardan farklı bir kutsiyet de atfetmiyorlar.

Kurân'ı Kerim'i olduğu gibi bir **Hak** ve gerçek olarak Allah'ın sözü saymanın imkansızlığını ya da zorluğunu anlamak tutarlı gözüküyor. Söz/kavim insan ürünüdür ve varoluşu ağza, havaya ve sese muhtaçtır, Allah ise böyle değildir, tarzındaki bir açıklama bu anlayışı doğrulamaz. Bizim sözün bu araçlara muhtaç olduğunu zannetmemiz, sadece kendi şartlarımızla düşündüğümüzdenidir. Oysa Allah bizim şartlarımızla bağımlı değildir. O, bunlara ihtiyaç duymadan da kelime edebilir. O bize Hz. Musa ile bizzat konuştuğunu<sup>52</sup> bildirmektedir. Tuvâ'da Allah'ın kendisiyle konuştuğunu Hz. Musa (a.s.), ağaçtan geldiğini sandığı bir sesle duymuş ve dinlemiştir.<sup>53</sup> Allah'ın bu konuşması, bizim alışageldiğimiz gibi fizik enstrümanlara dayalı olan fonetik bir ses olmayabileceği gibi, muhatabın onu duyması da kulak ve onun fonksiyonlarına bağlı olmayabilir. Biz rüyada da bazı sesler duyduğumuzu söylüyoruz ama onların da bizim yaşamakta olduğumuz hayat düzeyinin sesleri olmadıkları açıktır. Vahyin çeşitlerini anlatan Şûra 42/51. ayetinin sonunda Allah (c.c.), "**Böylece O, izni ile dilediğini vahyeder**" dediğine göre, vahiy olarak gelen sözler Allah'ın dilediği sözlerdir.

"Cibril Hadisi"<sup>54</sup> olarak bilinen ve Hz. Peygamber'le beraber yanındaki arkadaşlarına iman, İslam ve ihsan'ı öğreten hadisi şerif meşhurdur ve konu açısından önemli bir gerçeğe işaret eder: Cebrail'in getirdiği her bilgi/vahiy Kurân değildir. Ama onun bu bilgileri Allah'tan başkasından getirmiş olması da mümkün değildir. Öyleyse onun Allah'tan direkt olarak getirmek zorunda olduğu vahiy Kurân, dolaylı ve içerik olarak getirmekle emrolunduğu vahiy de sünnettir. Hz. Peygamber'in, "Allah buyurdu ki, bana vahyolundu ki" gibi ifadelerle anlattığı ve fakat Kurân'da bulunmayan bilgiler ancak Cebrail'in inşası olan sözler olabilirler. Eğer Kurân'ın sözleri de onun ya da Hz. Peygamberin inşası olmuş olsaydı böyle bir ayırımın anlamı bulunmazdı. Bu konuya ileride vahiy ve sünnet başlığı altında tekrar döneceğiz.

<sup>52</sup> Bkz. Nisâ 4/164

<sup>53</sup> Bkz. Kasas 28/30

<sup>54</sup> Buharî, iman 36

### Vahiy ve Sünnet

Daha önce de değindiğimiz gibi, rüyaların bir nevi vahiy, ya da vahiy cinsinden bir olgu oldukları konusunda şüphe yoktur. Hz. Peygambere gelen vahyin *sadık rüyalarla* başladığı, ama Kurân-ı Kerim’de rüya ile gelmiş bir vahyin bulunmadığı da bilinmektedir. Bu takdirde akla gelen ilk soru, sadık rüyalarla hangi vahyin, ya da ne tür bir vahyin geldiği sorusudur. Eğer vahiy bir bilgilendirme ise, en azından böyle bir vahyin sağladığı bilginin sünnetten başka bir şey olmadığı kendiliğinden ortaya çıkar. Rüyaların kesin bilgi ifade etmedikleri bilinmektedir. Ancak eğer bir rüya vahiy özelliği taşıyorsa, bunun alımı, onun diğer rüyalardan ayrılması ve kesin bilgi ifade etme noktasına ulaşmasıdır. İşte peygamberlerin rüyaları böyle bir özelliğe sahiptir. Hz. İbrahim’in, oğlu İsmail’i rüyada aldığı bir vahiy ile boğazlamak istediği bilinmektedir. Eğer bu onun için kesin bir bilgi ifade etmemiş olsaydı, ihtimalli bir bilgi ile, bir açıdan en büyük bir günah, diğer açıdan da insanın en aziz varlığı olan öz oğlunu öldürmesi gibi en zor bir işi yapmaya, kararlı bir şekilde teşebbüs edemezdi. Benzeri durumların Hz. Peygamber için de sözkonusu olması bize onun, Kurân-ı Kerim dışında da vahiy aldığını kesin olarak göstermektedir. Kurân-ı Kerim’deki pek çok ayet de; işaret, delalet, ya da iktiza ile bunu anlatır. Ayrıca Hz. Peygamber’in kendisi de sayısız hadislerinde; **“Bana vahyolundu ki, bana birisi geldi ve haber verdi ki, Cebrail bana haber verdi ki, Cebrail kalbime üfledi ki, Rabbim dedi ki, Rabbim emrediyor ki...”** gibi ifadeler kullanır ve en azından bu ifadelerle başlayan sözlerinin içeriğinin kendisinden olmadığını anlatmış olur. Ama şu da bir gerçektir ki, eğer Hz. Peygamber’in bütün söz, davranış ve takrirleri tamamıyla vahiy eseri olmuş olsaydı, onun kendisi de bizatihi vahiy olurdu ve o bir beşer olmaktan çıkardı. Oysa biz onun kesinlikle bir beşer olduğunu da biliyoruz. Aksi takdirde o da Hıristiyanlıkta olduğu gibi *Kelamullah* ve netice itibariyle de Tanrının bir cüzü sayılabilir. Öyleyse onun beşer olmasının tabii sonucu olarak kendi beşerî iradesine dayalı olan, yani vahiy eseri ve ilahi olmayan davranışlarının bulunması da zorunlu bir gerçektir. Biz pek çok defa onun kendi iradesiyle tercih edip uygulamaya koyulduğu işlerin, vahiy ile değiştirildiğini de biliyoruz. Ayrıca Hz. Peygamber’in bizzat kendisinin dahi aldığı bilgilerin “dinden olan” ve “dünyaya ilişkin bulunan” bilgiler olduğuna işaret etmiş olması ve birinci-

sinin bağlayıcı olduğunu, ikincisinin ise öyle olmadığını söylemiş bulunması konumuz açısından dikkat çekicidir.<sup>55</sup>

Bizler vahiy ancak Hz. Peygamber aracılığı ile öğrenebiliyoruz. Yani vahiy, en azından bizim için objektif bir olgu değildir ve vahyin, dolayısıyla da Kitabın delili de sünnettir. Öyleyse Kitaba da sünnete de inanmak, Hz. Peygamber’in şahsi özelliklerine bağlıdır. Vahye inanan bir müminin, onun Rabbinden alarak söyledikleri ile kendi sözleri arasında, vahiy hiyerarşisi açısından bir yakınlık olduğunu kabul etmekten başka çaresi yoktur. Çünkü o vahiy Allah’tan aldığı söylemektedir, vahiy de onun söylediklerine uymanın Allah’a uymak olduğunu bildirmektedir. Paradoksal gözükse de bu durum sünnete bir nevi vahiy anlamı kazandırır.

Sık sık işaret ettiğimiz gibi biz, felsefecilerin yaptığı ayırımı göre, ontolojik varlık düzeylerinin çok belirgin hatlarla birbirinden ayrılan dört beş kademededen ibaret olduğunu kabul etmiyoruz. Bunlar doğru ve isabetli olsa da bizce yeterli değildirler. Her bir kademenin kendi içerisinde de onlarca farklı kademe bulunabilir. Sadece insan kategorisinde bile birden çok ontolojik kademenin olduğu söylenebilir. Bununla biz, geçişi mümkün olmayan farklılıkları kastediyoruz. Bu açıdan bakıldığında kadınla erkek farklı birer kademe oldukları gibi, sıradan insanlarla peygamberler de böyledirler. Yani Hz. Peygamber sadece bir vahiy postacısı değildir. Diğer insanlarla beşer olma düzeyinde ortak olsa da o, Allah’ın onlardan farklı yarattığı, özel olarak eğittiği, nübüvvet özellikleriyle donattığı bir beşerdir. Allah’a göre zaman zaman hatalarının olabilmesi, onun diğer insanlar gibi beşeri duyguların, nefsin ve şeytanın etki alanında olduğunu göstermez. Sadece, varlık alanı olarak kendisinden sonraki melekîyet ve onun da ötesindeki uluhiyet mertebesinde olmadığını gösterir. Çünkü hata etme beşerîyet kademesinin bir özelliğidir. Kaldı ki, nefis tezkiyesi ve ahlaki erdemler kazanma yolunda bilinçli ve metotlu bir şekilde gayret gösteren, dini tecrübe yaşayan ve bu gayreti uzun zaman sürdüren insanlarda dahi fark edilir bir duyarlılık gözlemlenebilir. Ne var ki onların bu özellikleri hiçbir zaman onlara bir kademe atlatmaz. Sadece onlar sıradan insanların ulaşabileceği en duyarlı noktaya varabilirler. Peygamberler ise bu noktanın da bir adım ilerisinden başlarlar. Sıradan insanların bu noktaya ulaşanları-

<sup>55</sup> Bkz. Müslim, fedâil 38



nın hayatları dahi birer menkıbe ve örnek oluştururken, peygamberlerin sünnetlerinin vahiy özelliği taşıyor olması düşünülemez.

Bir başka açıdan da diyebiliriz ki, Hz. Peygamber'in başkalarında gördüğü ya da duyduğu halde müdahale etmediği söz ve davranışlar, nasıl onun takriri ile sünnet sayılıyorsa, Allah'ın, elçisinde gördüğü halde müdahale etmediği onun söz ve davranışları da takriri birer vahiy sayılmalıdır.<sup>56</sup> Çünkü biz Allah'ın, onun bazı davranışlarını doğru bulmadığını ve değiştirdiğini biliyoruz. Allah onun bazı hatalarını değiştirirken, bazılarını müdahale etmemesi makul olamaz. Çünkü o takdirde bütünüyle dinin inanılabilirliği kalmamış olur. Peygamberlerin hata edebilecekleri, ancak günah işlemekten de korundukları bilinmektedir. Bu sebeple sünnetin mutlak anlamda vahyin dışında tutulması doğru değildir.

### Sonuç

Din denince akla gelecek ilk konulardan birisinin *vahiy* olacağı muhakkaktır. Vahiy her yönüyle rasyonel bir keyfiyet olmamakla birlikte, onun akılla olan ilişkisi de açıktır. Çünkü akıl onun mahiyetini tamamen anlamasa bile varlığını kabul edebilir. Yani vahiy irrasyonel olmakla birlikte *makul* bir olgudur. İkinci olarak akıl ile vahiy Tanrının meramını anlama aracı olmaları bakımından da birbirleriyle ilişkilidirler ve her ikisi de bir bakıma O'nu temsil ederler. Ayrıca rüyalarda da vahiyden huzmelerin bulunduğu bilinmektedir. Her insanın muhatap olabileceği ilham benzeri duygular dahi vahiy cinsinden sızıntılar ve renkler taşırlar. Bu itibarla, peygamberlere gelen ve dinin oluşmasını ve tesisini sağlayan mutlak anlamda vahiy sona ermiş olmakla birlikte, ilahi esintilere muttali olma ve bu sayede bu mutlak vahiy anlama manasında, rüya, ilham ve keşif gibi vahiy türü algılamaların devam ettiği bilinmektedir. Ancak bunların istismara elverişli olduklarını da göz önünde bulundurmamız gerekir. Çünkü bunlar mutlak anlamda vahiy olmadıkları gibi, İslam'da kesin bilgi vasıtalarından da değildir.

Vahiy için genellikle indirme anlamında “inzal” ve “tenzil” kelimeleri kullanılmış olmakla birlikte, vahyin gerçekleşmesinde çoğunlukla bir meleğin yer alması ve vahiy meleği olarak bilinen Cebrail'in “ruhullah” ya

da “ruhulkuds” olarak isimlenmesi, vahide mekani anlamda bir indirmeden ziyade, varlık alanları arasındaki bir geçiş anlamında bir indirgemenin olduğunu ihsas eder. Sanki böylece vahiy beşer idrakinin algılama alanına indirgenmiş olmaktadır.

Sünnet ise mutlak anlamda vahiy olmamakla birlikte, onun en az iki sebeple vahiyyle ilişkisi bulunmaktadır. Çünkü ilk olarak peygamberin ontolojik varlığı ile sair insanların varlıkları farklıdır, ikinci olarak da sünnet Allah'ın kontrolüne mazhardır. Hatta onun bu sebeple “takriri vahiy” olarak kabul edilmesi mümkündür. Bu itibarla sünni gelenekte ona “vahyi gayri metluv” denmiş olması isabetlidir.

<sup>56</sup> Bu açıklama Dr. Hayati Yılmaz'a aittir.

## Western Impact on Contemporary Qur'anic Studies: The Application of Literary Criticism

Necmettin GÖKKİR\*

### Çağdaş Kur'an Araştırmalarına Batının bir Etkisi: Edebiyat Eleştirisinin Kullanılması

Bu çalışmamızda, batı etkisinde kalan çağdaş dönem Kur'an araştırmalarını ele aldık. Söz konusu etkiye bir örnek olarak, Kur'an yorumlarında edebiyat eleştirisinin kullanılması alınmıştır. Çalışmada öncelikle Batı edebiyatında kullanılan bu eleştiri metotlarının Kur'an'a niçin ve nasıl uygulandığı, özel olarak da ilk uygulayıcılarının kimler olduğu ele alınmıştır. Farklı bir yapıya sahip Batı edebiyat eleştirilerinin, Kur'an araştırmalarında kullanılması neticesinde ne gibi bilimsel sonuçlar doğurduğu ve uygulama sürecinde karşılaşılan problemler de çalışmamızda ele alınan konular arasındadır.

**Key Words:** Qur'anic Studies, Literary Criticism, Historical Criticism, Fazlur Rahman, Muhammed Arkoun, Farid Esack, Structural Linguistics.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an araştırmaları, Edebiyat Eleştirisi, Tarihsel eleştiri, Fazlurrahman, Muhammed Arkoun, Farid Esack, Yapısal dilbilim.

**İktibas/Citation:** Necmettin GÖKKİR, "Western Impact on Contemporary Qur'anic Studies: The Application of Literary Criticism", *Usûl*, 3 (2005/1), s. 67-90.

### INTRODUCTION

#### A- The Purpose of the Study and Theoretical Underpinning

This study aims to expose the application of contemporary Western critical methods to the study of the Qur'an. It attempts to evaluate the subject for two different purposes. One is to explore the contemporary Qur'anic studies in the context of application of western literary theories and the second purpose is to investigate contemporary pioneer Muslim applicants<sup>1</sup> of these twentieth century western literary criticism, like historical criticism, structuralism, liberation theology so on in Qur'anic studies.

In this kind of study it will be vital to critically review and apply the "cultural borrowing" theory which one-dimensionally stresses the aspect of the "Western impact on Islamic culture". It will be examined whether such a theory is still a valuable tool for researchers of the Middle East in their assessment of current trends. This approach has been criticized because it neglects the intellectual roots of Islamic thought as well as the role of internal debates in Muslim societies. The issue of *cultural borrowing* seems to be one of the most critical of modernisation and Westernisation theories because, as the name implies, it is a basis for the analysis of the modern period of Islam. Modernisation and Westernisation have led to fundamental changes in belief and practices in Muslim countries. Grunebaum, for instance, claims that the main objective of modernisation and Westernisation during the last century was to deal with the inferiority of the Islamic world, rather than to be completely Westernised or secularised. This theory, as useful as it is for the theoretical discussion of cultural change in the 19<sup>th</sup> century, can be criticized for not being applicable to phenomena of transformations that occurred in the second half of the 20<sup>th</sup> century. The issue of cultural borrowing should also be related to global developments which took place due to advancements in communication, transport and information technology, which bring the remotest parts of the world within easy reach, enabling exchange of information, methodology and culture between different parts of the world. It is not just technologies, which carry culture throughout the world, but also people. The 20<sup>th</sup> century witnessed the immigration of Muslims to Western countries, Great Britain, France, Germany and North America. One can even suggest that Muslim societies today are part of the West. Among others, doctoral degrees in the field of Islamic and Qur'anic studies in major European universities, as well as in the United States, Canada and elsewhere, are increasingly subscribed to by second or third generations of immigrants. Consequently, most of these students enter graduate programmes with a Western educational background and a set of academic assumptions that are almost the same as those of non-Muslims. This certainly has given them a Western perspective in their studies of Islam and, more drastically, of the Qur'an.

The advancements in mass education and mass communication in the last two decades, as another fact of the modern Muslim world, also brought

\* Dr., Istanbul University Faculty of Theology, ngokkir@hotmail.com

<sup>1</sup> The term "applicant" in this study is used for who apply literary criticism.

a dramatic change in the social and religious structure of the Muslim world. Greater number of individuals attend higher educational institutions. This produced a new mass media audience for intellectual products. Until the 1970s, almost all of the literature in arts, philosophy and history were either translations of Western originals or they were deeply influenced by a pro-Western model. Consequently, educated Muslims had direct access only to Western intellectual and cultural fashions.

The tremendous expansion of the mass media and publishing, additionally, extended Qur'anic teachings to countless individuals, and this consequently broke the mediation of the "*ulama*", classical religious scholars. Modern Muslims started to raise questions as to the essence of Islam and its application to contemporary lifestyle. Finally these developments have created the "*New Muslim Intellectuals*"<sup>2</sup> who challenged the religious authority of *ulama*. Muhammad Shahrour in Syria,<sup>3</sup> Nasr Hamid Abu Zayd<sup>4</sup> in Egypt can be named among such Muslim intellectuals. The common aim of these scholars is a re-interpretation of the Qur'an as well as the redefinition and reorganization of traditional concepts in the light of their experiences of modern societies.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> The term was coined by Michael E. Meeker to describe a new kind of intellectual in the Middle East. For further information see: Michael E. Meeker, (1991) "The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey" in *Islam in Modern Turkey*, ed. by Richard Tapper, London: I. B. Tauris, pp. 189-219.

<sup>3</sup> For further information see: Andreas Christmann, (2004) "The Form is Permanent, but the Content Moves: the Qur'anic Text and its Interpretation(s) in Mohammad Shahrour's al-Kitab wal-Qur'an" in *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, ed. by Suha Taji-Farouki, London: Oxford University Press ; The Institute of Ismaili Studies, pp. 263-295.

<sup>4</sup> For further information see: Navid Kermani, (2004) "From revelation to Interpretation; Nasr Hamid Abu Zayd and the Literary Study of the Qur'an" in *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, ed. by Suha Taji-Farouki, pp. 169-192.

<sup>5</sup> For further information see: Eickelman, D. F and James Piscatori (1998) *Muslim Politics*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, pp. 3-79; Dale F. Eickelman, (2000) "Islam and the Languages of Modernity", *Daedalus*, v. 229, pp. 119-135; Michael E. Meeker, (1994) "The Muslim Intellectual and his Audience: A New Configuration of Writer and Reader among Believers in the Re-

The last two decades of the 20<sup>th</sup> century observed a definite break in the traditional style of interpretation in Qur'anic studies. These new perspectives have mostly been inspired by Western intellectual developments. A number of scholars in the Muslim world began to interpret and read the Qur'an through Western perspectives and methodologies. Fazlur Rahman, Nasr Hamid Abu Zayd, Muhammad Arkoun, Farid Esack are significant figures in the Muslim world who played a pioneering role in applying this modern perspective in their studies. In addition to being influenced by the intellectual and the cultural impact of the West, Muslim scholars like Fazlur Rahman and Arkoun, on the one hand, emphasise, what they called, an "objective" and "scientific" framework for the analysis and interpretation of the Qur'an. On the other hand, Farid Esack highlights the readers' contextual approach to the Qur'an. Abu Zayd, moreover, attempts a predominantly secular reading of the Qur'an which he regards primarily as a literary text.

### B- Background of the Study

There has been a pronounced need to re-interpret the Qur'an in the Modern period. A crisis descended upon Islam in the encounter with the enlightened and more or less secularized Europe of the 19th century. The Islamic world faced both a physical and an ideological challenge. During that period Muslims no longer ruled their lands; European colonialism encroached progressively on the Islamic world. The modern exegesis of the Qur'an began, not due to academic problems, but to contemporary world affairs. It is notable that modern interpretation of the Qur'an since the beginning of the nineteenth century has been under the influence of Western thought. The impact of Western science has been, Rippin maintains,<sup>6</sup> "the major factor in creating new demands and also the element of contemporary life to which much early modern *tafsir* made its response." The Qur'an has always been regarded as one of the sources of Islam. But in the modern period of Islamic intellectualism that promotes the notion of the

public of Turkey." in *Cultural Transitions in the Middle East* ed. Şerif Mardin, Leiden, New York & Koeln: E.J. Brill, pp. 153-155 and Duygu Köksal, (1996) *The Politics of Cultural Identity in Turkey*, PhD thesis, The University of Texas.

<sup>6</sup> Rippin, A, (1987) "Tafsir", *ER*, p. 242

reinterpretation of Islam as the result of Western influences, the Qur'an is the only source in reference to the new development.<sup>7</sup> Muhammad Abduh, for instance, presents the Qur'an in a practical manner to a wide public, wider than the professional Islamic theologians, to show that the Qur'an has solutions for the urgent problems of the day.

Because of the influence of Western technology and culture, 19th and 20th century Muslim exegetes were forced to focus, as Jansen points out, on three aspects of interpretation, *Scientific exegesis (tafsir 'ilmī)* seeks to draw all possible fields of human knowledge into the interpretation of the Qur'an; to find in the Qur'an that which has been discovered by the sciences of the 19th and 20th centuries. They looked for scientific evidence within the Qur'an, and sought to find parallels within contemporary Western sciences. *Philological exegesis* is the science of discovering what words in the Qur'an meant in the past, and what the author/God intended them to mean. In the philological genre, the *author intention* principle (maqāsid) was only used by Muslims when trying to derive what those in Meccan and the Medinan period had meant. Amīn al-Khūlī got around the grammatical problems by maintaining that the Qur'an came to humanity in an Arab costume, and therefore in order to understand it we should know as much as possible about the Arabs of that time. He advocated a historical-critical study of the Qur'an; suggesting one should first study the history, society, and language of the people to whom it was addressed, and only then interpret the Qur'anic verses in the light of these studies.<sup>8</sup> *Practical exegesis* deals with seeking to implement the Qur'an in everyday life. Practical exegesis became an exercise in explaining to what degree one should tolerate Western influence on secular and religious life. Muhammad 'Abduh was a good example of how one could apply a practical interpretation of the Qur'an in the world of his day. He believed that Islam not only had all the answers for humanity, but could also adopt, through *reason* and *Ijtihad*, those discoveries which were being evidenced within European and Western culture, providing a proper set of laws were enforced by a just

<sup>7</sup> See further information about western impact on modern Muslim interpretation: Rippin, A., "Tafsir", pp. 242-243.

<sup>8</sup> Jansen, J. J. G., (1980) *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden: E.J.Brill, p. 66.

Islamic power. There will always be a need to interpret the Qur'an for today, to explain how and where we can take its precepts and apply them to our lives.

In parallel to modern developments in Muslim countries, Islamic intellectualism had continued systematic attempts to reinterpret the Qur'an in the twentieth century in ways which reflect the realities of modern Muslim intellectualism and politics. In this period Muslim societies have experienced significant transformations. Under Western influence Muslim countries followed a path of Westernisation and secularisation as they increasingly adapted Western norms and models in politics, law and education. In the light of Western values e.g. democracy, social justice, freedom, gender and race equality, tolerance, human rights etc, the political and social spheres need re-interpretation. Since 1980, new paradigms have been intensively debated throughout the Islamic world. As a part of the academic and intellectual interaction with the West a new kind of intellectual group has emerged. These scholars are similar to and probably inspired by their Western counterparts. These scholars have adapted *critical theories* and *methods* as new hermeneutical models of understanding the Qur'an. Their aim is to re-read the Qur'an in the light of modern textual and philosophical disciplines, such as literary criticism, epistemology, hermeneutics, structuralism and post-structuralism and to re-read the Qur'an asking the question, not what, but how do we interpret.

Here, we introduce Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, Nasr Hamid Abu Zayd, and Farid Esack, their bibliography, relevant works, and how they apply western literary criticism in their study of the Qur'an. We will investigate their position as pioneer applicants and the mediators of Western literary criticism to Islamic academia.

### 1- FAZLUR RAHMAN AND THE APPLICATION OF HISTORICAL CRITICISM

Fazlur Rahman always argues that the imperfection and imprecision of traditional Islamic methodology cannot help us understand the Qur'an today. These approaches, according to Fazlur Rahman, are indeed essential for an understanding of the text of the Qur'an. Nevertheless we need a hermeneutical theory that will help us to understand the meaning of the

Qur'an *as a whole* so that the theological sections of the Qur'an and the ethical parts become a unified whole.<sup>9</sup>

The theory of understanding the Qur'an *as a whole* is not a new issue of Islamic intellectualism. Since the fourteenth century there has been an influential theory, *Ilm al-Munāsabāt* (the science of intratextuality) that views each surah as a unified discourse. Badr al-Din al-Zarkashī in his *Burhān*, and Jalāl al-Din al-Suyūti in his *Itqān* mention the idea of the surah as unities.<sup>10</sup> Until the twentieth century, however, this theory was rarely used. Recently, Western attacks on the coherence of the Qur'an have led to an apologetic defence. 'Izzat Darwaza, Sayyid Qutb, Mohammed Husayn al-Tabatabai, and Elmalılı Muhammad Hamdi Yazir are the most important scholars in regard to the Qur'an as unity. Darwaza in his *al-Tafsīr al-Hadīth*, for example, tries to clarify how the Qur'anic chapters, verses even passages are interconnected with each others. More clearly, Sayyid Qutb discusses what he calls the *mihwār* (central thesis) of each surah. For him, every chapter has a central idea and is to be understood with reference to it. Tabataba'i coined the term *gharad* (objective, purpose, intent) to explain the central idea of the surah. More radically, Elmalılı, a Turkish scholar, claims that not only the suras but also the whole Qur'an has unity; the chapters have not been put next to one another arbitrarily, on the contrary, the ideas continue in the next chapter. Abdel Haleem's article<sup>11</sup>, "Context and Internal Relationships" is a most recent example. The above scholars, however, failed to provide a systematic, comprehensive application of the theory of intra-textuality to the Qur'an, which gives rise to discussion on new methods for the study of the Qur'an.

The modern application of the theory of the unity of the Qur'an and of its chapters, although it is claimed that it originally belonged to Muslim

<sup>9</sup> Fazlur Rahman, (1986) "Interpreting the Qur'an", *Inquiry*, May, p. 45.

<sup>10</sup> For further information on historical development of the Science of Intratextuality, *Ilm al-Munāsabāt* in Muslim Tafsir tradition see: Mustansir Mir (1993) "The Sura as a Unity", *Approaches to the Qur'an* ed. by G.R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef London: Routledge, pp. 211-224.

<sup>11</sup> Abdel Haleem, M.A.S., (1993) "Context and Internal relationships: keys to Qur'anic Exegesis" in *Approaches to the Qur'an*, ed. by G.R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef London: Routledge pp. 71-92.

intellectual tradition, has however been indirectly under the influence of the West. Muslim scholars who encounter the attack of Christian missionaries or criticism of Western orientalism are trying to maintain a defence against the notion that the Qur'an is discontinuous.<sup>12</sup> Consequently the twentieth century in particular witnessed the publication of commentaries which classified key passages of the Qur'anic text according to their main subject and treated verses related to the same subject synoptically. In this method, the exegesis of the Qur'an is not done verse by verse. On the contrary, it seeks to study the Qur'an by taking up a particular theme from among the various doctrinal, social and cosmological themes dealt with by the Qur'an.

Indeed, the modern application of the theory of unity to the Qur'an has another cause in the twentieth century. It is notable that modern interpretation of the Qur'an since the beginning of the nineteenth century has been under the influence of Western thought. The impact of Western science has been, Rippin maintains,<sup>13</sup> "the major factor in creating new demands and also the element of contemporary life to which much early modern *tafsir* made its response." The Qur'an has always been regarded as the primary source of Islam. But in the modern period of Islamic intellectualism that promotes the notion of the reinterpretation of Islam as a result of Western influences, the Qur'an is the only source in reference to the new development.<sup>14</sup>

As part of understanding the Qur'an as a unity, for Fazlur Rahman, it becomes essential to understand the "*urf*" (customs), institutions and the general way of life of the Arabs; in particular, the situation in Mecca immediately before Islam. We must try not only to understand pre-Islamic Arab religion but also their social institutions, economic life and political relationships. The prominent role of the Quraish and its religious and economic superiority among Arabs must be understood. The Qur'an has therefore to be understood in its proper context.

<sup>12</sup> Mir, Mustansir, *ibid*: 218.

<sup>13</sup> Rippin, A., "Tafsir", p. 242.

<sup>14</sup> For further information about western impact on modern Muslim interpretation see: Rippin, A., "Tafsir", pp. 242-3.

During his PhD, Fazlur Rahman had noted the lack of historical thinking among Muslim intellectuals. Fazlur Rahman maintained that the Qur'an should be studied in historical order to appreciate the development of its themes and ideas; otherwise one is apt to be misled on certain important points. One should then study it in its socio-historical background - this applies not only to individual passages, for which there were what the Qur'an commentators call 'occasions of revelation', but also to the Qur'an as a whole, for which there was a background in pagan Mecca that can be called 'the occasion of the Qur'an'.<sup>15</sup>

The formulation of Fazlur Rahman's system of hermeneutics, according to his Turkish student, Alpaslan Açıkgenç, falls into three periods.<sup>16</sup> First is the crisis period, which covers the time of his education until his early teaching career at Durham. Second is the synthesis period, beginning in 1958 when he began teaching at McGill and lasting until his resignation in 1968 from the directorship of the Central Institute at Lahore. And third is the resolution period, which covers his teaching career at the University of Chicago (1969-1988).

By the crisis period, Acikgenç means Fazlur Rahman's becoming aware of conflict between his early traditional education and the modern one. In order to solve this conflict, Fazlur Rahman had suggested reform and revival in Islam. He would later try to find out how Islamic tradition could be reformed. In the second stage (1958-1968), he aimed to concentrate on solutions rather than developing a theoretical formulation of his method. The first theoretical formulations of his methodology were to come during his directorship of the Central Institute of Islamic Research, Karachi (1962-1968). These methodological considerations first appeared as a series of articles, which were collected later in a book entitled *Islamic Methodology in History*.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Fazlur Rahman, (1976) *Islam*, Chicago: University of Chicago Press p. 261.

<sup>16</sup> Acikgenç, Alpaslan, (1990) "The Thinker of Islamic Revival and Reform: Fazlur Rahman's Life and Thought (1919-1988)" *İslami Araştırmalar: Fazlurrahman Özel Sayısı (Journal Of Islamic research: Fazlur Rahman Specific Issue.)*, VI/1990, p. 239.

<sup>17</sup> Fazlur Rahman, (1965) *Islamic Methodology in History*, Islamabad: Islamic Research Institute.

Fazlur Rahman developed his methodology in the last period (1969-1988) with the publication of his *Major Themes of the Qur'an*<sup>18</sup> while teaching at the University of Chicago. In a later work entitled *Islam and Modernity*,<sup>19</sup> Fazlur Rahman theoretically formulated his method. He suggests two main steps in the interpretation of the Qur'an using historical methods. The first step is to understand the meaning of a given statement by studying historical situations. The second step is to generalize those specific answers and pronounce them as statements of general moral-social objectives that can be 'distilled' from specific texts in light of the socio-historical background and the often-stated *ratio legis*.<sup>20</sup>

Fazlur Rahman's methodology, at the start, seems to fit into a category of modern trend called "*historical criticism*" in Western literary criticism. Historical criticism tends to place the documents in their historical context and examines them in the light of their contemporary environment. This is necessary for understanding, whether they are historical in character or belong to another literary genre. The historical critical method is based on the assumption that literature can only be understood through the objective study and reconstruction of the original context.

Fazlur Rahman suggests this approach in order to generalize the Qur'anic response to socio-historical situations and to apply them to contemporary situations. This is, for him, technically called "*ijtihad*".<sup>21</sup> Yet Fazlur Rahman believes that *ijtihad* is an essential element in Islamic methodology and that its definition clearly demonstrates that Islamic historicism predates the West's development of the methodology. At the same time, he expresses agreement with Western thinkers.<sup>22</sup>

Fazlur Rahman's methodology, as he claims, is based on E. Betti's hermeneutical theory, which insists on objective study of historical/Qur'anic

<sup>18</sup> Fazlur Rahman, (1980) *Major Themes of the Qur'an* Chicago, Minneapolis: Bibliotheca Islamica.

<sup>19</sup> Fazlur Rahman, (1982) *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press.

<sup>20</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, pp. 5-6.

<sup>21</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, pp. 7-8.

<sup>22</sup> Ibid: 8-9.

materials.<sup>23</sup> This school was already under criticism by Gadamer's school. While an objective approach seeks the original mind in order to understand the truth, a subjective reading suggests that all experience of understanding presupposes a precondition. Thus, for Gadamer, there is no *objective* understanding at all.<sup>24</sup> For Betti, the meaning of a historical text or precedent, the present situation, and the intervening tradition can be sufficiently and objectively known and the tradition can be fairly objectively brought under the judgment of the normative meaning of the past, under whose impact the tradition arose. Thus, the tradition can be studied with adequate historical objectivity. It is obviously seen that Fazlur Rahman is familiar with the debate between Betti and Gadamer. However, Gadamer in fact does not offer any methods to find out the truth; he simply wants to illustrate a fact during the reading process.<sup>25</sup> How does Fazlur Rahman stand against this argument? Without thinking of Gadamer's caution about 'historical consciousness', Fazlur Rahman formulates so-called objective general principles and then applies them to contemporary issues. Making general principles seems impossible because one is reading the historical text from a different historical point of view. Although the main aim is to re-interpret the text according to the challenges of our times, how is it possible to carry these so-called "objective" interpretations to the next generations' challenges? When he reinterprets the Qur'anic verses touching upon interest, women, etc, Fazlur Rahman is very much driven by his own "effective history" that led him to produce some projects in harmony with his history.

Besides, does Fazlur Rahman really make objective historical inquiry into the Qur'anic materials? He is not using secular historical materials, like archaeological evidence or numismatics etc. to discover "what really happened" and the ultimate true meaning in the Qur'an. In fact very little and limited material is available for the study of early Islam and also they are all of questionable historical authenticity. Instead, his theories have more in common with text-centred literary theories rather than historical criticism. A suitable term to describe his approach is *canon criticism* or *new*

<sup>23</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, p. 8.

<sup>24</sup> Ibid: 8.

<sup>25</sup> Gadamer, H., (1979) *Truth and Method*, London: Sheed and Ward, p. 465.

*criticism*, which relies on the final corpus of the text not the historical sources. Historical attention to the Qur'an in his writings is there to demonstrate the fact that there is a contextual gap between the contemporary context and the historical context.

## 2- MOHAMMAD ARKOUN AND HIS STRUCTURAL READING OF THE QUR'AN

Mohammad Arkoun, an Algerian Muslim scholar and intellectual, was born in 1928 in Taourirt-Mimoun of Kabylia. He began Arabic studies in his own country.<sup>26</sup> In 1956, he completed his M.A. thesis in Paris. He taught in Strasbourg and in Paris both in the Voltaire high school and in the Faculty of Arts from 1956 to 1959. He joined the Sorbonne University as a research assistant in 1960. He completed his PhD thesis about the Muslim philosopher, Ibn Miskawayh<sup>27</sup>. He was Director of the Institute of Arab and Islamic Studies and is presently emeritus professor of the History of Islamic Thought in the Sorbonne.

Despite his Arabic cultural background in Algeria he seems to prefer French and English to write his works. Almost all his works have been translated into Arabic by other scholars; mostly by his pupil, Hashim Salih. The reason for preferring French, as he pointed out, is the lack of philosophical expressions in Arabic. *Lectures du Coran*<sup>28</sup>, *Rethinking Islam*<sup>29</sup> and *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*<sup>30</sup> are his best-known and most crucial works on reading the Qur'an. Rethinking Islam, as one of his projects, re-evaluates Islamic culture from a new perspective. The goal of

<sup>26</sup> Douglas, Fatma Malti, (1995) "Arkoun, Mohammed", *The Encyclopaedia of the Modern Islamic World*. ed. by John L. Esposito New York and London: Oxford University Press, I/1995, p. 139.

<sup>27</sup> This thesis published in 1970 in Paris under the title of L'humanisme arabe au IV<sup>e</sup> IX<sup>e</sup> siècle: Miskawayh philosophe et historien.

<sup>28</sup> Arkoun, Mohammed, (1982) *Lectures du Coran*, Paris: Maisonneuve et Larose; (1991) 2<sup>nd</sup> ed. Tunis: Alif.

<sup>29</sup> Arkoun, (1994) *Rethinking Islam*, Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press.

<sup>30</sup> Arkoun, (2002) *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, London: Saqi books.

the project is to develop a new strategy for the study of cultures. Arkoun insists on a historical, sociological, and anthropological approach, not to deny the importance of the theological and philosophical perspectives, but to enrich them by the inclusion of the concrete historical and social conditions in which Islam has always been practised.<sup>31</sup>

Arkoun started the “rethinking Islam” project with an article<sup>32</sup> in 1970 in which he asked “how to read the Qur’an?” He recommends the reading of the texts according to the new epistemology introduced by modern linguistics and semiotics. That is not to mean we can interpret religion merely as positivist historicism and secularism. The project of rethinking Islam is basically a response to two major needs:

1- The particular need of Muslim societies to think about their own problems, which had been made unthinkable by orthodox scholastic, thought.

2- The need of contemporary thought in general to open new fields and discover new horizons of knowledge.<sup>33</sup>

Following the examples set by anthropologists who started the practice of “*applied anthropology*”, Arkoun called another project “*applied islamology*” to suggest new dimensions i.e. religious, social, political, anthropological, psychological and cultural trends in Islamic studies. It is briefly a critical re-reading of the comprehensive Muslim tradition, free from the dogmatic definitions of the existing literature on sects, leading to a new mode of religious analysis and thinking that will integrate all modern knowledge and science.

Arkoun theoretically explains his applications in *Lectures du Coran*. He explicitly offers Semiotics and Saussurean linguistics, i.e. Structuralism, as a method applicable to the Qur’an. Surat al-Fatiha and Surat al-Kahf are his case studies for applying Western literary criticism. Whereas classical scholars bring forward a particular reason or occasion, Arkoun advocates

<sup>31</sup> Arkoun, M., (1997) “Rethinking Islam Today”, *Mapping Islamic Studies* edited by Azim Nanji, pp. 221-2.

<sup>32</sup> The first chapter of *Lectures du Coran*, which was published firstly in *Le Coran* by Kasimirski, Paris: Flammarion 1970.

<sup>33</sup> Arkoun, M., “Rethinking Islam Today”, p. 237.

each verse as a part of the official closed corpus, the final form of revelation, of the Qur’an. Unlike classical scholars, he does not seem to give any credit to etymology and literary beauty; on the contrary, he regards them as apologetic. Arkoun also sees that classical tafsir books are greatly involved with ritual and theological context rather than with the meaning and structure of the surah itself.

Arkoun’s methodology is considerably different from classical exegesis. He suggests the application of structural reading to the surah, and to the whole Qur’an. Arkoun does not find other methodologies as reliable as linguistics since it is not under the control of ‘explicit and implicit presuppositions’. For him this point has already been proved by the experience of Biblical scholarship.<sup>34</sup>

Arkoun suggests, as mentioned above, Saussurean linguistics i.e. *Structuralism* as a method that is applicable to the Qur’an, instead of philology as used by the classicists. He gives Izutsu as an example who has already applied a part of structural reading: semantics.<sup>35</sup> According to structuralism, Arkoun asserts that meaning in the Qur’an is not in the sentences or verbs but in the system of relationships in the Qur’an.<sup>36</sup> This would enable the reader, according to Arkoun, to see that the Qur’an is a whole. This, in turn, will open the way for new readings.<sup>37</sup>

Arkoun starts his reading with the linguistics elements, the verbal system, and, finally the syntagmatic structures. For Arkoun, the construction known as *Idāfa* in Arabic grammar makes it possible to underline a close relationship between the syntax and the meaning. He believes that classical scholars, such as Fakhraddin al-Rādī, did not really appreciate the philological value of ‘*ālamīn*. To him this word is Syriac and Aramaic in origin. This explanation, as he admits, belongs to his friend, G. Troupeau. This etymological approach is quite typical of traditional orientalism and as a matter of fact it contradicts Arkoun’s structuralist approach. Here Arkoun

<sup>34</sup> Arkoun, M., *Lectures du Coran*, p. 41.

<sup>35</sup> Izutsu, Toshihiko, (1964) *God and Man in the Koran: A Semantical Analysis of the Koranic Weltanschauung*, Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies.

<sup>36</sup> Arkoun, M, “Rethinking Islam Today” p. 5.

<sup>37</sup> Ibid: 44.



charges classical scholars with giving too much credit to the etymological approach and forgetting the whole structure of the Qur'an. He too knowingly or unknowingly does the same.

His analysis of the Surat al-Fatiha, however, remains more theoretical, as he does not provide us with a satisfactory analysis but rather theoretical suggestions. Arkoun continues to suggest his own methodology in the Surat al-Kahf.<sup>38</sup> *Surat al-Kahf*, the 18th surah of the Qur'an, means "The Cave". Typically, Muslim scholars give some information on the virtue and occasions of the revelation. According to the classicists, the surah belongs to the Meccan period but also contains some Medinan verses.<sup>39</sup> The Surah is identified by a story, which gives the name to the surah, "Companions of the Cave"<sup>40</sup>. In the Qur'an, the "Companions" refer to a group of youths whose story is described as being among God's 'signs'. Some orientalist<sup>41</sup> believe that the Qur'anic narrative has its roots in a story of Christian origins known as the story of "The Seven Sleepers". Making use of much material from the Christian oriental tradition about the story, early Muslim commentators have attempted to fill the gaps in the Qur'anic narrative. Tabari, for instance, gives considerable details.<sup>42</sup> According to Rudi Paret, the extra-Qur'anic variations, which fit Qur'anic exegesis, are significant for the history of the transmission of the legend in pre-Islamic times.<sup>43</sup>

According to John Wansbrough, this kind of story provides a narrative framework for lengthy commentary on the Surah.<sup>44</sup> Rippin notes that such accounts "are adducted, and thus recorded and transmitted, in order to provide a narrative situation in which an interpretation of the Qur'an can

<sup>38</sup> Ibid: 69-86.

<sup>39</sup> Qurtubi, (1994) *al-Jāmi` li Ahkām al-Qur'an*, v.10, p. 346

<sup>40</sup> This story is well known by the western people by the name of "Seven Sleepers of Ephesus".

<sup>41</sup> Paret, Rudi, "Ashab al-Kahf", *EI2*, p. 691; A. J. Wensick, "Ashab al-Kahf", *EI1*, p. 478

<sup>42</sup> Tabari, Ibid: v. 15, pp. 219-220.

<sup>43</sup> Paret, Rudi, Ibid: 691.

<sup>44</sup> Wansbrough, J. *Qur'anic Studies*, p. 123.

be alive. The material has been recorded not for its historical value but for its exegetical value..."<sup>45</sup>

In the context of the Surah, Arkoun attempts to demonstrate the deficiency of classical commentary and suggests an alternative methodology. According to Arkoun, the classicists implicitly affirm the primacy of standards in rhetoric, logic and textual composition in the tradition of writing of the Arab Muslims. Traditional commentators have employed the linguistic, literary, historical, hagiographic, and mythical data gathered through intense multi-field activity (regional grammar, philology, lexicography, biographies, stories, anthologies...) and have fixed the framework and the principal explanations of all interpretative activity up to the present day. Even the orientalist have been dependent on the data which has been developed under the pressure of Muslim orthodoxy.<sup>46</sup> Inspired presumably by Wansbrough, Arkoun asserts that all the classics rely on a narrative framework which Muqatil b. Sulayman records in his *Tafsīr*.<sup>47</sup> Arkoun says all these collections represent the process of organizing the *thinkable* under the pressure and consensus of the orthodox discourse. Anything outside of orthodoxy is rejected and cast into the field of the *unthinkable*.<sup>48</sup> Finally, we can say that Arkoun wants to shake the theological foundations of Islamic orthodoxy, in order to introduce an *unthinkable* field to Islamic intellectualism and academia. Thus, he suggests a critical re-reading of Qur'anic verses free from the definitions of the existing classical literature.

### 3- NASR HAMID ABU ZAYD AND THE TEXTUALITY OF THE QUR'AN

Nasr Hamid Abu Zayd was born in 1943 in the village of Quhafa, which is near the city of Tanta in Egypt. Abu Zayd started his early education by memorising the entire Qur'an in his eighth year. He took Islamic Studies at

<sup>45</sup> Rippin, Andrew, (2001) "Literary Analysis of Qur'an, Tafsir and Sira: the Methodologies of John Wansbrough", *Approaches to Islam in Religious Studies* ed. by Richard C. Martin, Oxford: Oneworld, p. 153.

<sup>46</sup> Arkoun, *Lectures du Coran*, pp. 69-86

<sup>47</sup> See for further information: Wansbrough, *Qur'anic Studies*, p. 122.

<sup>48</sup> Arkoun, Ibid: 79.

Cairo University and in 1976, he took his MA degree in Arabic Studies. He then studied at the American University in Cairo and at the University of Pennsylvania. In 1981, he completed his PhD at the University of Cairo. From 1985 to 1989 he was a lecturer at Osaka University in Japan and thereafter, in Cairo University as an assistant professor for Islamic and Rhetorical studies.<sup>49</sup> Abu Zayd has published several works on the methodology of interpretation (*Usūl al-Tafsīr*) in Arabic. *Al-Ittijah al-Aqlī fi't-Tafsīr*<sup>50</sup> is his MA thesis and his first book dealing with the way of reading the Qur'an. *Falsafa al-Ta'wīl*<sup>51</sup> is his PhD thesis and about Ibn Arabī's reading methodology. *Maḥmūm al-Nass*<sup>52</sup> is his most famous and seminal book. Because he used the word *text* in reference to the Qur'an in this book, Nasr Hamid Abu Zayd has had unpleasant reactions from the authorities in his country. He was accused of heresy, dismissed from his post at the University, forced to divorce, and deported from Egypt. The Court gave as the reason for its verdict that he made fun of the Qur'anic verses. The Court<sup>53</sup> seems to regard as heresy his suggestion in *Maḥmūm al-Nass* that the Qur'an is a text and should be read as a literary text like any other. Abu Zayd and his wife have had to live outside his country in the Netherlands since 1995. He has been professor of Islamic Studies at Leiden University.

According to Abu Zayd, rejecting the textuality of the Qur'an, the Muslim scholars in al-Azhar University want to be the authority on Islam and manipulate the meaning for political ends. Through such identification

<sup>49</sup> For further information about Abu Zayd's biography see: Nasr Hamid Abu Zayd (2000) "Hayātī" in *Abvāb* v. 25, pp. 233-259; information also available online: <http://msanews.mynet.net/Scholars/NasrAbu>

<sup>50</sup> Abū Zayd, N. H., (1996) *Al-Ittijah al-Aqlī fi't-Tafsīr: Dirasāh fi-Qadiyyā al-Majāz fi'l-Qur'ān 'inda al-Mu'tazila* (the Rational exegesis of the Qur'an) Beirut: Markaz al-Sakafī al-Arabi, fourth edition.

<sup>51</sup> Abū Zayd, N. H., (1983) *Falsafa al-Ta'wīl: Dirasāt fi-Ta'wīl al-Qur'ān 'inda Muhyiddīn b. 'Arabī* (Philosophy Of Hermeneutics: A Study Of Muhiyi Al-Din Ibn 'Arabi's Hermeneutics Of The Qur'an) Beirut: Markaz al-Sakafī al-Arabi.

<sup>52</sup> Abū Zayd, N. H., (1990) *Maḥmūm al-Nas: Dirasāt fi-Ulūm al-Qur'ān* (The Concept of the Text: A Study in the Qur'anic Sciences) Cairo.

<sup>53</sup> The official court document was published in Abu Zayd's web page in <http://geocities.com/~Irrc/Zaid>.

between political authority and the meaning of the Qur'an, he claims, Islam becomes politicised. Scholars in al-Azhar University were saying that "in all the history of Islam, no one uses in reference to the Qur'an words other than what God himself used in the Qur'an. No one of the *'ulamā* has ever dealt with the Qur'an as text". They meant that Abu Zayd neglects the holiness of the Qur'anic verses whereas he uses the term *nas* (text) in the meaning of the whole text of the Qur'an, which has been entirely recognised in classical Qur'anic studies and modern Islamic thought.

According to Abu Zayd, 'the Qur'an is the word of God revealed to the Prophet Muhammad in plain Arabic language in the span of 23 years'<sup>54</sup>. What does he mean by the term of *word of God*? Is it limited to the Qur'an? Instead, words of God, he asserts, are infinite and non-exhaustible. Therefore, 'if the word of god is impossible to be confined whereas the Qur'an as a text is limited in space, the Qur'an should only represent a specific manifestation of the word of God'. The word of God was revealed to Muhammad through non-verbal communication, *wahy* in a plain *Arabic* language simply because God always considers the language of the people to whom a messenger is sent. (The Qur'an 14/4). Abu Zayd, then, concludes that the word of God cannot be limited to the Qur'an. In other words, Abu Zayd seems to disagree with the assumption that the Qur'an presents literally and exclusively the word of God. The Qur'an is then 'one manifestation of the word of God inspired to Prophet Muhammad through the mediation of the archangel Gabriel'.<sup>55</sup>

On the other hand, the textuality of the Qur'an, Abu Zayd claims, does not mean that it is a human text. However, as the Qur'an is one of the revelations and manifestations of God's words at a specific time and place, it should follow as contextual that what was revealed to Muhammad in Arabic in the 7<sup>th</sup> century is a historical text. Therefore, socio-historical and modern linguistic analyses, for him, are needed for understanding the Qur'an. In fact Abu Zayd promotes the historicity of the Qur'an not in order to apply author-intentional or contextual approaches, despite his

<sup>54</sup> Abū Zayd, N. H., (2000) "The Qur'an: God and Man in Communication", p. 2. Paper delivered in a lecture in Leiden, downloaded from Abu Zayd's web page: <http://geocities.com/~Irrc/Zaid>.

<sup>55</sup> Ibid: 2-4.

assertion,<sup>56</sup> but in order to prove that the Qur'an is not eternal, but was created in a certain context. By doing so, Abu Zayd eventually says that the Qur'an is a text of a certain historical culture. It is implicitly said that the textuality of the Qur'an is endorsed by the historicity of the text. He says:<sup>57</sup>

Certainly it is a message from Heaven to the earth, but it is no message independent of the rules of reality, with all the structures in which this reality is embedded, and the most important of these is the cultural framework. The absolute reveals itself to humans by means of its speech, "it lowers itself to them" (*yatanazzal ilayhim*) by employing their cultural and linguistic system of meaning.

After humanizing the language of the Qur'an by insisting on its textuality and historicity, Abu Zayd focuses on the other human dimensions in the content and the structure of the Qur'an:<sup>58</sup>

The human dimension is more obvious when we take into consideration two facts. First, the Qur'an was revealed in instalments, *munajjam*, and, second, the process of the canonisation of the Qur'an depended on human manoeuvre. Being revealed portion by portion, *munajjam*, the Qur'an corresponded to the community needs and demands. Demands of Muslims are reflected in the Qur'an by the frequent occurrence of the phrase, "they ask you" (Muhammad), *yas'alūnaka* (15 times)... Providing answers to such questions, much of the legal aspect of the Qur'an was gradually articulated, thus reflecting the dialectical relationship between God's word and human interest

Abu Zayd, above, maintains that the dialectical relationship between the Qur'an and the reality of the early Muslim community has formulated the Qur'anic contents. Another aspect of the human impact on God's word is the process of canonisation:<sup>59</sup>

<sup>56</sup> Abū Zayd, N. H., "The Textuality of the Qur'an", pp. 4-5 downloaded from: <http://geocities.com/~Irrc/Zaid>. The reason of his support of historical critical reading would be against traditional scholars in al-Azhar University.

<sup>57</sup> Abū Zayd, N. H., *Mafhūm al-Nass*, Cairo, p. 64 (The English translation is quoted from "From Revelation to Interpretation", p. 176.

<sup>58</sup> Abū Zayd, N. H., "The Qur'an: God and Man in Communication", p. 5.

<sup>59</sup> Ibid: 5.

Canonisation of the Qur'an included also the rearrangement of the Qur'anic verses and chapters in their present order, which is not the same as chronological order. The present order is called *tartīb al-tilāwa* (order of recitation), while the chronological order is called *tartīb al-nuzūl*. It is important here to refer to the impact of such rearrangement in partially demolishing the historical and occasional context of every portion of revelation, thus elevating the semantic structure of it above the original reality from which it emerged. Nevertheless, the original content of the Word of God in its unknown absoluteness, ...

What is the methodology of understanding the Qur'an as a text? Abu Zayd advocates literary studies, arguing that if the Qur'an is a text it should be read as a literary text like any other text. Navid Kermani<sup>60</sup> claim that Abu Zayd's literary study of the Qur'an refers to a tradition of Muslim scholars like 'Abd al-Jabbār, 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī and the recent scholar Amīn al-Khūlī. Apparently, he was also influenced by Western critics and thinkers. Toshihiko Izutsu, Hans-Georg Gadamer, and Russian formalist, Jurist M Lotman<sup>61</sup> are documented and discussed in the book, *Ishkālīyyāt al-Qirā'a wa-'Aliyyāt at-Ta'wīl*<sup>62</sup>, which is a compilation of his relevant articles.

Abu Zayd bases his attempt on traditional religious literary science and on modern Western literary and hermeneutical theories. By doing so, Abu Zayd has continued a promising project on literary exegesis initiated by Amīn al-Khūlī. He, like al-Khūlī and his school, advocates the Qur'an as a poetically structured text, a literary monument and not just a list of Judgments or mere legal text.<sup>63</sup>

<sup>60</sup> Kermānī, Nāvid, (2004) "From Revelation to Interpretation", pp. 9-10.

<sup>61</sup> Abū Zayd translated two of his works into Arabic: *Nazariyyāt hawla al-Dirāsah al-Simiyutiyya li't-Thakāfah* and *Mushkil al Luqta* both published in Nasjr Hāmid Abū Zayd and Sizā Qāsim (Eds), Al-Zimāt al-Alāmāt: *Madkhal ilā-Simiyutiqa*, Cairo, 1986.

<sup>62</sup> Abū Zayd, N. H., (1994) *Ishkālīyyat al-Qirā'a wa-'Aliyyāt at-Ta'wīl* (The Problematics of Reading and the Mechanisms of Interpretation) Cairo.

<sup>63</sup> For further information about his methodology and adaptation of western literary criticism and hermeneutics see: Kermani, Nabid "From Revelation to

### 5- FARID ESACK AND READING THE QUR'AN IN THE CONTEXT OF SOUTH-AFRICA

Farid Esack is a South African Muslim scholar. He was born in the Cape Town suburb of Wynberg in 1959. In 1990, Esack left South Africa for a doctorate in Qur'anic interpretation, spending five years in Britain and Germany, conducting doctoral and post-doctoral research. Farid Esack completed a doctoral degree in Qur'anic Hermeneutics at University of Birmingham (UK) in 1996, with his thesis, *Side-by-side with the other: towards a Qur'anic hermeneutic of religious pluralism for liberation*.<sup>64</sup>

In his thesis, Esack examines the question of religious pluralism and liberation in the Qur'an as it emerged in South Africa during the 1980's through Muslim participation in the struggle against apartheid.<sup>65</sup> He is strongly influenced by Christian liberation theology. In 1994-95 he was a Research Fellow in Biblical Hermeneutics at the Philosophische Theologische Hochschule, Sankt Georgen, Frankfurt. In 1984-89 he was the National Coordinator of Call of Islam. As a person committed to inter-religious solidarity for justice and peace and the struggle against apartheid, he played a leading role in the United Democratic Front, The Call of Islam, the Organisation of People Against Sexism, the Cape Against Racism and the World Conference on Religion & Peace.

In addition to a number of articles published in different parts of the world, he is the author of a major work on Islamic Liberation theology, *Qur'an, Liberation and Pluralism* (1996). He has also written *On Being a Muslim: Finding a Religious Path in the World Today* (1999) and *An Introduction to the Qur'an* (2002). Farid Esack proposes a methodology which sets out the process of interpreting how different individuals and groups have appropriated the text, and he explains this through his insights into reception hermeneutics. Reception hermeneutics, contrary to historical

positivism, which accepts fixed and objective meaning, sees different receptions of the text, including present popular understanding of the text.<sup>66</sup>

Esack signifies his methodology by the term *regressive-progressive*. This means "to discover the historical mechanisms and factors, which produced these texts and assigned them such functions (= regressive procedure)." The process of revelation of the Qur'an within a social context has to be examined and its meaning within that particular (past) context comprehended. The principles of progressive revelation (*tadrīj*), meccan and medinan revelations, occasions of revelation (*asbāb al-nuzūl*), and abrogation (*naskh*) are the tool of regressive procedure.<sup>67</sup>

This process of understanding, however, operates within a (present) personal and social context. Because these texts are an inseparable part of the interpreter's identity and active in his ideological system, we have to rework them in order to assign a contemporary and contextual meaning to them (= progressive procedure). According to Esack, this dual process of *regression-progression* between the Qur'an with its socio-historico-religious context and the community with its current socio-political context is necessary for contemporary contextual understanding and meaning to emerge.<sup>68</sup>

Esack's dual process of a regression-progression system and Fazlur Rahman's double-movement approach at first sound similar. But if we focus more deeply on the two processes, the differences will emerge. Objective reading of the historical text and its adaptation to present issues is the main character of the Fazlur Rahman's methodology, Esack on the contrary suggests understanding the Qur'an in its historical context, not in order to confine its message to that historical context but rather in order to understand its revealed meaning in a specific past context and then to be able to contextualize it in terms of contemporary reality.<sup>69</sup>

Interpretation" in *Modern Intellectuals and the Qur'an* Suha Taji-Faruki (ed.) Oxford: Oxford University Press 2004, pp. 1-16.

<sup>64</sup> This thesis was published in 1997 in Oxford under the title of *Qur'an Liberation and Pluralism*.

<sup>65</sup> Esack, Farid, (1997) *Qur'an Liberation and Pluralism*, Oxford: Oneworld, p. 83.

<sup>66</sup> For further information see: Esack, F., *Qur'an Liberation and Pluralism*, p. 51.

<sup>67</sup> Ibid: 60.

<sup>68</sup> Esack, F., (1991) "Contemporary Religious Thought in South Africa and the Emergence of Qur'anic Hermeneutical Notions", *ICMR*, v. 2, pp. 218-9.

<sup>69</sup> Esack, F., *Qur'an*, p. 68.

From this point of view his hermeneutical task derives also from Arkoun's methodology. According to Esack, "Arkoun's ideas imply that there can be a class of super readers, expert historians or linguists who will be able to access the true meaning of a text".<sup>70</sup> As reception hermeneutics asserts, Esack claims, interpretation and meaning are always partial, and every interpreter enters the process of interpretation with some pre-understanding of the questions addressed by the text, and brings with him certain conceptions as presuppositions of his exegesis. However, Arkoun's methodology, in contrast to that of Fazlur Rahman, is rooted in a pluralistic base.<sup>71</sup>

The contexts of South Africa which engaged Esack, such as liberation injustice, division and exploitation, are employed in his approaches to the Qur'an. According to Esack, in South Africa liberation means liberation from all forms of exploitation, including those of race, gender, class and religion. Esack defines a number of hermeneutical keys and their employment within a context of oppression in South Africa. Esack re-interprets them as the basis of a Qur'anic theology of religious pluralism.

## CONCLUSION

Modern Qur'anic studies since the beginning of nineteenth century has been under the influence of Western thought. In the light of the new Western perspective, extra-Qur'anic materials, primitive ideas, stories, magic, fables and superstition should be removed and the Qur'an must be understood using Western scientific tools. Modern Qur'anic studies can be understood as a sharp break in the traditional history of Muslim interpretation.

This fracture has been intensively scrutinised throughout the Islamic world during the 20<sup>th</sup> century. As a result of the academic and intellectual interaction with the West, a new form of intellectual impact has been triggered in Islamic academia. Especially since the 1980s, as the second crucial break in the history of Qur'anic studies, there has been methodological influence from the West. Scholars have adapted *critical theories* as

new hermeneutical models of understanding the Qur'an. Their aim is to re-read the Qur'an in the light of modern textual and philosophical disciplines, such as literary criticism, epistemology, hermeneutics, deconstruction, structuralism and post-structuralism and to re-read the Qur'an under the question of not what, but how do we interpret. Muslim intellectuals namely, Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, Nasr Hamid Abu Zayd, Farid Esack, are pioneering researchers in this process. They begin with an acceptance of the authority of Western models. Their ambition is to adapt forms of literary criticism and Biblical experience to the case of the Qur'an.

It has been seen in this article that the historical critical method is the most admired approach in contemporary Qur'anic studies. Fazlur Rahman, Abu Zayd and Farid Esack pay more attention to the historical development of interpretation of the Qur'an and to the process which serves to establish how the Qur'an takes meanings in the Islamic context. This then leads to contemporary context. That is to say historical focus on the Qur'an and the history of Qur'anic interpretation in contemporary times is in order to demonstrate the fact that there is a contextual gap between the contemporary reader and the historical context. According to them, Muslims should read the Qur'an in the light of today's necessities with today's categories. In the case of Arkoun, the necessities and categories are composed of the totality of the human sciences, namely anthropology, history of religions, semiotics in contemporary philosophy and epistemology. In the case of Farid Esack, today's necessities address more specifically South African readers.

<sup>70</sup> Ibid: 73.

<sup>71</sup> Ibid: 78.

# İmam Muhammed Şeybânî'nin İctihad Usûlünde Sünnetin Konumu<sup>1</sup>

Mehmet ÖZŞENEL\*

## The Place of Sunnah in the Methodology of Imam Muhammad Shaibani

Muhammad b. al-Hasan al-Shaibani (d. 189/805), a founding figure in Hanafi School of Law, is one of the most important personalities who involved in the debates between *Ahl al-ray* and *Ahl al-hadith* at the second century of Islam. An analysis of his opinions about *sunnah* and *hadith* therefore, has an important role in understanding formative period of Islamic religious thought. Through reading and analysing his writings and quotations related from him, this study concludes that Shaibani places the *sunnah* of the Prophet in a secondary position after the Quran in his *ijthad* methodology. He uses the term *athar* along with the terms of *hadith* and *sunnah* meaning all the narrations from the Holy Prophet, his companions (*sahabah*) and successors (*tabiun*). Shaibani also uses the terms of *sunnah* and *hadith* interchangeably in his works. In this respect, he seems to be preceding Shafii in equating the concept of *sunnah* and *hadith*.

**Key Words:** Shaibani, methodology, ijthad, hadith, sunnah, athar.

**Anahtar Kelimeler:** Şeybani, usûl, ictihad, hadis, sünnet, eser.

**İktibas/Citation:** Mehmet ÖZŞENEL, "İmam Muhammed Şeybânî'nin İctihad Usûlünde Sünnetin Konumu", *Usûl*, 3 (2005/1), s. 91-105.

## Giriş

İmam Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (132-189/749-805) hicrî ikinci asırda Ehl-i rey-Ehl-i hadis tartışmalarının odağında yer alan en önemli şahsiyetlerden biridir. Devrinin meşhur muhaddislerinden hadis tahsil etmiş; Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a öğrencilik yaparak hadis yanında rey yani fıkıhta uzmanlaşmış,<sup>2</sup> diğer taraftan Mâlik'ten Muvatta'ı sema ederek

bu eserin râvîlerinden olmuştur.<sup>3</sup> Öte yandan Şâfi gibi büyük bir müçtehide hocalık yapmış, Esed b. el-Furât vasıtasıyla Mâlikî literatürüne tesir etmiş ve eserlerinden bazı Ehl-i hadis mensupları da yararlanmışlardır.<sup>4</sup>

Şeybânî'nin asıl ihtisası fıkıh olmakla birlikte eserlerinde hadislere verdiği yer ve bunları değerlendirmedeki yaklaşımı itibariyle onu muhaddis fakihlerden saymak mümkündür. Hatta bazı konularda Ebû Hanîfe'ye muhalefeti, hocasının bilmediği ya da ulaşamadığı rivâyetlere muttali olmasına veya tercihteki farklılıklara bağlanmaktadır.<sup>5</sup> Bunun birçok örneğini *Muvatta* ve *el-Hücce*'sinde bulmak mümkündür.<sup>6</sup> Bu durum Ehl-i rey ve Ehl-i hadisin birbirine yakınlaşmaya başladığı, çeşitli ilmî ziyaret ve seyahatlerin yoğunlaştığı ve dolayısıyla aradaki farkların azaldığı bir dö-

<sup>3</sup> Bununla birlikte Şeybânî *Muvatta*'ın naklinde diğer râvîleri gibi sadece nakille yetinmemiş, bilakis kendi kaynaklarıyla mukayeseli bir çalışma yürütmüştür. Şeybânî, *Muvatta*'da hocasının görüş ve delillerine katılmadığı durumlarda kendi görüşlerine temel teşkil eden rivayetleri de kaydetmiştir. Bu yönüyle eser Ehl-i hadisin görüş ve rivayetlerini Ehl-i rey ile karşılaştıran mukayeseli bir hadis kitabı hüviyetindedir. Bu özelliğinden dolayı eser Şeybânî'ye nispet edilebilmektedir. Ancak bu farklı özelliklerine rağmen *Muvatta*'ın Şeybânî versiyonu, *Muvatta* rivayetleri arasında sayılmaya devam etmiştir (bk. Abdülaziz Dihlevî, *Bustânü'l-muhaddisin*, trc. Ali Osman Koçkuzu, Ankara 1986, s. 62; Nezîr Hamdan, *el-Muvattaât li'l-İmam Mâlik*, Dimeşk-Beyrut 1992, s. 95).

<sup>4</sup> Şeybânî'nin hayatı, eserleri ve görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Bülâğü'l-emânî fi sîretî'l-İmam Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*, Karaçi 1403/1983, s. 4 vd.; Zafer Ahmed et-Tehânevî, *Ebû Hanîfe ve ashâbuhu'l-muhadisîn*, Karaçi ts. (*Mukaddimetü'l-lâi's-sünen* ile birlikte), s. 73 vd.; Habîb Ahmed el-Kirânevî, *Kavâid fi ulûmî'l-fikh*, Karaçi ts. (*Mukaddimetü'l-lâi's-sünen* ile birlikte), s. 202 vd.; Muhammed ed-Düsûkî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî ve eseruhû fi'l-fikhi'l-islâmî*, Devha-Katar 1987, s. 70 vd.; Ali Ahmed en-Nedvî, *el-İmam Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî nâbiğatü'l-fikhi'l-islâmî*, Dimeşk 1994, s. 23 vd.

<sup>5</sup> Bk. Muhammed Biltâcî, *Menâhicu't-teşri'l-islâmî fi'l-karnî's-sânî'l-hicrî*, Riyad 1977, I, 404-408, 411-412; Şükrü Özen, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995 (yayımlanmamış doktora tezi), s. 294; ayrıca bk. Kâdî İyâz b. Mûsa el-Yahsubî, *Tertibu'l-medârik ve takribu'l-mesâlik li ma'rifeti ulemâi mezhebi Mâlik*, thk. Muhammed Tâvit et-Tancî ve dğr., Mağrib 1983, I, 90.

<sup>6</sup> Mesela bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Hücce alâ ehli'l-Medine*, thk. Mehdî Hasan Şahcihanpûrî, Lahor 1981, I, 128; Mâlik b. Enes, *Muvatta* (Şeybânî Rivâyeti), thk. Takiyyuddin en-Nedvî, Bombay-Dimeşk 1991-1992 (Leknevî'nin *et-Ta'liku'l-mümeccedî* ile birlikte), I, 493-499; ayrıca bk. Şeybânî, *Kitâbü'l-âsar*, Karaçi 1987, s. 180; a. mlf., *el-Asl el-ma'rûf bi'l-Mebsût*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî, Lahor 1981, I, 447-450. Bazı ihtilafları ise hadisin yorumundaki farklılıklarından kaynaklandığı anlaşılmaktadır (bk. Şeybânî, *el-Câmiu's-sâğir*, Karaçi 1990 [Leknevî'nin şerhi *en-Nâfiu'l-kebîr* ile birlikte], s. 149, 311, 475-476). Ebû Yûsuf için de aynı hususlar geçerlidir (bk. Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrahim el-Ensârî, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî Mısır 1357/1938, s. 97, 101).

<sup>1</sup> Bu makale *Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey-Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1999) adlı doktora tezimizin "Şeybânî'nin Sünnet ve Hadis Anlayışı" başlıklı bölümünün ilavelerle yeniden düzenlenmesi suretiyle kaleme alınmıştır.

\* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mozseneel@hotmail.com

<sup>2</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübra*, Beyrut 1985, VII, 336; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe, *el-Meârif*, Beyrut 1987, s. 280; Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, Karaçi ts., s. 257.

nemde yaşamış olmasının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Sözkonusu yakınlaşmanın sonucunda Ehl-i reyin, geçmiş faaliyetlere nazaran daha fazla hadis malzemesine müracaat ederken, Ehl-i hadisin de hadisleri anlama ve yorumlamada rey ve dirayete daha fazla yer vermeye başladığını söylemek mümkündür.<sup>7</sup>

Bu sebeplerden dolayı Şeybânî kimilerince “bir geçiş dönemi âlimi”, kimilerince “Ehl-i rey ile Ehl-i hadis yaklaşımlarını cemedden birisi” olarak nitelenmektedir. Nitekim Şâfiî de iki yaklaşımı telif eden bir âlim olarak anılmaktadır. Şâfiî'nin de bu sıfatla anılmasında dönemin özellikleri yanında, Şeybânî'nin de tesir ve katkılarının bulunduğu söylenebilir. Şeybânî'nin eserlerinin hem üslub, hem de muhteva itibarıyla, hatta eser ve bölüm isimlerine varıncaya kadar Şâfiî'ye tesir ettiğini söylemek mümkündür.<sup>8</sup> Şeybânî'nin Şâfiî'ye tesirinin boyutlarını görmek için eserlerini mukayese etmek yeterlidir. Bu sebeple Şâfiî, bazı araştırmacılar tarafından usûl ve furûda “Şeybânî'nin eseri” kabul edilmiştir.<sup>9</sup> Bilgi kaynakları ve içtihad usûlü konusunda Şeybânî ile Şâfiî'nin görüşleri arasında görülen paralellik de bu tesirin boyutlarını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.<sup>10</sup> Bu husus da onun geçiş döneminde yer aldığını gösteren delillerden biri olarak kabul edilebilir.

Bütün bunların yanısıra Şeybânî'nin hadis usûlü ile ilgili bazı meselelerde Ehl-i hadis mensuplarıyla benzer görüşleri paylaştığı görülmektedir. Bu açıdan onun, hadisleri değerlendirme konusundaki yaklaşımları ve usûle dair görüşlerinin tetkiki büyük önem arz etmektedir. Onun bu konudaki

<sup>7</sup> Bk. Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Beyrut ts., II, 170, 205-206. Şeybânî'nin bazı konularda hadisin zâhirine temessük etmesi de onun Ehl-i hadis ulemâsıyla temasının bir sonucu kabul edilmiştir (Düsûkî, *Şeybânî*, s. 263).

<sup>8</sup> Mesela, Şâfiî'nin bugün *el-Üm* olarak bilinen eserini İbnü'n-Nedîm *el-Mesbût* adıyla kaydetmektedir (bk. *Fihrist*, s. 264). Şeybânî'nin *el-Asl* olarak bilinen meşhur eserinin adı da *el-Mesbût*'tur. Kevserî, Şâfiî'nin ezberlediği ve kendisine bakarak *el-Üm* adlı eserini telif ettiği kitabın da bu olduğunu kaydetmektedir (Kevserî, *Bülûğu'l-emânî*, s. 61).

<sup>9</sup> Bk. Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara 1998, s. 68, 258; ayrıca bk. Düsûkî, *Şeybânî*, s. 355.

<sup>10</sup> Bk. Ebû Ömer Yûsuf İbn Abdilber el-Kurtubî, *Câmiu beyânî'l-ilm ve fadlih ve mâ yenbağî fi rivâyetihî ve hamlih*, Beyrut 1978, II, 26, 61. Şâfiî'nin Şeybânî hakkındaki sözleri ve ondan istifadesinin boyutları hakkında ayrıca bk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî, Haydarabad 1974'ten Beyrut 1976, s. 123-125; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Menâkibu'l-İmam Ebî Hanîfe ve sahibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasen*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî-Ebu'l-Vefâ el-Efğânî, Beyrut 1408/1988, s. 80-81.

görüşleri tabiidir ki öncelikle mensup olduğu Ehl-i reyin, daha dar anlamda Hanefî mezhebinin yaklaşımlarını yansıtmaktadır. Ancak bazı noktalarda Ehl-i hadisin yaklaşımlarına yakınlığı da göz ardı edilemez. Burada, önce teorik olarak Şeybânî'nin içtihad usûlünde sünnet ve hadis kavramlarına verdiği konum üzerinde durulacak, daha sonra pratikte bu kavramları eserlerinde ne şekilde kullandığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

### 1- Sünnetin Dindeki Yeri ve Değeri Konusundaki Görüşleri

Şüphesiz ki sünnet İmam Şeybânî'ye göre dinde Kur'an'dan sonra ikinci kaynaktır. Bu hususu kendisinden nakledilen sözlerde olduğu kadar, eserlerinde de görmek mümkündür. O bilgi kaynaklarını açıkladığı bir sözünde şöyle diyor: “İlmin dört yolu (vecih) vardır: 1-Allah'ın “nâtık kitabı” ve ona benzeyende (ve mâ eşbehehû) bulunan ilim 2-Resûlullah'ın (s.a.) “me'sûr” (rivâyet olunan) sünnetinde ve ona benzeyende bulunan ilim 3-Sahâbenin üzerinde icmâ ettiği hususlarda ve ona benzeyenlerde bulunan ilim. Sahâbenin ihtilaf ettiği hususlarda da ilim onların dışına çıkmaz. Onlardan birinin kavli üzerinde tercih vaki olursa, bu, benzerini üzerine kıyas edeceğin bir bilgidir. 4-Müslümanların fakihlerinin çoğunluğu tarafından güzel (hasen) bulunan hususlar (bir nevi icmâ-ı ümmet) ve ona benzeyenlerdeki ilim. İlim işte bu dört vechin dışına çıkmaz”.<sup>11</sup> O, içtihad şartlarını açıkladığı başka bir sözünde aynı hususları daha açık bir şekilde şöyle dile getirmiştir: “Kitabı, sünneti, Resûlullah'ın (s.a.) ashâbının görüşlerini ve fukahâ-i müsliminin güzel bulduğu (istihsan) hususları bilen kişi reyiyile içtihad edebilir...”<sup>12</sup>

Burada dikkat çeken husus Şeybânî'nin bilgi kaynakları arasında kıyası açık bir şekilde zikretmeyip ondan “benzeyen” ifadesiyle bahsetmesidir. Buradan hareketle Şeybânî'ye göre kıyasın bizatihi bir bilgi kaynağı değil, kaynaklardan bilgi elde etmenin bir yolu ve yöntemi olduğu söylenebilir. Bunun için kıyası ayrı bir bilgi kaynağı olarak zikretmek yerine, her delilin ardından “ve ona benzeyen (ve mâ eşbehehû)” ifadesiyle onun sanki bir yöntem oluşuna işaret etmiştir. Nitekim Şâfiî de aynı inceliğe dikkat ederek

<sup>11</sup> İbn Abdilber, *Câmi*, II, 26. Benzeri ifadeler için bk. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî, İstanbul 1984, I, 318.

<sup>12</sup> İbn Abdilber, *Câmi*, II, 61. Aynı yerde yeralan Şâfiî'nin sözleri ise sanki Şeybânî'nin sözünün şerhi gibidir.

daha açık bir şekilde bilgi kaynaklarını şöyle açıklamıştır: “Hiç kimse herhangi bir konuda bir ilme sahip olmaksızın helal veya haram hükmü verme hak ve yetkisine sahip değildir. İlmin yolu da (cihet) Kitab’da veya sünnette ya da icmâda açıkça belirlenmiş olan (tansîs) hususlar veya bu kaynaklara (usûl) yapılan ve onlar mânasında (mesâbesinde) olan kıyastan ibarettir”. İbn Abdilber her iki sözdeki benzerliğe dikkat çekerek Şeybânî’nin “benzer” dediğiyle, Şâfiî’nin “mânasında” şeklindeki ifadesinin aynı mânaya geldiğini, bunun kıyastan başka bir şey olmadığını belirtmektedir.<sup>13</sup>

Diğer taraftan “Resûlullah’ın me’sûr sünneti” ifadesi de onun sünnet anlayışı konusunda ipucu vermektedir. Bu bir taraftan sünnetin Kur’an’dan sonra ikinci bilgi kaynağı olduğunu ifade ederken, diğer taraftan sünnetin nakil yoluyla geldiğine ve rivâyetlerden elde edildiğine işaret etmektedir. Bu da hadislerin kitaplarda tedvin ve tasnifi ile sünnetlerin kayıt altına alındığı ve dolayısıyla sünnetin başka türlü elde edilme imkânının kalmadığı yönündeki anlayışın görülmeye başladığına bir delil olarak kabul edilebilir. Bu anlamda onun Şâfiî’den sonra yerleşmeye başlayan “sünnetleri rivâyetlerle sınırlama” anlayışını öncelediğini söylemek mümkündür.

Öte yandan sahâbe kavli konusunda onun, üstadı Ebû Hanîfe’nin görüşlerini paylaştığı anlaşılmaktadır. Çünkü o da Ebû Hanîfe gibi sahâbenin icmâmı tereddütsüz almakta, ihtilaf halinde bu sahâbi görüşlerinden birini tercih etmekte, fakat her halükârda onların görüşlerinden dışarı çıkmamaktadır. Bu noktada aralarındaki benzerlikleri veya farklılıkları görmek açısından Ebû Hanîfe’nin içtihad usûlüne dair sözünü burada hatırlamak faydalı olabilir. Bu söz, Ebû Hanîfe nezdinde sünnetin yerini göstermesi bakımından da önem arz etmektedir. Ebû Hanîfe bu konudaki meşhur sözünde şöyle demektedir: “Meselenin hükmünü Allah’ın kitabında bulursam onu alırım. Onda bulamazsam, Resûlullah’ın, sika râvîlerin elinde yine sika râvîlerden gelerek yaygınlık kazanmış sünnetini ve sahih âsârını alırım. Allah’ın kitabı ve Resûlullah’ın sünnetinde bulamazsam, ashâbından dilediğimin kavlini alır, dilediğimin kavlini bırakırım. Onların kavlinin dışına çıkmam. Ancak iş İbrahim, Şa’bî, Hasan, İbn Sîrîn, Saîd b. el-Müseyyeb

(burada içtihad yapan başka şahısları da saydı) gibilerine gelince, benim de onlar gibi içtihad etmeye hakkım vardır”.<sup>14</sup>

Ebû Hanîfe ve öğrencisi Şeybânî’nin sahâbe kavil ve görüşlerine bu kadar ehemmiyet vermesinde onun Peygamber sünnetine dayandığını düşünmelerinin ve dolayısıyla onu sünnet kapsamında görmelerinin rolü olsa gerektir.<sup>15</sup> Nitekim Şeybânî’nin sahâbe ve tâbiün hakkındaki şu sözleri de bu yaklaşımı teyid etmektedir: “İlk nesilden daha fakih bir topluluk gelmemiştir. İlim ancak evvelkilerin ilmidir. Fıkıh da ancak onların fıkıhdır. Onlar Resûlullah’ın (s.a.) durumunu bizden daha iyi biliyorlar ve ona yakın olmak için daha fazla gayret gösteriyorlardı”.<sup>16</sup>

Diğer taraftan Şeybânî’nin sahâbe sonrası nesillerin görüşleri konusunda hocasından daha sarıh ifadelerle sahip olduğu söylenebilir. Ebû Hanîfe’nin sözünde sonraki nesillerin ittifakı hakkında bir sarahat bulunmazken, Şeybânî fukahânın ittifak ettiği hususların bir kaynak olduğunu tasrih etmektedir. Bunda da bir nevi icmâ-ı ümmet olan bu kaynağın Kitab ve Sünnet’e istinad etme ve ümmetin hata üzerinde birleşme ihtimali bulunmama anlayışının etkili olduğu düşünülebilir. Böylece icmâ anlayışının yavaş yavaş şekillenmeye ve edille-i şer’iyye arasındaki yerini almaya başladığı söylenebilir.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Ebû Hanîfe’nin içtihad usûlünü açıkladığı bu ve diğer sözleri için bk. Ebû Zekerriyya Yahya b. Maîn, *et-Târih*, thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf, Mekke 1979, IV, 63-64; Saymerî, *Ahbâr*, s. 10-11; İbn Abdilber, *el-İntikâ fi fadâilî’l-eimmeti’s-selâseti’l-fukahâ*, thk. Abdülfettah Ebû Gûdde, Beyrut 1997, s. 264-267; Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, Beyrut ts., XIII, 368; Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, *Menâkibu Ebi Hanîfe*, Beyrut 1981 (Kerderî’nin *Menâkib*’i ile birlikte), I, 71, 73-74; Zehebî, *Menâkib*, s. 32-34; Ebu’l-Fadl Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Miftâhu’l-cenne fi’l-ihcâc bi’s-sünne*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut 1987, s. 60-61, 64-65; Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî, *Ukûdu’l-cümân fi menâkibi’l-İmâmi’l-A’zam Ebî Hanîfete’n-Nu’mân*, thk. Ebu’l-Vefâ el-Efgânî, Haydarabad 1974’ten Medîne ts., s. 172 vd.

<sup>15</sup> Bk. Serahsî, *Usûl*, II, 108 vd. Şeybânî’nin sahâbe kavli konusundaki görüşleri için bk. Düsûkî, *Şeybânî*, s. 225-230.

<sup>16</sup> Şeybânî, *Hücce*, I, 290-291.

<sup>17</sup> Mesela terâvih namazının cemaatle kılınmasının caiz olduğunu söylerken bunu müslümanların icmâna dayandırmakta ve icmâa dayanak teşkil eden “Mü’minlerin güzel (hasen) gördüğü şey Allah katında da güzeldir. Mü’minlerin çirkin (kabihi) gördüğü şey Allah katında da çirkindir” hadisini nakletmektedir (Mâlik, *Muvatta* [Şeybânî Rivâyeti], I, 628-633; başka bir örnek için bk. Şeybânî, *Hücce*, II, 236, 443).



## 2- Eserlerinde Sünnet ve Hadis Kavramlarını Kullanışı

Şeybânî'nin eserlerinin satır aralarında da sünnetin ve onun elde edilme yolu olan hadis ve âsârın önemine ve dinde Kur'an'dan sonraki ikinci kaynak oluşuna delâlet eden birçok ifade bulunmaktadır. Bunlardan birinde şüpheli bazı gerekçelerle Kitab ve sünnete muvâfık olan hususların terkedilmesinin caiz olmadığını açık bir şekilde belirten Şeybânî,<sup>18</sup> bazı konularda kendisine ulaşan merfû hadislerden dolayı hocası Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmiş<sup>19</sup> ve "Bu konuda ancak sünnete ve ma'rûf âsâra ittiba olunur" diyerek<sup>20</sup> sünnet ve hadisin önemine işaret etmiştir. Keza selâma ilave lafızlar eklememek gerektiği konusunda İbn Abbas'ın bir sözünü naklettikten sonra ona katıldığını ve sünnete ittibanın esas olduğunu ifade etmektedir.<sup>21</sup>

Diğer taraftan Şeybânî'nin özellikle Irak ehline yöneltilen rey ve kıyası hadise tercih ithamına karşı, hadis varken kıyasa gidilemeyeceğini ve hadise ittibanın esas olduğunu sık sık vurguladığı görülmektedir. Mesela namazda kahkaha ile gülmenin namazı bozup, abdesti bozmayacağını söyleyen Medîne ehline karşı şöyle demektedir: "Bu konuda âsâr (rivâyetler) gelmemiş olsaydı, kıyas Medîne ehlinin dediği gibi olurdu. Fakat eser (rivâyet) yanında kıyasın yeri yoktur ve ancak âsâra (rivâyetlere) boyun eğmek gerekir".<sup>22</sup> Nitekim Şeybânî başka bir konuda, Hz. Peygamber'in hadisinden dolayı kıyası bırakıp istihsana gittiğini tasrih etmektedir.<sup>23</sup> Aynı şekilde mazmaza ve istinşak yapmayı unutan cünüp bir kimsenin namazını iade etmesi gerektiğini söylerken görüşünü "Bu konuda İbn Abbas'tan (r.a.) gelen eser sebebiyle kıyası terkediyoruz" diyerek delillendirmiştir.<sup>24</sup>

Namazda secdeden ellere değil, ayaklara dayanarak kalkma konusunda da şöyle diyor: "Bu konuda sünnet ve âsâr o kadar ma'rûf ve meşhurdur ki,

bunların yanında nazar ve kıyasa ihtiyaç bile göstermez".<sup>25</sup> Başka bir örnekte şöyle demektedir: "Eğer eser ve sünnet olmasaydı, bir kişiyi öldüren iki kişi kısas yapılarak öldürülmezdi. Biz can konusundaki kısasta eser ve sünneti aldık. Can dışındaki hususlarda kıyası aldık".<sup>26</sup>

Şeybânî, hakkında hadis bulunmayan bir hususta da yapılacak olanın, hakkında hadis veya sünnet bulunan bir meseleye kıyastan ibaret olduğuna işaret etmektedir. O yine Medîne ehline hitaben diyor ki: "Hakkında eser (rivâyet) bulunmayan meselenin, ancak hakkında eser (rivâyet) bulunan benzerine kıyas edilmesi gerekir".<sup>27</sup> Yine aynı mealde şöyle diyor: "Hakkında eser bulunmayan husus, ancak hakkında âsâr bulunan hususlara kıyas edilir... Sünnet ve âsâra kıyas yapan bir kimsenin, hakkında eser bulunmayan hususu, hakkında âsâr bulunanlardan benzerlerine (bakarak) sünnete kıyas yapması gerekir".<sup>28</sup> Başka bir yerde daha açık bir şekilde "Ancak Resûlullah'ın (s.a.) hadisine kıyas yapılması ve ona muhalefet edilmemesi gerekir".<sup>29</sup> demektedir. Onun bu ifadeleri de yukarıdaki sözünü teyid etmekte ve sünnetin önemini gösterdiği kadar, kıyasın naslardan hüküm elde etme yolu olduğunu da dile getirmektedir.

Şeybânî'nin bu sözleriyle bilgi kaynaklarına dair yukarıdaki ifadesinde geçen "me'sûr sünnet" tabiri de paralellik arz etmekte olup, bunlardan sünnetle hadis veya eser arasında temel bir ayırım gözetmediği anlaşılmaktadır. Buradan hareketle onun sünnet anlayışında sünnetin Peygamber'in ve Peygamber'e tâbi olduğuna inandığı sahâbenin uyulması gereken ideal uygulaması ve hayat tarzı, hadis veya eserin de bunu bize ulaştıran rivâyetler şeklinde değerlendirildiğini söylemek mümkündür. Mesela Hz. Peygamber'in sivâk (diş temizliği) hakkındaki meşhur hadisini naklettikten sonra "Sivâk bize göre terki câiz olmayan sünnetlerdendir" demektedir.<sup>30</sup> Yine Mecûsilerden cizye alınması konusunda Hz. Peygamber, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın uygulamalarını naklettikten sonra "Sünnet, mecûsilerden

<sup>18</sup> Şeybânî, *Hücce*, II, 623.

<sup>19</sup> Bk. Şeybânî, *Âsâr*, s. 62; a. mlf., *Asl*, I, 73, 449.

<sup>20</sup> Şeybânî, *Asl*, I, 450.

<sup>21</sup> Mâlik, *Muvatta* (Şeybânî Rivâyeti), III, 435.

<sup>22</sup> Şeybânî, *Hücce*, I, 204; ayrıca bk. a. mlf., *Asl*, I, 59, 170. Nitekim Şeybânî'nin ders şeriki ve aynı zamanda hocası olan Ebû Yûsuf da Hayber arazisinin ortaklığa verilmesi (müsâkât) konusunda "Biz Resûlullah'tan (s.a.) gelen hadislere ittiba ettik. Çünkü bize göre bunlar daha güvenilir (evsak), daha çok ve hilâfına gelen hadislerden daha umumîdir" diyor (bk. *Kitâbü'l-harâc*, Beyrut ts., s. 89). Ebû Yûsuf'un hadis ve sünnete ittibayı vurgulayan diğer bazı ifadeleri için bk. *Red*, s. 32, 55, 61, 69, 71, 76.

<sup>23</sup> Şeybânî, *el-Câmiu'l-kebir*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî, Karaçi 1409/1989, s. 360 (dipnot).

<sup>24</sup> Şeybânî, *Asl*, I, 41. Başka bir örnek için bk. *Asl*, I, 221, III, 396-397; *Hücce*, II, 243.

<sup>25</sup> Şeybânî, *Hücce*, I, 315-316.

<sup>26</sup> Şeybânî, *Asl*, V, 491. Şeybânî'nin bu örneklerde dile getirdiği prensibin, daha sonra "mevrid-i nasda ictihada mesâğ yoktur" şeklinde formüleştirilerek küllî bir kâide haline getirildiği söylenebilir (kaide için bk. Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle*, İstanbul 1985, s. 20, madde 14).

<sup>27</sup> Şeybânî, *Hücce*, I, 19, II, 664-665, 730

<sup>28</sup> Şeybânî, *Hücce*, I, 44-45

<sup>29</sup> Şeybânî, *Hücce*, II, 650, ayrıca bk. II, 183.

<sup>30</sup> Şeybânî, *Âsâr*, s. 9.

cizye alınmasıdır, ancak onların kadınlarıyla evlenilmez, kestikleri yenmez. Peygamber'den (s.a.) bize böyle ulaştı (beleşanâ) demektedir.<sup>31</sup> Bu da gösteriyor ki Şeybânî, Ebû Yûsuf'ta olduğu gibi sünneti hadislerle tevsik etmekte ya da sünneti hadislerden elde etmektedir.<sup>32</sup>

Ancak yine bu rivâyetlerin gösterdiği gibi ona göre bu sünneti bize ulaştıran hadis veya âsârın kaynakları merfû hadislerle sınırlı değildir. Çünkü Şeybânî hadis veya eser kavramını geniş mânada, bize Peygamber'in sünnetini taşıdığına inandığı merfû, mevkuf, maktû bütün rivâyetler için kullanmaktadır.<sup>33</sup> Nitekim hastanın nikahlanmasının caiz olmadığını söyleyen Medîne ehlini "Kitab'da veya sünnette sağlam kişinin nikahı caiz, hastanınki fasittir, diye bir şey vârid olmuş mudur?" ifadeleriyle eleştirdikten sonra, "Bu konuda Nebî'den (s.a.) veya onun ashâbının herhangi birinden herhangi bir eser (rivâyet) duydunuz mu?" diye sormaktadır. Akabinde cevabını kendi vererek: "Eğer böyle bir şey (rivâyet) olsaydı onunla mutlaka delil getirirdiniz, biz de muhakkak onu hadisleriniz arasında iştmiş olurduk. Fakat bu konuda (bizi destekleyen) âsâr meşhûr ve ma'rûftur. Hatta bu konu âsâra ihtiyaç bırakmayacak kadar açık hususlardandır. Ancak size karşı delil getirmek için bunların zikrini terketmiyoruz" dedikten sonra bu konudaki rivâyetleri sıralar.<sup>34</sup>

Bu ifadeler onun bir taraftan eser ve hadis kavramını geniş mânada kullandığını gösterirken, diğer taraftan sünnetle Peygamber ve ashâbından gelen rivâyetleri kastedtiğine ve sünnetin hadislerden elde edildiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla Şeybânî'ye göre sünnetin naklî bir mâhiyeti vardır. Bu anlamda onun, sünneti hadislerle müterâdif olarak kullandığı söylenebilir. Nitekim birçok yerde sünnet tabirini rivâyete delâlet edecek tarzda kullan-

<sup>31</sup> Mâlik, *Muvatta* (Şeybânî Rivâyeti), II, 145-149. Başka bir örnek için bk. II, 394-395.

<sup>32</sup> Ahmed Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, trc. Haluk Songur, İstanbul 1999, s. 135-137.

<sup>33</sup> Örnekler için bk. Mâlik, *Muvatta* (Şeybânî Rivâyeti), I, 200 vd.; Şeybânî, *Hücce*, I, 34 vd. Bu aynı zamanda mütekaddim ulemânın da benimsediği bir kullanımdır (bk. Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced alâ Muvattai Muhammed*, thk. Takiyyuddin en-Nedvî, Bombay-Dimeşk 1991-1992, I, 146, 175; Kıyâmuddin Abdülbârî el-Leknevî el-Ensârî, *et-Ta'liku'l-muhtâr alâ Kitâbi'l-âsâr*, nşr. Muhammed Abdurrahman Gazanfer, Karaçi 1410/1990, s. 57-59; Muhammed Abdürreşid en-Nu'mânî, *"Kitâbü'l-âsâr Mukaddimesi"*, trc. Mehmet Özşenel, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1 [Adapazarı 1996], s. 236 [dipnot]; Ahmet Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul 1996, s. 157).

<sup>34</sup> Şeybânî, *Hücce*, III, 499-504. Benzeri ifadeleri için bk. *Hücce*, II, 621-622

mıştır. Bunlardan birinde "Bu konuda sünnet, takasın misli misline olması gerektiği şeklinde gelmiştir" diyerek meşhur riba hadisine atıfta bulunmuştur.<sup>35</sup> Diğer bir örnekte, bir erkeğin zina yaptığı kadınla evlenmek istemesi halinde kadının iddet beklemesini gerekli gören Medîne ehline karşı Şeybânî, "Şüphesiz ki sünnet, zâniyeye iddet gerekmediği yönünde gelmiştir" dedikten sonra âsârın Medîne ehlinin görüşünün hilâfına geldiğini belirterek sahâbe ve tâbiûndan yaptığı nakillerle bu sünnetin kaynağını açıklamaktadır.<sup>36</sup>

Aynı şekilde ihramlının giymesi yasak olan elbiseleri sayarken Şeybânî, "Ma'rûf sünnet, kişi ihramdan çıkıncaya kadar gömlek, pantolon, cübbe ve mest giymesinin caiz olmadığı yönünde gelmiştir" ifadesini kullanmaktadır.<sup>37</sup> Onun burada ma'rûf sünnetle, meşhur İbn Ömer hadisini kastedtiği, aynı hadisi başka bir eserinde nakletmesinden anlaşılmaktadır.<sup>38</sup> Diğer bir örnekte de "Sünnet buna uygun gelmemiştir" dedikten sonra, o konuda merfû ve mevkuf hadisleri nakletmektedir.<sup>39</sup> Bütün bunlar Şeybânî'nin sünnetin naklî yönüne işaret ettiğini, sünnetle geniş mânada merfû, mevkuf ve maktû hadisleri kastedtiğini göstermektedir.<sup>40</sup> Bunun için o, sık sık hadislerin önemine, bir konudaki âsârın çokluğuna, meşhur ya da ma'rûf oluşuna vurgu yapmakta, amel kavramına diğer muasırları kadar önem vermiyor görünmektedir. Bu durum amelin (uygulama) tek başına delil olarak kabul edilmediği dönemin yaklaştığının bir işareti olarak değerlendirilmektedir.<sup>41</sup>

<sup>35</sup> Şeybânî, *Hücce*, II, 620. Özafşar bu bilgiyi yanlışlıkla (*Hücce*, II, 260) şeklinde vermektedir (*Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 70). Şeybânî'nin benzeri bir ifadesi için bk. *Hücce*, II, 147, 303.

<sup>36</sup> Şeybânî, *Hücce*, III, 387-395. Şeybânî sünnet hükmünün kaynağını Özafşar'ın dediği gibi (*Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 70) bir kaç sayfa sonra değil, hemen iki satır sonra açıklamaktadır (*Hücce*, III, 388).

<sup>37</sup> Şeybânî, *Hücce*, II, 399.

<sup>38</sup> Bk. Mâlik, *Muvatta* (Şeybânî Rivâyeti), II, 301-303.

<sup>39</sup> Şeybânî, *Hücce*, I, 379-381. Benzeri bir örnek için bk. Mâlik, *Muvatta* (Şeybânî Rivâyeti), III, 94.

<sup>40</sup> Şeybânî'nin sünnet kavramını fikhî eserlerinde daha ziyade fikhî bir ıstılah olarak kullandığı anlaşılmaktadır (bk. *el-Câmiu's-sağîr*, s. 113, 117, 191).

<sup>41</sup> Bk. Hasan, *İslâm Hukuk Bilimi*, s. 135. Bunun için Özafşar'ın iddia ettiği gibi (*Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 72) Şeybânî'nin, Ebû Yûsuf'un karşı çıktığı "sünnet-i mâziye" kavramını rahatlıkla kullandığı söylenemez. Özafşar'ın verdiği iki örnekten birinde sünnet-i mâziye kavramı Hasan el-Basrî'nin sözü olarak geçmektedir (Şeybânî, *Hücce*, IV, 213). Diğeri ise onun sünnet-i mâziye kavramına itibar ettiği konusunda yeterince açık

Bunu teyid eden hususlardan biri de Şeybânî'nin zaman zaman Medîne ehlinin “amel” kavramını eleştirmesi, onların içine düştükleri çelişkiyi vurgulaması ve onları hadisi terkedip, reylerine uymakla suçlamasıdır.<sup>42</sup> Mesela, bunlardan birinde “Uygulama bizde böyle” sözlerine karşı “Sizin elinizde Peygamber'den (s.a.) veya onun ashâbının herhangi birinden (gelen) bir eser (hadis) var mı? Eğer sizde böyle bir eser olsaydı, mutlaka bize karşı onunla ihticac ederdiniz. ‘Uygulama bizde böyle’ sözünüze gelince, bu da hiçbir şey ifade etmez” şeklinde ifadeler kullanmaktadır.<sup>43</sup>

Şeybânî aynı çerçevede, namaz kılanın önünden geçmede bir beis olmadığını söyleyen Medîne ehline karşı sert ifadeler kullanmakta ve bu fiili yasaklayan birçok hadisi naklettikten sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “İşte bizzat Medîne ehlinin naklettiği hadisler. Bunlar kendi aleyhlerine delildir. Medîne ehli bunların tam tersini savunuyorlar. Bu hadislerin hilafını savunanlardan biri de Mâlik b. Enes'tir. Halbuki bunları rivâyet eden de odur. O halde bunlar göz göre göre rivâyet ettiklerini terk ediyorlar da nasıl “ashâb-ı âsâr” oluyorlar? Eğer bu veya benzeri konularda birçok hadisle onlar aleyhine ihticac etmek isteseydik, onlara karşı ihticac ederdik. Fakat bizim onlara karşı kendi hadisleriyle delil getirmemiz hüccet itibarıyla daha bağlayıcıdır. Bu mesele onların diğer konulardaki görüşlerine de ışık tutan hususlardandır. Onlar bu konuda âsârı terkettiler ve delil olarak ne bir eser, ne de bir sünnet getirmeksizin sırf güzel buldukları (istihsan) hususu aldılar”.<sup>44</sup>

Burun kanaması, kusma gibi şeylerin abdesti bozmadığını söyleyen Medîne ehlini kendi naklettikleri hadislere uymamakla itham eden Şeybânî, ardından şunları eklemektedir: “Medîne ehlinin âsârı delil aldığını iddia edenlere hayret doğrusu! Onlar âsârı rivâyet ediyorlar, sonra da göz göre göre onları terkedip hakkında eser bulunmayan görüşleri kabul ediyorlar”.<sup>45</sup> Diğer bir örnekte Şeybânî, Medîne ehlinin naklettiği halde hüküm elde ederken kullanmadığı bir hadisi örnek göstermektedir: “Bunu

görünmemektedir (Şeybânî, *Hücce*, IV, 177). Ayrıca Şeybânî'nin sünnet-i mâziye kavramını kullandığı yerler sınırlı olup, hadis ve âsâra ve bunların rivâyetine yaptığı vurgu ile bunları kullandığı yerler diğerleriyle kıyaslanamayacak kadar fazladır.

<sup>42</sup> Örnekler için bk. Şeybânî, *Hücce*, I, 24, 34, 39, 98-99, 122, 175, 193-194, 212-213, 220, II, 260-261, 621-623, IV, 242-243.

<sup>43</sup> Şeybânî, *Hücce*, II, 621-622.

<sup>44</sup> Şeybânî, *Hücce*, I, 222.

<sup>45</sup> Şeybânî, *Hücce*, I, 66-68. Benzeri bir ifade için bk. *Hücce*, II, 56, 649.

Abdurrahman b. Ebi'z-Zinâd'a sorduk. O, Medîne ehlinin ferâizi en iyi bilenlerindendi. Dedi ki: ‘Bu bizim rivâyet ettiğimiz ve bildiğimiz bir hadistir. Fakat biz onu almıyoruz’. Ona denir ki: İşte bu tavır da, Resûlullah'tan (s.a.) gelen hadisi terkettiğine dair senin aleyhine delillerdendir”.<sup>46</sup>

Başka bir ifadesi şöyledir: “Bu konuda (başkası adına haccetmek) âsâr çoktur. Bu, ayrıca üzerinde ittifak bulunan bir husus olup, fukahâ arasında ihtilaf yoktur. Ancak kendi reyini kabul edip, âsâra sırt çevirenler müstesna!”.<sup>47</sup> Buna mukâbil Şeybânî, kendilerinin hadise daha çok bağlı olduklarını, ileri sürdüğü görüşlerinin hadislere dayandığını, ilgili konularda birçok rivâyet bulunduğunu, meşhur ve ma'rûf birçok hadis geldiğini belirtmekte ve gerektiği zaman bunları özellikle rivâyet ağırlıklı kitaplarında rivâyet usûlüne uygun olarak nakletmektedir.<sup>48</sup>

Şeybânî'nin *el-Âsâr*'daki üslubu da onun başta Peygamber hadisi olmak üzere, sahâbe ve tâbiûn kavillerinden oluşan “âsâr”a tâbi olduğunu, hadisi hüccet kabul ettiğini açık bir şekilde göstermektedir. Şeybânî bu eserde hadisi naklettikten sonra “Biz bunu alıyoruz, Ebû Hanîfe'nin kavli de budur” diyerek görüşlerinin kaynak ve dayanaklarını ortaya koymaktadır. Kimi zaman ise Hz. Peygamber'in hadisini delil kaynağı kabul ettiğini açık bir şekilde vurgulamaktadır. Mesela Hz. Peygamber'in, mü'minin necis olmadığına dair hadisini naklettikten sonra “Biz Resûlullah'ın (s.a.) hadisini alıyor ve cünüb ile musâfaha yapmakta bir beis görmüyoruz. Ebû Hanîfe'nin görüşü de budur” demektedir.<sup>49</sup> Yine müstehâzanın namazı konusunda Neha'nin görüşünü naklettikten sonra “Biz bunu almıyoruz, bu konuda başka bir hadisi alıyoruz” diyerek Hz. Peygamber'in merfû bir hadisini rivâyet etmektedir.<sup>50</sup>

Şeybânî aynı şekilde, Sâd Sûresi'ndeki secde ayetinde Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) ve Neha'nin secde etmediğini kaydettikten sonra “Fakat biz burada tilâvet secdesi olduğunu düşünüyoruz ve bu konuda Resûlullah'tan (s.a.) rivâyet olunan hadisi alıyoruz” demekte ve ardından İbn Abbas

<sup>46</sup> Şeybânî, *Hücce*, IV, 232-233.

<sup>47</sup> Şeybânî, *Hücce*, II, 236.

<sup>48</sup> Örnekler için bk. Şeybânî, *Hücce*, I, 2-3, 24, 35, 60, 65, 158, 222, II, 372, 400; III, 1 vd.; Mâlik, *Muvatta* (Şeybânî Rivâyeti), I, 175, 200, 300, 385, 410.

<sup>49</sup> Şeybânî, *Âsâr*, s. 6. Başka bir örnek için bk. Mâlik, *Muvatta* (Şeybânî Rivâyeti), I, 464.

<sup>50</sup> Şeybânî, *Âsâr*, s. 10-11.

tarikiyle Peygamber'in merfû hadisini nakletmektedir.<sup>51</sup> Yine, evli bir cariyenin satılmasının talak sayıldığını söyleyen İbn Mes'ûd'un sözünü naklettikten sonra şöyle demektedir: "Biz bunu almıyoruz. Aksine Resûlullah'ın (s.a.) hadisini alıyoruz ki Âişe (r.a.) Berîre'yi satın alıp âzâd ettiğinde Resûlullah (s.a.) onu kocasının yanında kalmakla kendini tercih etmek arasında muhayyer bırakmıştı. Eğer satılması talak sayılsaydı, onu muhayyer bırakmazdı".<sup>52</sup> Bir diğer örnekte ise Şeybânî, kitabının daha ikinci hadisinde Nehaî'nin, kulakların meshi konusundaki görüşünü terketmekte ve hocası Ebû Hanîfe'nin işaret ettiği merfû hadisi almaktadır.<sup>53</sup>

Şeybânî benzeri bir üslubu benimsediği *Muvatta'* da da hadisleri naklettikten sonra "Biz de bunu alıyoruz. Ebû Hanîfe'nin görüşü de budur" şeklinde kanaatini belirtmektedir. Hocalarına (Ebû Hanîfe veya Mâlik) katılmadığı zaman delillerini sıralamaktadır. Şeybânî'nin bu eserinde de onun merfû hadisleri tercih ettiğine dair birçok örnek bulmak mümkündür. Bu örneklerden birinde hadisin zâhirine bağlı kalarak hocası Ebû Hanîfe'den ayrılmakta ve "Peygamber'den (s.a.) rivâyet olunan hadisi alıyoruz" diyerek merfû hadisi tercih etmektedir.<sup>54</sup>

Bu örnekler birçok açıdan önem taşımaktadır. Öncelikle Şeybânî nezdinde hadisin konumunu ve önemini göstermesi yanında Ebû Hanîfe ve ashâbının, mezheplerinin temeli sayılan şahsiyetlere bağlılıklarının, onları eleştirmeye mani olmadığını, bilakis onların her kavil veya fiillerini tahkik edip tenkid süzgecinden geçirdiklerini ispatlamaktadır. İkinci olarak hicrî ilk iki asırda merfû hadisle ihticacın nadir bir uygulama olduğu, bu dönem âlimlerinin sahâbe ve tâbiûn kavillerini merfû hadisle eşit gördükleri,<sup>55</sup>

<sup>51</sup> Şeybânî, *Âsâr*, s. 42-43.

<sup>52</sup> Şeybânî, *Âsâr*, s. 98.

<sup>53</sup> Şeybânî, *Âsâr*, s. 1. Mesela başka iki konuda Şeybânî ve hocası Ebû Hanîfe, Nehaî'nin kavlini bırakıp, Said b. el-Müseyyeb ve Atâ b. Ebî Rebâh'ın görüşünü tercih etmişlerdir (bk. *Âsâr*, s. 36-37). Ebû Hanîfe'nin Nehaî'ye muhalefet ettiği hususlar Muhammed Abdürreşid en-Nu'mânî tarafından *Mâ hâlefe fihi Ebû Hanîfe İbrahim en-Nehaî* adında yayımlanmamış müstakil bir risâleye konu edilmiştir (bk. Mehmet Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1992 (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), s. 148).

<sup>54</sup> Bk. Mâlik, *Muvatta'* (Şeybânî Rivâyeti), II, 416.

<sup>55</sup> Rifâat Fevzi Abdülmuttalib, *Tevsîku's-sünne fi'l-karni's-sâni'l-hicrî üsûsuhû ve't-ticâhâtuh*, Kahire 1981, s. 15.

hatta sahâbe kavlini Peygamber sünnetine tercih ettikleri<sup>56</sup> yolundaki müsteşrik iddialarını yalanlamaktadır. Üçüncü olarak hüküm ve tercihlerinde delile dayalı konuştuklarını, belirledikleri içtihad usûlüne uygun şekilde sırasıyla Kitab, sünnet, icmâ, sahâbe kavli ve kıyasa itibar ettiklerini ortaya koymaktadır.

### Sonuç

İmam Muhammed Şeybânî'nin içtihad usûlünde sünnetin konumunu ele almaya çalıştığımız bu makalede vardığımız sonuçları şu şekilde özetleyebiliriz:

Şeybânî içtihad usûlüne dair kendisinden nakledilen sözlerinde dini bilginin temel kaynakları konusunda Peygamber sünnetine Kur'an'dan sonra ikinci sırada yer vermekte, Peygamber sünnetini yansıttığını düşündüğü sahâbe görüşlerini de üçüncü sırada zikretmektedir. Şeybânî sünneti hadisle müteradif anlamda kullanmakta, kitaplarındaki sünnet ve hadis terimlerini kullanım tarzı da bunu teyid etmektedir. Bu bakımdan onun bu konuda Şâfiî'yi öncelediğini söylemek mümkündür. Esasen Şâfiî'nin hadisle sünneti eşitlemede kendinden önceki dönemden intikal eden ve Şeybânî ile devam eden bir geleneğin uzantısı olduğunu, onun Ehl-i rey ile Ehl-i hadisi uzlaştırma konusunda hocası Şeybânî'nin yolundan gittiğini söylemek yanlış olmaz. Şu farkla ki Şeybânî sahâbe ve tâbiûn kavlini de hadis/sünnet kapsamında görürken Şâfiî en azından teorik olarak hadis/sünneti merfû hadisle sınırlı tutmuştur. Pratikte buna ne kadar uyduğu ayrı bir araştırma konusudur. Ayrıca Şeybânî'nin Kur'an ve sünnetten hüküm elde etme yöntemi olarak zikrettiği kıyası pekiştirmiştir.

Diğer taraftan İmam Şeybânî'nin eserlerinde Peygamber sünnetinin esas alınması gerektiği yönünde açık ifadeleri bulunmakta, zaman zaman hadis sebebiyle kıyası terk ettiğini söyleyerek rey ehli olarak bilinen Hanefilerin esasen sünnete bağlı olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Amel konusunda Medine ehline yönelttiği tenkitlerle de sünnet konusunda rivayetlerin esas olduğunu ortaya koymaktadır. Şeybânî döneminin yaygın anlayışına uygun olarak hadis ve sünnet yanında eser (ç. âsâr) tabirlerini kullanmakta, bun-

<sup>56</sup> M. Mustafa el-A'zamî, *İslâm Fıkıhı ve Sünnet*, trc. Mustafa Ertürk, İstanbul 1996, s. 110-111.

larla merfû hadisler yanında, mevkuf ve maktû rivayetleri kasetmektedir. Sahâbe veya fukahânın üzerinde ittifak ettikleri hususlar da icma olarak Şeybânî'nin içtihad usûlündeki yerini almaktadır. Şu halde netice olarak İmam Şeybânî içtihadlarında bir bütün olarak bütün rivayet malzemesini dikkate almış, sünneti taşıdığına inandığı merfû, mevkuf, maktû her türlü bilgiyi değerlendirmiştir. Şeybânî'nin bu tavrında muhaddis kimliği, bunları değerlendirmede ve yorumlamada fakih kimliği öne çıkmaktadır. Ve esasen kimilerince çokça eleştirilen Şâfiî'nin hadis anlayışının şekillenmesinde İmam Şeybânî'nin katkısı bulunduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bu katkı ve etkinin boyutlarını ortaya çıkaran yeni mukayeseli araştırmaların yapılması belki İmam Şâfiî'yi eleştirilerin odak noktası olmaktan kurtaracaktır.

## Ürdün’de Müslümanlara ve Gayri Müslimlere Yönelik Dinî Yargı Sistemi

Ahmet BOSTANCI\*

### Religious Judiciary System for Muslims and Non-Muslims in Jordan

The issue of whether there is a freedom of choice of Judiciary system for non-muslims in the Islamic community and of which system of law is to be applied to them is a matter of discussion among the Muslim Jurists. With the secularization of the states and the judiciary system as a result of the Renaissance and Reform movements in the West, the problem arised on which system is to be applied to not only non-muslims but also muslims. This article discusses the Jordanian Judiciary system, which can be considered as the continuation of Ottoman Judiciary system, for it offers a solution to this issue by giving muslims and non-muslims a choice of judiciary system in private law.

**Key Words:** Religious Judiciary, Jordan, Non-Muslims, Ottoman Judiciary System

**Anahtar Kelimeler:** Dinî yargı, Ürdün, Gayri müslimler, Osmanlı Yargı Sistemi.

**İktibas/Citation:** Ahmet BOSTANCI, “Ürdün’de Müslümanlara ve Gayri Müslimlere Yönelik Dinî Yargı Sistemi”, *Usûl*, 3 (2005/1), s. 107-138.

Her ne kadar bugün aile hukuku kapsamında ele alınan konular, İslam fikhının ibadât, muamelât ve ukubât şeklindeki klasik üçlü taksiminde muamelât kısmında yer alsa da dini karakterinin ağır basması nedeniyle fıkıh ekollerinin büyük bir ekseriyeti bu konulara ibadetler kategorisine benzer bir bakış açısıyla yaklaşmışlardır. Bu yüzden İslam dünyasında kanunlaştırma hareketleriyle birlikte hukuk sistemlerinin giderek laikleşme sürecine girmesine rağmen, benzer niteliklere sahip olan şahıs ve miras hukukuyla birlikte aile hukuku konuları, ahvâl-i şahsiye başlığı altında ayrı bir hukuk dalı olarak birçok İslam ülkesinde hiç kesintiye uğramadan uygulanmaya devam etmiştir. Halen birçok İslam ülkesinde pozitif hukukun bir parçası olarak yürürlükte olan bu konular, özellikle de bunların uygulamaya nasıl yansdığı bütün dünyada ilmi bir merak ve inceleme konusu olarak ilgi çekmektedir.

Öte yandan, İslam toplumlarında yaşayan gayri müslimlerin yargı bağımsızlıklarının (kazaî muhtariyet) bulunup bulunmadığı ve bunun yanında kendilerine hangi kanunun tatbik edileceği İslam hukukçularını öteden beri meşgul eden konulardan biri olmuştur. İslam dünyasındaki hukuk alanında gelişmelerle birlikte gayri müslimler yanında Müslümanların da hangi kanunlara ve yargıya tabi olacakları problemi ortaya çıkmıştır. Bu problem ile ilk karşılaşan İslam ülkesi olan Osmanlı Devleti batılı kanunların tercüme edilerek alınmasının zaruri bir sonucu olarak yargı sistemini dinî yargı ve nizamî yargı şeklinde ikiye ayırarak meseleyi çözüme kavuşturmayı amaçlamıştır. Günümüzde problem halkının çoğunluğunu müslümanların teşkil ettiği Türkiye gibi ülkelerde, bütün vatandaşların aynı kanuna tabi olmaları ve dinin gereklerini, kanuni vecibeleri yerine getirdikten sonra isteğe bağlı olarak kendi özel hayatlarında yerine getirebilmeleri şeklinde çözümlenirken, bazı ülkelerde ise Osmanlı sisteminde olduğu gibi, müslümanlara ve bunun yanında gayri müslimlere de ahvâl-i şahsiye konularında dinî hükümlere dayalı özel kanunlar ve özel yargı sistemi tahsis edilmesi şeklinde halledilme yoluna gidilmiştir.<sup>1</sup>

Biz bu araştırmamızda konunun müslümanlara ve gayri müslimlere ahval-i şahsiye konularında özel yargı sistemi hakkı verilmesi şeklinde çözüme kavuşturulduğu Ürdün dinî yargı sistemi örneğini inceleyeceğiz. Ürdün yargı sisteminin bizim açımızdan bir başka ilgi çekici yönü de Ürdün’ün birinci dünya savaşı öncesinde Osmanlı İmparatorluğunun bir parçası olması sebebiyle, yargı sisteminin Osmanlı yargı sisteminin bir devamı niteliği taşıması ve günümüzde bile hala gerek mahkemelerin ayırımı gerekse de uygulanan kanunlar açısından Osmanlı yargı sisteminden derin izler barındırıyor olmasıdır.

Konunun detaylarına geçmeden önce bir bakış açısı vermesi amacıyla öncelikle Ürdün’deki dinî yargı sisteminin tarihi ve dinî yargının Ürdün genel yargı sistemi içersindeki yeri üzerinde duracağız. Daha sonra da müslümanlara ve gayri müslimlere has yargı sistemlerini ayrı ayrı tanıtacağız.

<sup>1</sup> Fâris el-Hürî, Türkiye’nin Osmanlı Devletinin devamı olmasına rağmen şer’î mahkemeleri bırakarak tek yargı sistemi oluşturma yoluna gittiğini, Suriye’nin ise şer’î mahkemeleri devam ettirdiğini, bu şekilde çeşitli mahkemeler bulunmasının yargı birliğine aykırı olduğunu ifade etmekte ve Suriye için de tek yargı sistemi teklifinde bulunmaktadır. Bk. Fâris el-Hürî, *Usûlu’l-muhâkemâti’l-hukûkiyye*, Amman 1987, s. 6-7.

\* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, abostanci@hotmail.com

## I. ÜRDÜN'DE DİNİ YARGININ TARİHİ GELİŞİMİ

Ürdün yargı sistemi Ürdün'deki siyasi gelişmelere paralel bir gelişme göstermiştir. Bu anlamda bir zamanlar Osmanlı Devletinin bir parçası olması sebebiyle tarihimize de kesişen yönleri bulunmaktadır.

Birinci Dünya Savaşı öncesinde Ürdün'deki mahkemelerde tabii olarak Osmanlı kanun ve nizamnameleri (tüzük) tatbik ediliyordu.

Osmanlı mahkemelerinde, eskiden beri tek hakimli sistem esastı.<sup>2</sup> Fakat bazı mahkemelere müşavirler tayin edilmiş ve onlara da hüküm verme yetkisi verilmişti. Yargılamada kadı yanında ikinci derecede görev alan memurlar da mevcuttu. Bunların başında kadıların vekili olarak görev yapan nâibler yer almaktaydı. Ayrıca katip, mübaşir ve muhızır gibi görevliler de bulunmaktaydı.<sup>3</sup>

Osmanlı imparatorluğu'nda kuruluşundan Tanzimat dönemine kadar şer'i mahkemeler genel nitelikli tek mahkeme tipini oluştururken, Tanzimat sonrasındaki başta batılı kanunların tercüme edilerek alınması ve benzeri gelişmeler neticesinde 1864 yılında kurulan Nizâmiye Mahkemeleri ile birlikte yargının şer'î ve nizâmî yargı şeklinde çift sistemli hali de başlamış oluyordu.<sup>4</sup>

Birinci Dünya Savaşı öncesinde, bugünkü Ürdün'ün de içerisinde bulunduğu Şam bölgesinde<sup>5</sup> yargı -diğer Osmanlı eyaletlerinde olduğu gibi- 1295 tarihli "Teşkilât-ı Mehâkim" ve 1329 (1913) tarihli "Hukkâm-ı Şer' ve Mehâkim-i Şer'iyye" kanunları uygulanarak yürütülüyordu. Her kazada, sancak merkezlerinde ve vilayetlerde ticaret, hukuk ve ceza davalarına kanunlarına göre bakan bidayet mahkemesi bulunuyordu.

Temyizi mümkün davalarda bidayet mahkemeleri birinci derecede hükmediyordu<sup>6</sup> ve hükümleri vilayet merkezindeki temyiz mahkemesinde temyize tabi oluyordu.<sup>7</sup>

O tarihte bugünkü Ürdün'ü teşkil eden bölgedeki idari yapılanma da şu şekilde idi:<sup>8</sup>

a) Aclûn Kazası: Şam vilayeti Der'a sancağına bağlı olarak 1851de kurulmuştu. b) Belka Kazası: 1861'de Beyrut vilayeti Nablus sancağına bağlı olarak kurulmuştu. c) Kerek Sancağı: 1893'de burada Şam vilayetine bağlı sancak oluşturulmuştu.

Osmanlı hakimiyeti Arap ayaklanmasına kadar sürdü. 1918 yılında Şerif Hüseyin'in oğlu Faysal komutasındaki Araplar Şam'a girdiler.<sup>9</sup> 2 Temmuz 1919 ve 8 Mart 1920'de Şam'da toplanan "Suriye Umumî Kongresi" (el-Mu'temeru's-Suriyyu'l-âm) kararlarıyla Faysal'ın Suriye, Lübnan, Filistin ve Ürdün'ü içine alan Büyük Suriye meşrutî monarşisinin kralı seçildiği ilan edildiyse de bu karar İngiltere ve Fransa tarafından tanınmadı. 24 Nisan 1920'de San Remo konferansında Suriye ve Lübnan'ın Fransız güdümüne, Filistin, Doğu Ürdün ve Irak'ın da İngiliz güdümüne verilmesi kararlaştırıldı. 14 Temmuz 1920'de Fransız yüksek temsilcisi Faysal'a Fransız güdümünü kabul etmesini ihtar eden bir nota gönderdi. 27 Temmuz 1920'de de

<sup>2</sup> "İslam adliye teşkilatında mahkemelerin tek hakim usulü ile çalışması kaidesi yaygın olmakla beraber, doktrinde toplu hakim usulü münakaşa edilmiştir." Bk. Fahrettin Atar, *İslâm Adliye Teşkilatı*, Ankara 1991, s. 151.

<sup>3</sup> Bk. Abdülaziz Bayındır, *İslam Muhakeme Hukuku (Osmanlı Devri Uygulaması)*, İstanbul 1986, s. 95; a. mlf., "Osmanlı'da Yargının İşleyişi", *Osmanlı* (Editör: Güler Eren), Ankara 1999, VI, 435-436.

<sup>4</sup> Bk. M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul 2001, s. 78, 421, 426, 428; Sedat Bingül, "Tanzimat Sonrası Taşra ve Merkezde Yargı Reformu", *Osmanlı* (Editör: Güler Eren), Ankara 1999, VI, 534-535; Ali Şafak, "Osmanlı Devleti'nde Dinin Yargı Üzerindeki Etkisi", *Osmanlı* (Editör: Güler Eren), Ankara 1999, VI, 421; Abdunnâsir Mûsâ Ebu'l-Basal, *Nizâmu'l-kazâi'ş-şer'î fi'l-Memleketi'l-Urduniyyeti'l-Hâşimiyye*, Amman 1988, s. 34; Muflih Avvâd Kudât, *Usûlu'l-muhâkemâti'l-Medeniyye ve't-tanzîmu'l-kazâi fi'l-Urdun*, Amman 1988, s. 38-39. Bu ikili ayırma rağmen halkın en azından bazı bölgelerde gerek alışkanlık gerekse işlemlerin daha kısa sonuçlanması gibi sebeplerle bir süre daha pek çok konuda şer'î mahkemelere başvurdukları anlaşılmaktadır. Sayda bölgesinde durumun bu merkezde olduğu noktasında bk. Talâl el-Meczûf, "el-Kazâ fi Sayda fi evâhiri'l-ahdi'l-Osmâni" *Târihu'l-arab ve'l-âlem*, sy. 40, 1992, s. 56, 58, 61-62. M. Akif Aydın, Osmanlı hukukunu Tanzimattan önceki klasik dönem ve Tanzimattan sonraki yeni dönem olmak üzere iki bölüme ayırmak ve öylece incelemek gerektiği kanaatinde-dir. Bk. M. Akif Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul 1985, s. 127.

<sup>5</sup> Ürdün, Suriye'nin bir parçası olarak Osmanlı Devletine bağlı idi. Süleyman Musa, *İmâratu şarki el-Urdun*, Amman 1990, s. 13.

<sup>6</sup> Fâris el-Hûrî, *a.g.e.*, s. 41.

<sup>7</sup> Fâris el-Hûrî, *a.e.*, s. 42; Benzer bilgiler için bk. Avvâd el-Kudât, *a.g.e.*, s. 57.

<sup>8</sup> Süleyman Musa, *a.g.e.*, s. 13-14.

<sup>9</sup> Ancak bazı Ürdünlü tarihçilerin verdikleri bilgilerden Faysal'ın Şam'a gelişinin İngilizlerin Şerif Hüseyin'e yazdıkları mektuplar sonucunda ve bilgileri dahilinde olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Ali Muhâfiza, *Târihu'l-Urduni'l-muâsir*, Amman 1973, s. 11.

Faysal, Fransız hükümetinin 28 Temmuz'da Şam bölgesini terk etmesi kararını tebellüğ etti ve bölgeyi terk etti.<sup>10</sup>

Ağustos 1920'de İngiliz yüksek temsilcisi (Bugün Ürdün topraklarında yer alan) Salt şehrine geldi ve burada ileri gelenlere İngiltere'nin Doğu Ürdün'ü Filistin yönetimine katmak istemediğini, aksine burada ayrı bir idare kurulmasını istediğini ve bu iş için gerekli sayıda siyaset adamı ve hakim göndereceğini söyledi ve bunun üzerine Kerek, Salt ve Aclun'da İngiltere hükümetini temsil eden yerel hükümetler kuruldu.<sup>11</sup>

Kasım 1920'de Doğu Ürdün'e (Ürdün kaynaklarına göre bölge halkından aldığı telgraf davetleri üzerine) Şerif Hüseyin'in bir diğer oğlu olan Abdullah b. Hüseyin geldi. Kahire'de 1921 yılının 12-24 Martında İngiltere Sömürgeler Bakanlığının, Orta Doğu ileri gelenleriyle yaptığı toplantı sonucunda Doğu Ürdün'de Abdullah'ın idaresinde bir emirlik kurulması ve bu emirliğin bir müddet İngiliz güdümünde yarı bağımsız olarak kaldıktan sonra bağımsızlığına kavuşturulması kararlaştırıldı.<sup>12</sup> Emirliğin kurulması ile yasama, yürütme ve yargı sistemleri de kurulmuş oldu.<sup>13</sup>

Bu gelişmeler doğrultusunda Ürdün'de Osmanlı sonrası dinî yargının tarihi, emirlik döneminde dinî yargı ve krallık döneminde dinî yargı kısımlarına ayrılarak incelenebilir:

## A. EMİRLİK DÖNEMİNDE DİNİ YARGI

Bu dönemde Ürdün hükümeti yeni bir kanun veya tüzük yayımlamadığı sürece Osmanlı kanunlarını uyguluyordu. Yargı sistemi de doğal olarak Osmanlı döneminde bölgeye hakim olan yargı sisteminden etkileniyordu.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Salih Tuğ, *İslam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*, İstanbul 1969, s. 278-279; Muhammed Muhaylân, *el-Kazâu's-şer'iyyu'l-Urdunî fi'l-ahdi'l-Hâşimî*, Amman ty., s. 45-46; Muhammed Selim el-Gazvî, *el-Veciz fi'tanzîmi's-siyâsî ve'd-dustûrî li'l-memleketi'-Urduniyyeti'l-hâşimîyye*, Amman 1996, s. 20-21.

<sup>11</sup> Tuğ, *a.g.e.*, s. 304; Gazvî, *a.g.e.*, s. 21; Ebu'l-Basal, *Şerhu Kanûni Usûli'l-muhâkemâti's-şer'iyye*, Amman 1999, s. 14. Gazvî bu toplantının tarihini 21 Ağustos 1921 olarak vermektedir.

<sup>12</sup> Tuğ, *a.g.e.*, s. 304-305. Ürdün kaynaklarında ise Abdullah'ın bölgeye 1921 yılında geldiği, İngilizlerle yapılan görüşmelerin ise 26 Mart 1921 tarihinde Kudüs'te başladığı bilgileri yer almaktadır. Bk. Muhâfiza, *a.g.e.* s. 23-24; Süleyman Musa, *a.g.e.* s. 299; Muhaylân, *el-Kazâu's-şer'iyyu'l-Urdunî*, s. 45-46; Gazvî, *a.g.e.* s. 27.

<sup>13</sup> Muhaylân, *el-Kazâu's-şer'iyyu'l-Urdunî*, s. 45-46.

<sup>14</sup> Bk. Muhaylân, *el-Kazâu's-şer'i*, s. 41, Ebu'l-Basal, *Usûlü'l-muhâkemât*, s. 15.

1928'de İngilizler tarafından hazırlan Emirliğin ilk anayasası (Doğu Ürdün Kanun-i Esasî'si) yayınlandı.<sup>15</sup> Bu anayasada Osmanlı kanunlarının geçerliliği hususu açık bir hüküm olarak yer almıştır.<sup>16</sup> Emirlik kurulduğu yıllarda Ürdün'de Osmanlı döneminden kalma ve Amman, Salt, Kerek, Maan, Tafiyle, Ceraş ve İrbid'de olmak üzere yedi adet şer'î mahkeme bulunmaktaydı.<sup>17</sup>

1921 yılında Mahkemelerin Kurulması (Teşkilü'l-Mehâkim) Yasası çıkarılmıştı. Yasaya göre mahkemeler: nizamiye mahkemeleri, şer'î mahkemeler, askerî mahkemeler ve aşiret mahkemelerinden oluşuyordu.<sup>18</sup>

Şer'î yargı teşkilatı da kâdî'l-kudât, az sayıdaki şer'î mahkeme ile bunların kadı, katip gibi görevlilerinden oluşmaktaydı.<sup>19</sup>

Bu dönemdeki şer'î yargı alanındaki gelişmeler ilgili kanunların kabulüne bağlı olarak şöyle ifade edilebilir:

1. Şer'î Mahkemelerin Teşkili Kanunları: 30 Aralık 1926'da Resmi Gazete'de Doğu Ürdün hükümeti için genel bir "Tüzük (Nizâmname)" yayımlanmıştır. Bu tüzükte, yargı işinin kadıların uhdesinde olduğu belirtilmiş ve tayin usulleri açıklanmıştır. Yüksek yargı meclisinin kuruluş esasları da belirtilmiştir. 1928'de yayınlanan Doğu Ürdün Anayasası'nda da 4 fasıl yargıya ayrılmıştır. 19. madde gereğince 1931 yılında "Şer'î Mahkemeler Kanunu" çıkarılmıştır.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> Tuğ, *a.g.e.*, s. 307.

<sup>16</sup> Doğu Ürdün Anayasası (Kanun-i Esasî'si) md. 58: "Aşağıdaki maddelerde zikredilen kanunlar, tüzükler ve düzenlemeler gereği meydana gelen değişiklik ve ilgalardan istisna olmak üzere 1 Kasım 1914'de veya daha öncesindeki Osmanlı kanunları veya bu tarihten sonra neşredilen ve yürürlükte oldukları ilan edilen Osmanlı kanunları, bu ahvalde müsamaha edilen ölçüde, bu kanun gereklerine göre yapılan yeni bir düzenleme ile tadil veya ilga edilene kadar yürürlükte kalmaya devam eder." Bu hüküm ilgili kısımda yer vereceğimiz üzere 1946 Ürdün Anayasasının 71. maddesinde de teyit edilmiştir. Süleyman Musa, Filistin ve Ürdün'ün birleşmesinden sonra Ağustos 1951'de her iki kesimin kanunlarının birleştirilmesine dek ticarî, cezaî, hukukî bütün alanlarda Osmanlı kanunlarının yürürlükte kaldığını söylemektedir. Bk. Süleyman Musa, *a.g.e.*, s. 299. Yazarın belirttiği tarihten sonra da günümüze veya yakın zamana değin kısmen veya tamamen yürürlükte olan Osmanlı kanunları mevcuttur.

<sup>17</sup> Muhaylân, *el-Kazâu's-şer'i*, s. 41.

<sup>18</sup> Süleyman Musa, *a.g.e.*, s. 299.

<sup>19</sup> Muhaylân, *el-Kazâu's-şer'iyyu'l-Urdunî*, s. 50.

<sup>20</sup> Muhaylân, *el-Kazâu's-şer'i*, s. 12-14.



2. Yargılama Usûlü Kanunları: Bu dönemde şer'î mahkemelerde 1913 tarihli Osmanlı Şer'î Mahkemeler Yargılama Usûlü Kanunu uygulanmıştır.<sup>21</sup>

3. Ahvâl-i Şahsiye Kanunları: Bilindiği üzere Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi (HAK) İslam ülkelerinde aile hukuku alanında çıkarılan ilk kanun olarak kabul edilmektedir.<sup>22</sup> Pek çok yazar, 1947 yılında 26 sayılı Hukuk-ı Aile Kanunu çıkana değin Ürdün'de Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nin uygulanmaya devam ettiğini söylemektedir.<sup>23</sup> Ancak 1927 yılında Ürdün'de her ne kadar büyük oranda HAK'nin tercümesi mahiyetinde de olsa "Hukuk-ı Aile (Nikah ve İftirak) Kanunu"<sup>24</sup> adlı bir kanun çıkarıldığından bu bilgi doğruluk arz etmemektedir.<sup>25</sup> Ancak gerek bu kanunda gerekse bir sonraki kanun olan 1947 yılındaki 26 sayılı Hukuk-ı Aile Kanunu'nda<sup>26</sup> HAK ile ilgili herhangi bir yürürlükten kaldırma maddesi bulunmamakta, böyle bir madde 1951 Tarihli 92 Sayılı Hukuk-ı Aile Kanununda<sup>27</sup> yer almaktadır.

Bu dönemde gayri müslimler açısından dinî yargı alanındaki gelişmelere göz attığımızda da şu hususları görmekteyiz: Osmanlı Devletinde gayri müslim cemaatlerle ilgili ahval-i şahsiye konularının düzenlenmesi bu cemaatlere bırakılmıştı. Bu cümleden olarak gayri müslimlerin kendi aralarındaki nikah akdi, feshi, çeyiz, nafaka, veraset ve vasiyetle ilgili işler kendi mahkemeleri tarafından görülmekte idi.<sup>28</sup> Cemaat mahkemelerinin verdiği kararları devlet organları aynen uygulardı. Ürdün Osmanlı devletinden ayrıldıktan sonra bu düzeni aynen devralmıştı. Zaten o yıllarda

<sup>21</sup> Muhâfıza, a.g.e., s. 68.

<sup>22</sup> Aydın, *Aile Hukuku*, s. 207.

<sup>23</sup> Bk. Muhaylân, *el-Kazâ'u's-şer'i*, s. 15; Abdulfettah Âyiş Amr, *el-Karârâtü'l-kazâ'iyye fi'l-ahvâli's-şahsiyye*, Amman 1990, s. 2; Ahmet Saîd Milhum, *eş-Şerhu't-tatbîkî li kanûni'l-ahvâl eş-şahsiyye el-Urdunî*, Amman 1998, s. 13. M. Akif Aydın, 1951'e kadar yürürlükte olduğunu söylemektedir. Bk. Aydın, *Aile Hukuku*, s. 226.

<sup>24</sup> Doğu Ürdün Hükümeti Resmi Gazetesi'nin 15 Nisan 1927/12 Şevval 1345 Cuma tarihli 154. sayısında s. 8-15'de yayınlanmıştır.

<sup>25</sup> Bu konuda ve Ürdün Ahvâl-i Şahsiye Kanunlarının Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesinden etkilene durumları konusunda bk. Ahmet Bostancı, "Ürdün Ahvâl-i Şahsiye (Hukuk-ı Aile) Kanunlarında Osmanlı Tesiri", *Marife*, 2003, sy. 2, s. 121-142.

<sup>26</sup> Ürdün Resmi Gazetesi'nin 1947 senesi 910 nolu sayısında yayımlanmıştır.

<sup>27</sup> Ürdün Resmi Gazetesi'nin 16.08.1951 tarihinde çıkan 1081 nolu sayısında yayımlanmıştır.

<sup>28</sup> Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devletinde Gayri Müslim Teb'anın Yönetimi*, İstanbul 1990, s. 41

İngiliz güdümünde küçük bir emirlik olan Ürdün idarecilerinin gayri Müslimlerle ilgili onları rahatsız edecek bir hukukî düzenleme yapması beklenemezdi.<sup>29</sup> 1928 Anayasası'nda üç çeşit mahkeme öngörülürken bunlardan birini de "Taife Meclisleri" (Cemaat Mahkemeleri) teşkil ediyordu.<sup>30</sup> 1938 yılında 2 sayılı Gayri Müslim Cemaat Mahkemeleri Kanunu çıkarıldı ve bu kanunla 1933 tarihli Gayri Müslim Cemaat Mahkemelerinin Salahiyeti ve 1934 tarihli Gayri Müslim Cemaat Mahkemeleri Yargı Usulleri ve Vergileri Kanunu yürürlükten kaldırılmış oldu.<sup>31</sup>

## B. KRALLIK DÖNEMİNDE DİNÎ YARGI

25 Mayıs 1946'da İngiltere, dış işlerde, malî meselelerde ve askerî konularda bazı haklarının teminat altına alınması şartıyla Ürdün'e istiklal vermiş ve aynı yıl bağımsız Ürdün Emirliğinin ilk anayasası yürürlüğe konulmuştur. 15 Mayıs 1948'de Ürdün üzerindeki İngiliz manda idaresi tamamen kaldırılmış, aynı yıl Abdullah krallığını ilan etmiş ve ülke "Ürdün Haşimî Krallığı" olarak uluslararası sahada tanınmıştır.<sup>32</sup> Bu dönemde de değişiklikler yapılanlar ve yürürlükten kaldırılanlar müstesna olmak üzere Osmanlı kanunlarının yürürlük durumu devam etmiştir ki, bu durum daha önceki dönemde Doğu Ürdün Anayasası'nın 58. maddesinde açık bir hüküm olarak yer aldığı gibi, 1946 Anayasası'nın 71. maddesinde de vurgulanmıştır.<sup>33</sup> 1952 Anayasası'nın 128. maddesinde ise anayasanın yürürlüğe

<sup>29</sup> Nitekim daha önce Osmanlı Devletinde cemaat mahkemelerinin kaldırılması girişimi de başarısızlığa uğramıştı. 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi'ne gayri müslimlerle ilgili hukukî esaslar konularak bunların ahval-i şahsiye ile ilgili davalarının cemaat mahkemeleri yerine şer'î mahkemelerde görülmesi sağlanmak istenmiş ancak Batılı devletlerin yoğun baskısı neticesinde kısa süre sonra HAK yürürlükten kalkmış ve böylece cemaat mahkemelerinin kaldırılma teşebbüsü akim kalmıştı. Bk. Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 429.

<sup>30</sup> Muhâfıza, a.g.e., s. 68.

<sup>31</sup> Heleşâ Edib Selâme, *Ususu't-teşri' ve'n-nizâmu'l-kazâi fi'l-memleketi'-Urduniyyeti'l-hâşimiyye*, Amman 1997, s. 137. Bu kanun 1928 Doğu Ürdün Anayasası'ndaki ilgili hükümlere binaen çıkarılmıştır. Bk. Ferid Deyyât, *el-Vecîz fi ahkâmî'z-zevâci ve'l-usra li't-tavâifi'l-mesihîyye fi'l-Urdun*, Amman 1985, s. 171.

<sup>32</sup> Tuğ, a.g.e., s. 306-307.

<sup>33</sup> 1946 Anayasası md. 71: "Yürürlükte olan kanunlar şunlardır: -Ürdün Hâşimî Krallığındaki durumun tatbikine imkan verdiği ve mezkur krallıktaki düzenleme ile ilga veya tadil edilmedikleri ölçüde- basın yoluyla yürürlükte oldukları ilan edilmiş olan ve 1 Kasım 1914 veya öncesinde yayımlanmış olan Osmanlı kanunları ve bu anayasanın yürürlüğünden önceki Osmanlı kanunları."

girdiği tarihte geçerli olan kanunların yürürlüklerinin devam edeceği hükmü bulunmaktadır ve bu, 1946 Anayasası'ndaki, Osmanlı kanunlarının yürürlüklerinin sürdüğünü ifade eden hükmün devam ettiğini göstermektedir.<sup>34</sup>

Bu dönemde şer'î yargının durumu, ilgili kanunların gelişimi çerçevesinde şu şekilde ortaya konabilir:

a) Şer'î Mahkemelerin Teşkilî Kanunları: Bağımsızlık ilanı ve 1950'de Batı kesimiyle (ed-diffetü'l-garbiyye) birleşme ve getirdiği nüfus yoğunluğu, 1951 yılında 41 sayılı Şer'î Mahkemelerin Teşkilî Kanununun yayımlanması zorunluluğunu doğurmuştur. Kanun 1931 tarihli kanuna yeni bazı maddelerin ilavesi ile oluşmuştur.<sup>35</sup> 1972 yılında 19 sayılı kanun ilan edilmiştir. 35 maddeden oluşan kanun kadılarının tayin ve nakil şartlarını ortaya koymakta ve mahkemelerin teşkilî hakkında da çok sayıda madde içermektedir.<sup>36</sup>

b) Şer'î Yargılama Usûlü Kanunları: Yeni şer'î mahkemelerin teşkilî kanununa duyuran ihtiyaç yeni bir yargılama usûlü kanununa da ihtiyaç duyurmuştu. Bunun neticesinde 1952 senesinde 10 sayılı kanun çıkarılmıştır. Bu kanunla önceki bütün Ürdün, Filistin ve Osmanlı düzenlemeleri iptal edilmiştir.<sup>37</sup> Daha sonra, şu an yürürlükte olan 1959 tarihli 31 sayılı kanun çıkarılmıştır. Maddeleri önceki kanunla aynıdır. Sadece önceki kanunun değinmediği bazı hususlar ilave edilmiştir.<sup>38</sup>

c) Ahval-i Şahsiye (Hukuk-ı Aile) Kanunları:

Ürdün'de krallık döneminde çıkarılan ilk Hukuk-ı Aile kanunu 1947 tarihli 26 sayılı kanundur. Kanun, bir önceki kanun olan 1927 tarihli kanun gibi büyük oranda Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi'ne dayanmakta ve aralarında oldukça önemsiz bazı küçük farklar bulunmaktadır.

Zamanla Ürdün'de meydana gelen toplumsal gelişmelerin Hukuk-ı Aile kanununda değişiklikler yapılmasını zorunlu kılması neticesinde 1951

yılında 92 sayılı kanun çıkarılmıştır.<sup>39</sup> Kanunda evlilik yaşı gibi konularda önceki kanundan farklı bazı hükümler ile yazılı olmayan senet iddialarının dinlenmeyeceği, doktor ücreti vb. hususların da nafakaya dahil olduğu gibi daha önceki kanunda bulunmayan hususların yanı sıra, sarhoş ve ikrah altındaki kişinin boşaması, gayri münciz boşama, kocanın sahip olduğu talak hakları, boşama vaki olmayan ifadeler, sayı belirtilen boşamalar, ric'î ve bâin boşama gibi önceki kanunda yer almayan boşamayla ilgili hususlara yer verilmiştir.

Şu an 1976 tarihli 61 sayılı kanun yürürlükte. İlerde günümüzde şer'î yargı sisteminde uygulanan kanunlardan bahsedilirken hakkında detaylı bilgi verilecektir.

d) Şer'î Avukatlık Kanunları: 1944 yılında çıkarılan, 34 sayılı Şer'î Avukatlar Kanunu (Kânûnu'l-muhâmîne's-şer'iyyin) 15 maddeden oluşmuştur. Bu kanun avukatlık mesleği, kimlerin buna ehil olduğu, yıllık ödeyecekleri vergiler, disiplin heyetini oluşturan üyeler, kâdî'l-kudâtın uyarı yetkisi gibi hususlara yer verilmişti. Daha sonra çıkarılan 1952 senesi 12 sayılı kanunda ise bu kanunda bulunmayan yeni bazı hususlar ilave edilmiştir.<sup>40</sup>

e) Terekelerle İlgili Kanunlar:

Ürdün'de miras ile ilgili ilk düzenleme 1953 tarihli 69 sayılı "Kanûnu'l-Eytam (Yetimler Kanunu)" ile yapılmıştır. Kanun şer'î mahkemelere ölen kişinin terekasının mirasçılara belirli şartlar dahilinde paylaşılması görevini vermiştir.<sup>41</sup>

Kanun bakanlar kuruluna -kral onayıyla- tereke ile ilgili bazı kanularda da tüzükler yayınlama yetkisi vermişti.<sup>42</sup> Buna dayalı olarak mirasçılarının paylarını belirleyen 1955 tarihli 1 sayılı, 48 maddelik, Terekeler ve Yetim Malları Tüzüğü (Nizâmu't-terikât ve emvâlî'l-eytâm) çıkarılmıştır.

1972 senesinde 20 sayılı Yetim Mallarının İdare ve Nemalandırılması Müessesesi Kanunu çıkarılmış ve ilgili müessesenin İslam'a aykırı olmayan alanlarda yetim mallarını nemalandırması esası getirilmiştir.

<sup>34</sup> 1952 Anayasası md 128: "Bu anayasanın yürürlük tarihinde Ürdün'de geçerli olan bütün kanun, tüzük ve diğer düzenlemeler yeni bir düzenleme ile ilga veya tadil edilene değin yürürlükte kalır."

<sup>35</sup> Muhaylân, *el-Kazâu's-şer'î*, s. 15.

<sup>36</sup> Muhaylân, *a.e.*, s. 16.

<sup>37</sup> Muhaylân, *a.e.*, s. 18.

<sup>38</sup> Muhaylân, *a.e.*, s. 21-22.

<sup>39</sup> Muhaylân, *a.e.*, s. 25.

<sup>40</sup> Muhaylân, *a.g.e.*, s. 35.

<sup>41</sup> Muhaylân, *a.e.*, s. 37.

<sup>42</sup> Muhaylân, *a.e.*, s. 38.

Ürdün'de gayri müslimler açısından dinî yargı Krallık döneminde Emirlik dönemine nispetle çok fazla bir değişikliği uğramaksızın hemen hemen aynı şekilde devam etmiştir. 1964 yılında gayri müslim cemaat mahkemelerinin ne şekilde düzenleneceğine dair Yerel Gayri Müslim Cemaat Mahkemelerinin Kurulması Tüzüğü (Nizâmu teşkîli'l-mecâlisî't-tâifiyyeti'l-mahalliyye) adlı tüzük çıkarılmıştır.

## II. DİNÎ YARGININ ÜRDÜN YARGI SİSTEMİ İÇERSİNDEKİ YERİ<sup>43</sup>

Ürdün yargı sistemi, Osmanlı yargı sistemine benzemekte ve Osmanlı yargı sisteminin devamı niteliğini taşımaktadır.<sup>44</sup>

Yürürlükteki Anayasa'nın 99. maddesine göre Ürdün yargı sisteminde üç türlü mahkeme bulunmaktadır:

- A. Nizamiye Mahkemeleri (el-Mehâkimu'n-nizâmiyye)
- B. Dinî Mahkemeler (el-Mehâkimu'd-diniyye)
- C. Özel Mahkemeler (el-Mehâkimu'l-hâssa)

Bu mahkemelerden her birinin kendisine has görev alanları bulunmaktadır ki bunları kısaca şöyle ifade edebiliriz:

A. Nizamiye mahkemeleri (el-Mehâkimu'n-nizâmiyye):<sup>45</sup> Nizamiye mahkemeleri tabiri Osmanlılardan miras kalan bir kavramdır.<sup>46</sup> Nizamiye mahkemeleri kanunla istisna edilen konular dışında herkese yönelik yetki sahibi genel mahkemeleri oluşturmaktadır.<sup>47</sup>

B. Dinî mahkemeler (el-Mehâkimu'd-diniyye): Anayasanın 104. maddesine göre, bunlar da iki gruba ayrılmaktadır: Müslümanlara has olan mahkemeler (el-Mehâkimu'ş-şer'iyye) ve gayri müslimlere has mahkemeler (Mecâlisu't-tavâifi'd-diniyyeti'l-uhrâ). Her iki çeşidi ile dinî mahkemeler

<sup>43</sup> Ürdün yargı sistemi için ayrıca bk. Osman et-Tekrûrî, *el-Vecîz fi şerhi Kanûni usûli'l-muhâkemât i'ş-şer'iyye*, Amman 1997, s. 11-20.

<sup>44</sup> Ebu'l-Basal, *Usûlü'l-muhâkemât*, s. 20-21; Selâhuddîn en-Nâhi, *Mebâdiu't-tanzîmi'l-kazâi ve't-tekâdi ve'l-murâfaât fi'l-memleketi'l-Urduniyyeti'l-hâşimiyye*, Amman 1983, s. 6.

<sup>45</sup> Ayrıca bk. Avvâd el-Kudât, *a.g.e.*, s. 58-67.

<sup>46</sup> 1928 ve 1946 Anayasalarında "medenî mahkemeler" ifadesi kullanılmışken, 1952 Anayasasında bu mahkemeler için Osmanlı Devletinde kullanılan terim olan "nizamiye mahkemeleri" ifadesi kullanılmıştır. Bk. Ebu'l-Basal, *Usûlü'l-muhâkemât*, s. 21.

<sup>47</sup> Ürdün Anayasası md. 102.

adalet bakanlığına ve nizamiye mahkemelerine bağlı olmayan ayrı bir yargı ciheti sayılır.<sup>48</sup> Bu mahkemeler hakkında aşağıda geniş bilgi verilecektir.

C. Özel mahkemeler (el-Mehâkimu'l-hâssa): Çok sayıda özel mahkeme vardır. Bunlardan bir kısmı Adalet Bakanlığına bağlıdır ve bunlarda nizamiye hakimleri görev yapar. Bazı mahkemeler ise adalet bakanlığına bağlı değildir.<sup>49</sup>

Görüldüğü üzere dinî mahkemeler, nizamiye mahkemeleri ve özel mahkemelerden ayrı bağımsız bir yargı çeşidini teşkil etmektedirler. Aşağıda geniş bilgi verileceği üzere müslümanların yargı sistemi kanunların mecliste çıkarılması ve görevlilerinin devlet memuru olması hasebiyle devlete bağlı bir yargı organı iken, gayri müslimlerin yargı sistemi gerek kanunlarının Ürdün dışı kanunlar oluşu ve gerekse de görevlilerinin devlet memuru olmayan kilise adamlarından oluşması dolayısıyla devlet yargı sisteminin tamamen bağımsız bir yargı sistemi olma özelliği taşımaktadır.

## III. MÜSLÜMANLARA HAS DİNÎ (ŞER'Î) YARGI SİSTEMİ

### A. MÜSLÜMANLARA HAS YARGI TEŞKİLATININ UNSURLARI

Ürdün şer'î yargı sisteminde savcı bulunmamaktadır. Allah hakkı olan konularda her müslümanın ferdî olarak dava açma hakkı olduğu kabul edilmektedir.<sup>50</sup> Buna göre sistem şu unsurlardan meydana gelmektedir.

#### 1. Kâdı'l-kudât (Baş Kadı)

Ürdün'de şer'î yargı sisteminin başıdır. Nizamiye mahkemelerine nispetle adalet bakanı mesabesinde. Vazife ve yetkileri 1955 tarihli 2 sayılı tüzük ile belirlenmiştir.<sup>51</sup> Tüzüğe göre; bakan rütbesi ile atanır ve doğrudan başbakana bağlıdır.

Şer'î Mahkemelerin Teşkili Kanunu'na (Kanûnu teşkîli'l-mehâkimi'ş-şer'iyye) göre görevleri şunlardır: Yargı meclisi kararlarının krala takdimi (md. 6), belirli bir süre için olmak kaydıyla zorunlu hallerde bir kadının başka bir mahkemeye atanması (md. 10), yargı meclisini toplantıya çağır-

<sup>48</sup> Helesâ, *a.g.e.*, s. 128.

<sup>49</sup> Helesâ, *a. e.*, s. 146.

<sup>50</sup> Muhaylân, *el-Kazâu'ş-şer'iyyu'l-Urdunî*, s. 51.

<sup>51</sup> Muhaylân, *a.e.*, s. 81.

ma (md. 15), kadıların istifa taleplerini yargı meclisine sevk (md. 17), mahkemelerin ve yargılamalarının kontrolü (md. 18), görevlerine aykırı davranışlarda bulunan kadıların uyarılması (md. 23), bazı hukukî işlemleri yapmaya yetkili kılınmış kişiler (şer'î mezunlar) hakkında tüzükler yayınlamak (Ahvâl-i Şahsiye Kanunu, md. 7), şer'î avukatlık ruhsatı verme (Şer'î Avukatlar Kanunu, md. 3).<sup>52</sup>

## 2. Meclis-i Kaza (Yargı Meclisi)

Bu meclis 5 üyeden oluşur ki bunlar: 1. Temyiz (istinaf) mahkemesi başkanı (başkan), 2. Şer'îye Müdürü, 3. Temyiz mahkemesindeki en kıdemli iki kadı, 4. Şer'î mahkemeler müfettişi ("Teşkilü'l-mehâkimi'-ş-şer'îye" kanunu md. 14)<sup>53</sup>

Bu meclisin temel görevleri kadıların seçimi, tayini, terfi ve nakil işleri ve kadılar hakkında gerekli hallerde soruşturma yürütme gibi işlerdir.<sup>54</sup>

## 3. Mahkemeler

Bidayet ve Temyiz (istinaf) mahkemeleri olmak üzere iki aşamalıdır. Aşağıda müstakil başlık altında geniş bilgi verilecektir.

## 4. Kadılar

Ürdün'de kadıların seçimi Meclis-i Kaza tarafından yapılmaktadır. Bu meclis, kadıların seçimi amacıyla yarışma düzenleyerek seçilen isimleri Kâdî'l-kudât'a bildirmekte, Kâdî'l-kudât da atanmaları önerisiyle krala sunmaktadır.<sup>55</sup> Kadıların tayin edilebilmeleri ile ilgili şartlar Şer'î Mahkemelerin Teşkilî Kanununun 3. maddesinde belirlenmiştir.

Kanunun 7. maddesine göre kadılar ancak Meclis-i Kaza'nın onayıyla azledilebilirler.

Mahkemede katip, mütercim ve uzman gibi kişiler de kadıya yardımcı olmaktadır.<sup>56</sup>

## 5. Avukatlar

Şer'î avukatlık görevi kâdî'l-kudât'lık dairesinden alınan ruhsat ile yapılabilmektedir. Şeriat fakülteleri veya müfredatında bu fakültede okutulan bazı dersler yer alan hukuk fakültelerinden mezun olanlar ile şeriat fakültesi lisans üstü diplomasına sahip olanlar bu görevi yapabilmektedirler.<sup>57</sup>

## B. ŞER'Î MAHKEMELER

Bu mahkemeler Osmanlı zamanından beri mevcut olan köklü mahkemelerdir. Görev alanlarının daraltılması dışında herhangi bir şey değişmemiştir. Osmanlı Devleti zamanında şer'î mahkemeler hakkında başkaca bir mahkeme bulunmayan bütün konulara bakmakta iken daha sonraları görev alanlarının daraltılması yoluna gidilmiştir.

### 1. Baktıkları Davalar

1952 tarihli Ürdün Anayasası'nın 105. maddesinde bu mahkemelerin baktıkları davalar ana hatlarıyla belirlenmiş, 1972 tarihli 19 sayılı Şer'î Mahkemelerin Teşkilî Kanunu'nun 22. maddesinde bu husus teyit edilmiş ve 1959 tarihli ve 31 sayılı Şer'î Yargılama Usûlü Kanununun (Kanûnu usûlî'l-muhâkemâti'-ş-şer'îye) 2. maddesinde ayrıntılı olarak sayılmıştır.<sup>58</sup>

Anayasanın 105. maddesine göre ana hatlarıyla şer'î mahkemelerin baktıkları davalar şunlardır: Ahvâl-i şahsiye meseleleri, taraflar müslüman olduğunda veya müslüman olmayan taraf da razı olduğunda diyet davaları, İslamî vakıflarla alakalı işler.

Ayrıntılı olarak sayıldığında da şer'î mahkemeler şu konularla ilgili davalara bakmaktadır: Vakıf, yetim malları, velayet, vasiyet, veraset, hacir, rüşt ispatı, kayyım ya da vasi tayini ve azli, mefkud (kayıp kişi), evlilik, boşanma, mehir, çeyiz, nafaka, nesep, hidâne, eşler arasında vuku bulup kaynağı evlilik akdi olan her türlü ihtilaf, terekeler, taraflar müslüman olduğunda veya biri gayri müslim olup da şer'î mahkemelerin hükmüne razı olduğunda diyet talepleri, maraz-ı mevt anındaki hibe ve vasiyet, veli, vasi, mütevellî ve kayyımına izin verilmesi ve kontrolleri, şer'î mahkemelerde

<sup>52</sup> Ebu'l-Basal, *Usûlü'l-muhâkemât*, s. 39-40.

<sup>53</sup> Ebu'l-Basal, *a.g.e.*, s. 36.

<sup>54</sup> Ebu'l-Basal, *a.e.*, s. 38.

<sup>55</sup> Ebu'l-Basal, *a.e.*, s. 36.

<sup>56</sup> Ebu'l-Basal, *a.e.*, s. 68.

<sup>57</sup> Ebu'l-Basal, *a.e.*, s. 78-79.

<sup>58</sup> Ebu'l-Basal, *a.g.e.*, s. 91; Muhaylân, *el-Kazâu'-ş-şer'î*, s. 32.

kayıtlı İslam vakıflarıyla ilgili davalar, müslüman arasındaki ahvali şahsiye ile alakalı her şey, şer'î mahkemelerde kayıtlı her evlilik akti.<sup>59</sup>

Şer'î mahkemeler baktıkları bu davaların yanı sıra çeşitli belgelerin düzenlenmesi ve tasdiki şeklinde de görev yapmaktadırlar. Bunlar arasında her bir varisin paylarını gösteren miras vesikası, vakıfların senetlerinin tescili vb. sayılabilir.<sup>60</sup>

## 2. Dereceleri

### a) Bidayet Mahkemeleri

Birinci derece mahkemelerdir. Şer'î mahkemelere has her türlü uyumsuzluklar bu mahkemelerde görülmektedir. Ülkenin her tarafında bulunan bu mahkemeler tek kadılı olarak kurulmaktadır.<sup>61</sup>

2000 yılına kadar bidayet mahkemeleri her türlü yargı ve belge düzenleme işlerine bir arada bakmakta iken bu yılda yapılan ayırımla başkentte sadece bir mahkemenin yargı, diğerlerinin belge düzenleme işlerine bakması esası getirilmiştir. Yerinde yaptığımız incelemeler neticesinde edindiğimiz bilgilere göre; belge düzenleme işlemlerine bakan mahkemeler aşağıdaki işlemleri yapmaktadır: Evlilik işlemlerinin tescili, boşama uygulamalarının tescili, varislerden birinin başvurusu halinde miras oranlarını tespit eden belge verilmesi, vekaletlerin tescili, terekeler ve yetim malları ile ilgili işlemler, kanunî kısıtlılara vasî tayini vb. işlemler, hacir konulması ve kaldırılması, rüş halinin tescili, vasiyetlerin tescili.

### b) Temyiz (İsti'naf) Mahkemeleri

Şer'î yargıda yüksek mahkemeyi teşkil etmektedirler. Ürdün'de şer'î mahkemelerden çıkan karar ve hükümlere karşı baş vurulabilecek tek merciidir. Şer'î bidayet mahkemelerinin baktıkları davalarda şer'î hüküm ve kanunların uygulamasının kontrol edildiği mahkemedir.<sup>62</sup>

Şer'î Yargılama Usûlü Kanununun 138. maddesine göre, şer'î bidayet mahkemelerinin Allah hakkı olan konularda verdikleri bütün hükümleri

temyiz mahkemesine gönderme zorunlulukları vardır. Bunlar: Kısıtlılar ve ehliyet kaybeden kişiler hakkında verilen hükümler, vakıf, nikahın feshi, tefrik, boşama, evliliğe mani süt emzirme vb. konularla ilgili hükümlerdir. Diğer konularda tarafların isterlerse bidayet mahkemesi kararlarını istinaf mahkemesine götürme hakları vardır.

Temyiz mahkemesi normal durumlarda bir başkan ve iki üye olmak üzere üç kadıdan oluşur (Şer'î Mahkemelerin Teşkilî Kanunu, md. 31). Ancak daha önce mesele hakkında farklı temyiz kararları varsa mahkemenin beş kadı ile toplanması zorunludur.

## 3. Mahkemelerde Uygulanan Yargılama Usûlü

Allah hakkı olan konularda her kişinin şer'î mahkemelerde dava açma hakkı vardır. Bunun dışındaki konularda davacının dava konusu ile bağlantısı olması gerekir.<sup>63</sup>

Özetle, davanın gelişimi şu şekilde olmaktadır<sup>64</sup>:

a) Dava dilekçesi yazılı olarak iki veya davalıların sayısına göre daha fazla nüsha halinde mahkemeye sunulur. b) Harç ödendikten sonra esas siciline kaydedilir. Sayı verilir ve davanın görülme tarihi belirlenir. c) Davalıya dava dilekçesinin bir örneği ile beraber mahkemenin tarih ve saati tebliğ edilir. d) Belirlenen günde taraflar gelmemişse veya davacı gelmeyip de davalı davanın düşmesini talep etmişse dava düşer. e) Taraflar gelmişse mahkeme tarafların kimliklerinin tespiti ile başlar. Davalı veya vekili iddiayı tekrarlar. Dava dilekçesinde değişiklik yapmışsa bu dinlenir. f) İcraatların yürümesinden önce mahkemenin konu ile ilgili olarak yetkili olduğu

<sup>63</sup> Ebu'l-Basal, *a.e.*, s. 132.

<sup>64</sup> Kâdî'l-kudâtlik makamından aldığımız yazılı izin ile Abdalî semtinde bulunan Amman Şer'î Mahkemesi'nde yaptığımız gözlemlere göre duruşmaların seyri özetle şu çerçevede gelişmektedir: Celseler kadınların makam odalarında düzenlenmektedir. Kadının masasının önünde taraflar için iki tane sandalye bulunmaktadır. Her kadının yanında bilgisayarda kadının dediği şekilde davanın gelişimini yazan bir katip bulunmaktadır. Mübaşir bulunmamakta, dava ile ilgili anonslar kadınlar tarafından önlerindeki, megafona bağlı telefon vasıtasıyla yapılmaktadır. Taraflardan biri gelmediğinde dava zabtına tebliğin usulüne uygun olarak yapıldığı, isminin anons edildiği, buna rağmen gelmediği, özür bildirmediği ve vekil de göndermediği zabta geçirilerek diğer taraftan tebliğin yenilenmesini mi yoksa giyabi yargılamayı mı seçtiği sorulmaktadır. Tebliğ gazete ilanı yoluyla da yapılabilmektedir. Yemin ayakta Kur'an'a el bastırılarak ve "uksimu billâhi'l-azîm..." şeklinde yaptırılmaktadır.

<sup>59</sup> Muhaylân, *el-Kazâu's-şer'î*, s. 32; a.mlf., *el-Kazâu's-şer'iyyu'l-Urdunî* s. 65-66; Ebu'l-Basal, *Usûlü'l-muhâkemât*, s. 91-99; Helesâ, *a.g.e.*, s. 132-133.

<sup>60</sup> Muhaylân, *el-Kazâu's-şer'î*, s. 33.

<sup>61</sup> Ebu'l-Basal, *Usûlü'l-muhâkemât*, s. 84.

<sup>62</sup> Ebu'l-Basal, *a.e.*, s. 110.

hususunu teyit edilir. g) Davalıya iddialar sorulur, inkarı halinde davacının ispatı istenir. h) Davaya gerekli işlemler yürütülerek sürdürülür ve şartları yerine geldiğinde hüküm açıklanır. d) Hüküm şartları bir oturumda bulunmayınca mahkemenin görülmesi bir başka oturuma ertelenir.<sup>65</sup>

Mahkeme bir kadı ve katipten oluşmaktadır. Kadı, katip olmaksızın tek başına davaya bakmamaktadır. Mahkemeler aleni olarak görülmekle birlikte, istisnai durumlarda mahkeme kararıyla gizli olarak da görülebilir.<sup>66</sup>

#### 4. İspat Vasıtaları

İspat vasıtaları konusunda uygulanan kanunlar şunlardır: a. Şer'î Yarılama Usûlü Kanununun ilgili maddeleri. b. Ürdün Medenî Kanunundaki ispatla ilgili maddeler. c. *Mecelle*'deki maddeler ve *Mecelle*'de madde bulunmaması halinde Hanefî mezhebinin râcih görüşü.<sup>67</sup>

Geçerli kabul edilen ispat vasıtaları şunlardır: a) İkrar b) Şahitlik c) Yazılı Deliller: Resmi belgeler, örfî belgeler olmak üzere iki kısma ayrılır. Resmi belgeler, özel devlet görevlilerin vermiş olduğu belgelerdir; evlilik vesikası, doğum belgesi vb. Bunlara karşı ancak sahtelik iddiasında bulunulabilir. Örfî belgeler: Kendisinden sadır olduğu kişinin imza, mühür veya parmak izini içeren belgelerdir. Bunlara karşı sahtelik iddiası ile veya inkar şeklinde itiraz edilebilir. d) Karineler e) Yemin: Başkaca bir delil olmadığı zaman başvurulmuş bir vasıta.<sup>68</sup>

Muhakeme esnasındaki bütün bu uygulamalardan sonra kadı taraflara son sözlerini sorup mahkemenin sona erdiğini açıklar. Mahkemenin sona ermesinden sonra kadı hükmünü mümkünse hemen ve en geç on gün içerisinde açıklar. Hüküm açıklaması anında, taraflar mevcut değilse kendilerine usulüne uygun olarak tebliğ edilmesi gerekir.<sup>69</sup>

<sup>65</sup> Ebu'l-Basal, *Usûlü'l-muhâkemât*, s. 150-151; Muhaylân, *el-Kazâu'ş-şer'iyyu'l-Urdunî*, s. 96.

<sup>66</sup> Ebu'l-Basal, *a.g.e.*, s. 167-168.

<sup>67</sup> Ebu'l-Basal, *a.e.*, s. 140. Ayrıca bk. İstinaf Mahkemesi kararları, no: 10910, 7967, 12464.

<sup>68</sup> Ebu'l-Basal, *a.e.*, s. 141-146.

<sup>69</sup> Ebu'l-Basal, *a.e.*, s. 196-197.

#### C. ŞER'Î MAHKEMELERDE UYGULANAN KANUN VE TÜZÜKLER

Ürdün Anayasasının 106. maddesine göre şer'î mahkemeler İslam dini hükümlerini tatbik ederler.

Günümüzde bu mahkemelerde şu kanun ve tüzükler uygulanmaktadır:

##### 1. Şer'î Mahkemelerin Teşkilî Kanunu (Kanûnu teşkilî'l-mehâkimi'ş-şer'iyye)

Şu an 1972 tarihli 19 sayılı kanun yürürlüktedir. Kanun kadıların tayini ve şer'î mahkemelerin kuruluşlarıyla ilgili hükümler içermektedir.

##### 2. Ahval-i Şahsiye Kanunu (Kanûnu'l-ahvâlî'ş-şahsiyye)

Halen 1976 tarihli 61 sayılı kanun yürürlüktedir. Daha önceki kanunlardaki maddeler istisnalar dışında Hanefî mezhebinden alınmışken bu kanunda 4 mezhebin yanı sıra Zahirî mezhebinden ve diğer bazı İslam hukukçularından da hükümler alınmıştır.

Kanunda dikkat çeken başlıca hususlar şunlardır:

a) Her konuda hangi mezhebin hükmü kolaylaştırıcı ise genellikle o tercih edilmiştir.

b) Sebepsiz yere boşamada kadın lehine tazminata hükmedilmesi gibi (md. 134) doğrudan fikhî mezheplerden alınmayan hükümler de yer almaktadır.

c) Boşama neticesinde kadının üç kur' müddeti iddet bekleyeceği hükmüne yer verilmiş (md. 135), mezhepler arası ihtilafla ilgili bir tercihte bulunulmamıştır.

d) Ayetlere dayalı ve mezhepler arasında ittifak bulunan hükümler tabii olarak aynen alınmıştır.

e) Md. 146'daki boşanan kadının iddet müddeti içerisinde koca evinden ayrılmak zorunda kaldığında en yakın mekana intikal edeceği gibi, dinî bir gerekçesi olmayan ve açık bir mantığa da dayanmayan bazı hükümler de yer almaktadır.<sup>70</sup>

<sup>70</sup> Bu madde muhtemelen, kadının iddet beklediği meskenden ayrılmasını gerektirecek meşru bir mazeretinin olması halinde onu boşayan kişinin kendi tercihiyle kadını bu meskene en yakın bir yere taşıyacağı şeklindeki Şâfiî mezhebi görüşünden esinlenmiş

f) Benzer bazı konularda olduğu gibi hamileliğin üst sınırı konusunda da (md. 147-148) modern tıbbî bilgilerden hareket edilmiş ancak süre biraz ihtiyatlı olarak 1 yıl olarak belirlenmiştir.

g) Hidane hakkının sırasında olduğu gibi (md. 154) Hanefî mezhebinin geçerli olduğu açıkça ifade edilen hükümler de vardır.

1) Md. 183'de kanunda yer almayan hususlarda Hanefî mezhebinin racih görüşüne başvurulacağı hükmü getirilmiştir.<sup>71</sup>

i) Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nden etkilenme durumu: 1976 kanunu bazı kısımlarında HAK'nin sırasını tam olarak takip etmemektedir. Bununla birlikte büyük bir kısmında yine HAK'nin madde sırası izlenmiştir. Yeni bir kanun olması itibariyle mevcut şartlara uygunluk bakımından maddeleri daha fazla teferruat içermektedir. Bu da kanunun HAK'nin maddeleri alınarak mevcut şartlara göre geliştirilmiş ve yeni maddeler ilave edilerek yeni bir kanun oluşturulmuş izlenimi vermektedir. 1976 kanunu "Hukuk-ı Aile Kanunu" değil "Ahvâl-i Şahsiye Kanunu" adını taşıdığından HAK'den daha fazla konuya temas etmesi de tabîi karşılanmalıdır. Farklı görüşler bulunmakla birlikte yaptığımız karşılaştırmaya dayanarak bu kanunun da HAK'dan etkilenerek hazırlanmış bir kanun olduğu kanaatindeyiz.<sup>72</sup>

Kanunda yer alan hükümler alındığı mezhebe göre şu şekilde ayırma tabi tutularak incelenebilir:<sup>73</sup>

olmalıdır. Bu görüş için bk. Muhammed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, Dâru'l-fikr, Beyrut ty., III, 402-405.

<sup>71</sup> Ömer Eşkar, halkın çoğunluğu Şâfiî veya Hanbelî olduğu için bu hükmü isabetli bulmamaktadır. Bk. Ömer Eşkar, *el-Vâdih fi şerhi Kânûni'l-ahvâli's-şahsiyye*, Amman 2001, s. 349.

<sup>72</sup> Sertâvî, Ürdün AŞK'nun çoğu maddesinin Suriye AŞK'dan alındığını söylemektedir. Bk. Muhammed Ali es-Sertâvî, *Şerhu Kânûni'l-ahvâli's-şahsiyye*, Amman 1997, s. 286. Osmanlı ve Mısır kanunlarına dayandığı görüşü için de bk. Aydın, *Aile Hukuku*, s. 231.

<sup>73</sup> AŞKnun hangi maddesinin hangi mezhep ya da mezheplerden alındığının tespiti konusunda kanunun şu şerhlerinden istifade ettik: Ömer Süleyman Eşkar, *el-Vâdih fi şerhi Kânûni'l-ahvâli's-şahsiyye*, Amman 2001; Muhammed Ali es-Sertâvî, *Şerhu Kanûni'l-ahvâli's-şahsiyye*, Amman 1997; ayrıca kısmen şu şerhten de yararlandık: İbrahim Abdurrahman İbrahim, *el-Vasit fi şerhi Kanûni'l-ahvâli's-şahsiyye*, Amman 1999. Kanunun bunların yanı sıra başka şerhleri de bulunmaktadır ki, bunlar: Ahmet Said Milhım, *eş-Şerhu't-tatbîkî li Kanûni'l-ahvâli's-şahsiyyeti'l-Urdunî*, Amman 1998; Osman Salih et-Tekrîrî, *Şerhu Kanûni'l-ahvâli's-şahsiyyeti'l-Urdunî*, Amman 1998.

### 1. Mezhepler arası ittifak bulunan hükümler:

Vaad vs. ile nikah oluşmayacağı, nişandan dönülebileceği (md. 3-4); (cumhura göre) velinin erkek olması (md. 10); nikahın icap ve kabulle oluşması (md. 14); ebediyen, hısımlık ve süt emme yoluyla haram olan kadınlar (md. 24, 25, 26); başkasının karısı veya iddetlisi ile nikah kıyılmayacağı (md. 28); üç defa boşadığı karısıyla o yeni bir evlilik yapmadan evlenmesinin haram oluşu (md. 30); biri erkek kabul edildiğinde birbirleriyle evlenmeleri caiz olmayan nesep veya süt emme yoluyla akraba iki kadınla bir arada evlenmenin caiz olmadığı (md. 31); rükün ve şartları yerine getirilmiş olan nikah akdinin sahih olduğu ve sonuçlarını doğuracağı (md. 32); nikah sahih olarak gerçekleşince mehir ve nafakanın vacip oluşu ve eşler arasında birbirine mirasçı olma durumu olacağı (md. 35); kocanın haline uygun olarak mesken hazırlayacağı (md. 36); kocanın kadına güzel muamele etmesi ve kadının da kocasına itaat etmesi gerektiği (md. 39); eşlerin fasit ya da batıl nikah üzerine devam edemeyecekleri (md. 43); muaccel (peşin) mehri teslim alan veya ertelenmesine razı olan kadının itaatten kaçınmayacağı (md. 47); mehir belirlenmediğinde ya da mehir olmayacağı söylendiğinde emsal mehir gerekeceği (md. 54); naşize (itaatsiz) kadına nafaka ve mesken gerekmeyeceği (md. 69); kocanın üç talak hakkına sahip bulunduğu (md. 85); talakta vekil tayin etmenin geçerli olduğu (md. 87); iddet hükümlerinin fasid nikahla ilişkide bulunmuş kadın için de geçerli olduğu (md. 138); kocası ölen kadının 4 ay 10 gün iddet bekleyeceği (md. 139); hamile kadının iddetinin doğumla oluşu (md. 140); (cumhura göre) iddetin kadının haberi olduğu andan değil de ayrılığı gerektiren sebebin vukuu anından itibaren başlaması (md. 141); halvet veya zifaftan önceki ayrılıklarda iddet gerekmeyeceği (md. 142); iddet esnasında kocanın ölmesi durumunda vefat iddeti bekleneceği (md. 143); emsal ücretten daha fazla talep etmemesi halinde annenin emzirmede öncelik hakkına sahip olduğu (md. 153).

### 2. Sadece Hanefî mezhebinden alınan hükümler:

Dul kadının kendisini evlendirebileceği (md. 13); kızın velisi olmadığı iddia ederek kendisini dengi ile evlendirmesi halinde velilerinin itiraz hakkı olamayacağı (dolaylı yoldan Hanefî mezhebi görüşü) (md. 22); evlendirme yetkisi bulunan velilerin sırası (md. 9) (maddede Hanefî mezhebindeki

sıralamanın esas alınacağı açıkça belirtiliyor); gayri müslimin velisinin gayri müslim olabilmesi (md. 10); evlilikte mal bakımından denklik şartı (Hanefî mezhebinin denklik görüşünün bir kısmı alınmıştır) (md. 20); dengi olmayanla evlenen kadının velisinin fesh için başvurma hakkı (md. 22); hamilelikten sonra başvuru hakkı bulunmadığı (bazı Hanefîlerin görüşü) (md. 23); icap ve kabulün kızdaki sadır olması (md. 14); gayri müslimler için gayri müslimin nikah şahidi olabilmesi (md. 14); md. 26'da süt emme yoluyla haram olan kadınların istisnaları konusunda Hanefî mezhebinin görüşünün alınacağı sarahaten belirtilmiştir; fasit nikahlar (md. 34); zıfâf, halvet ve mehir belirlenmeden önce boşama meydana geldiğinde verilecek müt'anın emsal mehrin yarısını geçemeyeceği (md. 55), fasit nikahta ayrıldıktan sonra mehir belli ise, emsal veya müsemma mehirden az olanının yoksa emsal mehrin verileceği (md. 56); mehrin miktarının belirlenmesinde ihtilaf meydana geldiğinde ve belirlenme sabit olmadığında emsal mehir gerekeceği (md. 57); maraz-ı mevttteki (ölüm hastalığı) evlilikte emsal mehirden fazlasında vasiyet hükmünün geçerli olduğu (md. 60); kızın babasının veya başka bir akrabasının evlendirme karşılığında erkekte bir şey alamayacağı (md. 62); akitten sonra mehirden erkekten ilave, kadının indirim yapabileceği (md. 63); kocanın mehrinin kadının baba ya da dedesine de teslim edebileceği (md. 64); nafakanın eşin evine taşınma olmasa da akitten itibaren başlayacağı (md. 67); eşlerin miktar konusunda anlaşmaları veya mahkeme kararından önceki nafakanın zimmette sabit olmayacağı (md. 70); koca nafaka görevini yerine getirmezse hakimin kadının başvurusu üzerine talep anından itibaren nafaka tayin edeceği (md. 73); kocanın nafakadan aczi halinde hakimin kadına kocası adına borçlanması için izin vereceği (md. 74); boşamanın zevceye izafe edilmesinin gerekli olduğu (md. 95); kocanın hidane süresince çocuğu elinde tutmak şartıyla muhalea yapması halinde şartın batıl, akdin geçerli olacağı (md. 111), kocası ölen kadına iddet nafakası gerekmeyeceği (md. 144); iddet bekleyen kadının zaruret olmadıkça evinden çıkmayacağı (md. 146); hidane hakkının anneye ve ondan sonra onu takip eden kadınlara ait olduğu (Hanefî mezhebindeki sıranın dikkate alınacağı ifade ediliyor) (md. 154).<sup>74</sup>

### 3. Başka bir mezheple beraber Hanefî mezhebinden alınan hükümler:

Yakın veli olmadığı zaman yetkinin uzak veliye geçeceği (md. 12) (Hanefî, Hanbelî); icap ve kabulün rükün oluşu (md. 14) (Hanefî, Hanbelî); şahitlilerin akitte sıhhat şartı olması (md. 16) (Hanefî, Hanbelî, Şâfiî); kadın olabilmesi (md. 16) (Hanefî, Hanbelî), mehr-i misilde baba tarafından akrabalara bakılacağı (md. 44) (Hanefî, Şâfiî, Hanbelî); halvet-i sahihaden sonra boşama veya eşlerden birinin ölümü halinde mehirin tam olarak ödeneceği (md. 48) (Hanefî, Hanbelî); mehirden ihtilaf halinde ispat yükünün kadına, aczi halinde sözün yeminiyle beraber kocaya ait olduğu (md. 58) (Ebû Yusuf ve Ahmed b. Hanbel); nafakada kocanın durumunun dikkate alınacağı (md. 70) (Hanefî, Şâfiî, Mâlikî); kadına peşin ödenen nafakanın ölüm veya talak halinde geri alınamayacağı (md. 72) (Hanefî, Şâfiî); konuşmaktan aciz olan kişinin işaretle boşamasının geçerli olduğu (md. 86) (bazı Hanefî ve Şâfiîler); yazı ile boşama (md. 86) (Hanefî, Şâfiî, Hanbelî); muhaleanın bain boşama oluşu (md. 94) (Hanefî, Şâfiî, Mâlikî); boşamanın kinaye lafızlarla da meydana gelmesi (Hanefî, Hanbelî); boşamanın şarta bağlanması (md. 96) (Hanefî, Şâfiî, Hanbelî); kocası ölmüş kadına iddet nafakası olmayacağı (md. 144) (Hanefî, Şâfiî, Mâlikî); borçlanılması sahih olan her türlü şeyin muhaleada bedel olabileceği (md. 102) (Hanefî, Mâlikî, Hanbelî); kocadaki iktidarsızlık durumunu bilen ve onunla yaşamaya razı olan kadının bu durumunun ayrılık hakkını düşürmeyeceği (md. 114) (Hanefî, Hanbelî); zevcede sonradan bir kusur oluştuğunda kocanın zıfâftan önce ayrılma talebinde bulunabileceği (md. 115) (Hanefî, Hanbelî); eşlerin diğerinde beraber yaşama imkanı olmayan bir hastalığın bulunması halinde feshi talep edebileceği (md. 116) (Hanefî, Şâfiî, Mâlikî); feshin talak sayılacağı (md. 133) (Hanefî, Mâlikî); evlilik bağı devam ederken kadının emzirme dolayısıyla ücret hak edemeyeceği (md. 152) (Hanefî, Mâlikî); hidane ücretinin nafaka kendisine gereken kişiye ait olduğu (md. 159) (Hanefî, Şâfiî, Hanbelî); ashab-i feraizin paylarından artan terekenin payları nispetinde bunlara dağıtılacağı (md. 181) (Hanefî, Şâfiî, Hanbelî).

<sup>74</sup> 183. maddede kanunda yer almayan hususlarda Hanefî mezhebi görüşüne başvurulacağı ifade edilmiştir.



#### 4. Hanefî dışındaki mezheplerden alınan hükümler:<sup>75</sup>

Nikahta veli şartı (md. 13) (Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî); nikahta sadece nikah ve evlendirme ifadeleri ile olabileceği (md. 15) (Şâfiî, Hanbelî); nikahta eşler tarafından koşulan şartların bağlayıcılığı (md. 19) (Hanbelî); md. 44'de mehirci alt sınır konulmadığından Şâfiî ve Hanbelî görüşü kabul edilmiş oluyor; zifaktan önce yarım mehir gerektiren ayrılmaların erkek tarafından kaynaklanan ayrılmalar olduğu (md. 52) (Hanbelî); zevceden kaynaklanan ayrılıkların mehri düşürdüğü (md. 53) (Hanbelî); doğum için getirilen doktor ve ebe ücretleri ve gerekli ilaçların kocaya ait olduğu (md. 78); yabancı kadın için evlenme şartına bağlı olarak yapılan talakın vuku bulmayacağı (md. 84) (Şâfiî, Hanbelî); ikrah altındaki kişinin boşamasının geçersiz oluşu (md. 88) (Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî); bedeli anlaşarak düşürülen muhaleanın ric'i talak sayılacağı (md. 107) (Şâfiî); zifaktan önce kocanın mehri karşılamaktan aciz olduğu ortaya çıkarsa kadının fesh için başvurabileceği (md. 126) (Mâlikî); eşlerden birinde bulunan bedenî kusur sebebiyle tefrik (md. 113) (Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî); karısında zifafa mani kusur bulan kocanın fesih hakkı (Mâlikî); kocanın nafakadan kaçınması sebebiyle kadının boşanması (md. 127) (Mâlikî, Şâfiî); üç yıldan fazla hapse mahkum olanın karısının talak için kadıya başvurabileceği (md. 130) (Mâlikî, Hanbelî görüşüne yakın); kocanın kaybı sebebiyle tefrik (md. 131) (Mâlikî, Hanbelî görüşüne yakın); uyuşmazlık ve geçimsizlik sebebiyle eşlerin tefrik talep edebilmesi (md. 132) (Malik, (bir rivayette) Şâfiî, Hanbelî); eşler arasında fiilen buluşma olmadığı durumlarda nesep iddiasının dinlenmeyeceği (md. 147) (Şâfiî, Hanbelî, Mâlikî); çocuğa mahrem olmayan bir kişiyle evlenmesinin kadının hidane hakkını düşüreceği (md. 156) (Şâfiî); kazanmaktan aciz büyük kişinin nafakasının miras paylarına göre mirasçılara ait olduğu (md. 173) (Hanbelî); anne bir kardeşlerin diğer kardeşlerle mirasa katılması (md. 180) (Şâfiî, Mâlikî).

<sup>75</sup> Aydın, HAK hangi noktalarda Hanefî mezhebinden ayrılmış ise diğer ülkelerde aynı usulü benimsemişlerdir, demektir. Bk. Aydın, *Aile Hukuku*, s. 231.

#### 5. Dört mezhep dışından alınan hükümler:

Nafakaya doktor masraflarının da dahil olduğu (md. 66)<sup>76</sup>; bir mecliste birden fazla sayıda yapılan boşamanın tek sayılacağı (md. 90) (İbn Teymiye, İbnü'l-Kayyim); boşamanın şarta bağlanmasında amaç bir şeyi yaptırmaya teşvik ise boşamanın gerçekleşmeyeceği (md. 89) (İbn Teymiye, İbnü'l-Kayyim); öğretim nafakası (md. 169)<sup>77</sup>; babaları önceden vefat etmiş torunların dedelerinin mirasından vacip vasiyet yoluyla pay almaları (Zahirî mezhebi); md. 5'te evlenme yaşına sınırlama getirilmiş bulunuyor. (Bu şekilde, küçüklerin evlendirilmesine hiç bir şekilde cevaz vermeyen İbn Şübrüme ve Ebû Bekir el-Esam'ın görüşü alınmış oluyor.<sup>78</sup>)

Mezhepler bazında incelendiğinde kanunun pek çok maddesinin Hanefî Mezhebi görüşünden ya da diğer mezheplerin veya en azından birinin Hanefî mezhebiyle ittifak ettiği görüşlerden alındığı görülmektedir. Kanunda Hanefî mezhebine aykırı olarak konulan madde sayısı son derece azdır. Bu durum Hanefî mezhebini resmi mezhep kabul eden Osmanlı anlayışının<sup>79</sup> izlerinin kanunda hala devam ettiğini göstermektedir.

#### 3. Yargılama Usûlü Kanunu (Kanûnu usûlî'l-muhâkemât)<sup>80</sup>

Şu an 1959 tarih ve 31 sayılı kanun yürürlüktedir. Kanun, şer'î mahkemelerin görev alanına giren davalar, dava dilekçesinde bulunması gereken şartlar, davaların avukatlar aracılığıyla takibi vb. yargılama usulüyle ilgili pek çok hususu içermektedir.

#### 4. Yetimler Kanunu (Kanûnu'l-eytâm)

1952 tarihli ve 69 sayılı Yetimler Kanunu ve 1955 tarihli 1 sayılı Terekeler Tüzüğü ile mirasın hangi esaslarla dağıtılacağı ortaya konmaktadır.<sup>81</sup>

<sup>76</sup> Kanunda herhangi bir alimin görüşüne dayandırılmaksızın yeni bir içtihat olarak yer almıştır.

<sup>77</sup> Kanunda herhangi bir alimin görüşüne dayandırılmaksızın yeni bir içtihat olarak yer almıştır.

<sup>78</sup> Abdurrahman İbrahim, *a.g.e.*, s. 52.

<sup>79</sup> Hanefî mezhebinin Osmanlı şer'î yargı sistemindeki konumu hususunda bk. Aydın, *Hukuk Tarihi*, s. 89-94.

<sup>80</sup> Amman Şer'îye Mahkemesi kadılarında Dr. Vâsıf Bekri'den aldığımız bilgiye göre, bu kanun asıl olarak 30 Nisan 1330 tarihli Osmanlı icra kanununa dayanmaktadır. Bu Osmanlı kanunundan hala şerh niteliğinde istifade edilmektedir.

### 5. Şer'i Avukatlar Kanunu (Kanûnu'l-muhâmîne's-şer'iyyîn)

1952 tarihli ve 12 sayılı şer'î avukatlık kanunu 23 maddeden oluşmaktadır ve şer'î avukatlık ruhsatı verilmesi için gerekli şartları içermektedir. Sonra 1986 tarihli ve 3 sayılı tadil kanunu çıkarılmış ve her iki kanunun bir kanunmuş gibi okunup uygulanacağı kabul edilmiştir.<sup>82</sup>

### 6. Ürdün Medeni Kanunu (el-Kânûnu'l-medeniyyu'l-Urdunî)

Doğrudan şer'î mahkemelerde uygulanmak amacıyla çıkarılmamış olmakla birlikte vakıf, sulh, hibe, vasiyet gibi konularda genel bir kanun olması hüviyetiyle Ürdün Medeni Kanunu (ÜMK) şer'î mahkemelerde de uygulanmaktadır.

ÜMK 1976 yılında çıkarılmış ve İslam hukukuna dayalı olarak hazırlanmıştır. 1448 maddedir. Hem şer'î mahkemelerde hem de nizamiye mahkemelerinde yürürlüktedir.<sup>83</sup> 1. Fasılda genel hükümler kısmında mahkemenin bu kanunda bulamadığı hususlarda İslam fihri hükümlerine göre hareket edeceği, onda da bulunamazsa İslam'ın genel prensiplerine göre hareket edileceği hükmü bulunmaktadır. (2 md. 2. fıkra). 3. maddede nasların tefsirinde İslam hukuk usulü kurallarına başvurulacağı söylenmektedir.

### 7. Tüzükler<sup>84</sup>

a) Baş Kadının Yetkileri Tüzüğü (Nizâmu salâhiyyâti kâdi'l-kudât): Kâdi'l-kudât'ın görev ve yetkileri 1955 tarihli 2 sayılı bu tüzük ile belirlenmiştir.

b) 1955 tarihli 1 sayılı Terekeler Tüzüğü: Miras taksimi ile ilgilidir.

c) 1983 tarih ve 55 sayılı harç Tüzüğü: Mahkemelerde alınacak harçları düzenlemektedir.

### 8. Hakkında Kanun ve Tüzük Bulunmayan Durumlar

1928 Anayasası md. 58 ve 1946 Anayasası md. 71'de Osmanlı kanunlarının ilga ve değişiklik meydana gelmediği sürece yürürlükte olduğu ifade edilmiştir. Ceza Kanunu ve Şer'i Yargılama Usûlü Kanunu gibi Osmanlı kanunlarının yürürlükte oldukları ilan edilmiş bulunmaktadır. Buna göre ilga veya değişiklik meydana gelmedikçe bu kanunlar Ürdün'de yürürlükte olmaktadır.<sup>85</sup>

Osmanlı'dan kalma veraset kanunu 1991'de lağvedilmiş bulunmaktadır. Halihazırda onun yerini almış bir kanun olmadığından ve Ahval-i Şahsiye Kanunu'nda, "kanunda hüküm bulunmayan hususlarda Hanefî mezhebi hükümlerine başvurulacağı hükmü" (md. 183) bulunduğundan açık kanun maddesi olmayan konularda bazı kitaplardan kanun olarak değil ama yargı örfünü yansıtmaları bakımından istifade edilmektedir. Örneğin, miras taksiminde, Muhammed Nesîb el-Baytâr'ın *el-Ferîde fî husâbi'l-fariyda* adlı eseri kadılar tarafından başvuru kitabı olarak sıkça kullanılmaktadır.

ÜMK'da ispat vasıtalarına fazla temas edilmemektedir. Örneğin ikrara hiç değinilmemektedir.<sup>86</sup> Bu yüzden ispat vasıtaları konusunda diğer bazı konularda olduğu gibi *Mecelle*'ye başvurulmakta ve mahkeme kararlarında ilgili *Mecelle* maddelerine atıf yapılmaktadır. Zira Medeni kanunda bu kanuna aykırı olan *Mecelle* maddelerinin ilga edildiği hükmü bulunmakta<sup>87</sup>, dolayısıyla diğer maddelerin yürürlüğü devam etmiş olmaktadır.

Diyet konusunda da kanun bulunmamakta ve yine Hanefî mezhebi kitaplarına müracaat edilmektedir.

Ahval-i şahsiye konularında da müstakil kanun olmasına rağmen, karşılaşılan meselelerle ilgili olarak Kadri Paşa'nın *el-Ahkâmu's-şer'iyye fî'l-ahvâli's-şahsiyye* adlı eserinden ve Muhammed Zeyd el-Ebyânî'nin bu kitaba yazdığı şerhten kadılar çokça istifade etmektedirler.<sup>88</sup>

<sup>81</sup> Muhaylân, *el-Kazâu's-şer'iyyu'l-Urdunî*, s. 82.

<sup>82</sup> Muhaylân, *a.e.*, s. 80.

<sup>83</sup> Muhaylân, *a.e.*, s. 83.

<sup>84</sup> Muhaylân, *a.g.e.*, s. 80-81.

<sup>85</sup> Ebu'l-Basal, *Usûlü'l-muhâkemât*, s. 15.

<sup>86</sup> Bk. Ali İbrahim Mustafa Abâbine, *İzâhât fî Kanûni usûli'l-muhâkemâti's-şer'iyye*, Aman 2000.

<sup>87</sup> ÜMK, md. 1448, 1. fıkra.

<sup>88</sup> Muhammed Kadri Paşa'nın bu eseri 644 maddedir ve önsözünden anlaşıldığı üzere ahval-i şahsiye konularında Hanefî mezhebinin râcih görüşlerinin şer'î mahkemelerde kolayca tatbik edilebilmesi için bir araya getirilmesi şeklinde oluşturulmuştur. Eserin hazırlanması bir takım siyasi sebeplere de dayanmaktadır. Mısır'da Hidiv İsmail Osmanlı bağımlılığından kurtulmak düşüncesi ile ve Fransız müsteşarlarının da etkisiyle Os-

Vakıf konusunda yine Kadri Paşa tarafından hazırlanan "*Kanûnu'l-adli ve'l-insâf fi halli müşkilâti'l-evkâf*" adlı eserden istifade edilmektedir. Eser, Hanefî mezhebinin racih görüşlerini tercih ettiği için yardımcı kaynak olarak kullanılmaktadır.

"*Kitâbu'n-nafakâti's-şer'iyye*"<sup>89</sup> adlı esere de mahkeme kararlarında madde numarası verilerek atıfta bulunmaktadır. Eser, Osmanlı padişahlarından Mehmet Reşad zamanında, Mustafa Hayri Efendi'nin şeyhülislamlığı sırasında Şeyhülislamlık makamı tarafından görevlendirilen bir grup alim tarafından kanun maddeleri tarzında hazırlanmıştır. Mukaddimesinde verilen bilgilerden de anlaşıldığına göre; eserde Hanefî mezhebinin racih görüşü tercih edilmiştir. Ancak bazı meselelerde yine bazı Hanefî alimler tarafından tercih edilen diğer mezhep imamlarına ait görüşlerin alınması şeklinde bir uygulamaya başvurulduğu da anlaşılmaktadır. Örneğin, Hanefî mezhebinde temizlik dönemi hesaba katılarak iddet bekleyen kadının iddeti, sinn-i iyasa (menopoz dönemine) girişinden üç ay sonra sona erer. Bunun bir sonucu olarak koca boşadığı kadına uzun süre iddet nafakası ödemek durumunda kalmakta ve kadın da uzun süre evlenememektedir. Hanefîlerden İmam Kerderî bu durumdaki kadının iddetinin dokuz ay

manlı kanunlarını uygulamak istememiş ve bunun tezahürlerinden biri olarak Kadri Paşa tarafından şer'î yargı ile ilgili bir takım kanun mecmuaları hazırlanmıştır ki, bunlardan bir tanesi de bu bahsettiğimiz ahval-i şahsiye ile ilgili olanıdır. Her ne kadar resmi bir kanun hüviyeti kazanmamış olsa da şer'î yargı alanında sıkça kullanılan bir eser olmuştur. Ürdün yargı sisteminde de Hanefî mezhebinin racih görüşünü teşkil etmesi sebebiyle kadılar tarafından başvuru eseri olarak kullanılmaktadır. Bilgiler için bk. Muhammed Sellâm Medkûr, *Medhalu'l-fikhu'l-İslâmî*, Kahire 1964, s. 63.

<sup>89</sup> Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nin hazırlık devrelerinde, Şeyhülislamlık Fetva Odası'na bağlı Te'lif-i mesâil Şubesi tarafından aile hukukunun nafakaya ait olan kısmı ele alınarak meydana getirilen "*Kitâbu'n-nafakât*", incelenmesi ve yanlışlarının bildirilmesi için şer'iyye mahkemelerine gönderilmiştir. Nafakaya ait bütün hükümleri kanun tekniğine uymayan bir şekilde ihtiva eden bu kitap muhtemelen Adalet Bakanlığınca hazırlanması düşünülen kanunun bütünlüğünü bozmamak için padişah onayıyla yürürlüğe girmemiştir. Bk Aydın, *Aile Hukuku*, s. 219. Ancak kitabın mukaddimesinde uygulanması konusunda irade-i seniyye (Padişah emri) olduğu bilgisi verilmektedir. Aydın, Hamdi Döndüren'in kitaptan kanun olarak bahsettiği bilgisini vermektedir ki, muhtemelen Döndüren de mukaddimedeki bu bilgiden hareket etmektedir. Eseri, *Nafaka Kanunu* adı altında neşreden Orhan Çeker de "*Nafaka Kanunu Osmanlı İmparatorluğunda 1915 yılında yürürlüğe girmiştir.*" diyerek kanun olduğu görüşünde olduğunu ortaya koymaktadır. Bk. Orhan Çeker, *Nafaka Kanunu*, Konya 1979, s. 11. Eser, Rafet Dücânî tarafından *Kitâbu'n-nafakâti's-şer'iyye* adı altında Arapça'ya tercüme edilmiştir.

geçmesi ile sona erdiği şeklindeki Malikî mezhebi görüşünü tercih etmiş ve bu eserde de bu görüş alınmıştır.<sup>90</sup>

#### IV. GAYRİ MÜSLİMLERE HAS DİNÎ YARGI SİSTEMİ

Ürdün'de gayri müslimlere yönelik yargı "Mecâlisu't-tavâif el-mesîhiyye" denilen gayri müslim cemaat mahkemeleri vasıtasıyla yürütülmektedir.

Anayasanın 108. maddesine göre: Gayri müslim cemaat mahkemeleri hükümet tarafından resmen tanınmaktadır. 109. maddeye göre bu mahkemeler özel kanunları hükümlerine uygun olarak oluşturulur. Bunların baktıkları ahval-i şahsiye konuları, şer'î mahkemelerin görev alanına giren ahval-i şahsiye konuları ile aynıdır.

1938 yılında çıkartılan 2 nolu Gayri Müslim Cemaat Mahkemeleri Kanunu'na göre bu mahkemelerin başkan ve üyeleri bağlı oldukları cemaat tarafından tayin olunur (md. 4). Bu mahkemelerim ne şekilde oluşturulacakları 1964 tarihli 23 sayılı Yerel Gayri Müslim Cemaat Mahkemelerinin Teşkilî Tüzüğü (Nizâmu teşkilî'l-mecâlisî't-tâfiyyeti'l-mahalliyye) ile belirlenmiştir.<sup>91</sup> Her cemaatin en büyük ruhanî başkanı o cemaat mahkemesi için başkan ve üyelerin isimlerini onaylanması amacıyla bakanlar kuruluna sunar. Bakanlar kurulu kral onayı ile bunların tayin kararını yayınlar ve böylece bu mahkemelerin hakimlerinin tayinleri gerçekleşmiş olur.<sup>92</sup>

Ürdün hükümeti tarafından resmen tanınan gayri müslim cemaatler şunlardır: Rum Ortodoks Cemaati, Rum Katolik Cemaati, Ermeni Cemaati, Latin Cemaati, Arap Piskoposluğu İncil Cemaati, Marûnî Cemaati, Luterist İncil Kilisesi, Ortodoks Süryani Cemaati, Yedinci Gün Edfentist Cemaati.<sup>93</sup>

Bunların şer'î yargı sisteminden ayrıldıkları en önemli nokta şudur: Şer'î yargı sistemi normal yargı sisteminin sahip olduğu bağımsızlık, görevlilerin

<sup>90</sup> Bk Çeker, *a.g.e.*, s. 15-16; *Kitâbu'n-nafakâti's-şer'iyye*, (ter. Rafet Dücânî), Mısır 1937, s. 4.

<sup>91</sup> Tüzük için bk. Ahmed ez-Za'bi, *Mecmûatu't-teşriât eş-şer'iyye*, Amman 2000, s. 353-356.

<sup>92</sup> Helesâ, *a.g.e.*, s. 137; Deyyât, *a.g.e.*, s. 173.

<sup>93</sup> Helesâ, *a.g.e.*, s. 137-138.

maaşlarının devlet tarafından ödenmesi gibi bütün haklara sahipken cemaat mahkemeleri normal yargı sistemindeki bir çok hususa sahip değildir.<sup>94</sup>

### A. GAYRİ MÜSLİM CEMAAT MAHKEMELERİNİN BAKTIKLARI DAVALAR

Bunlar, kural olarak cemaat mensuplarının ahval-i şahsiye meselelerine bakmaktadırlar. Müslümanlar için ahval-i şahsiye olarak kabul edilen meseleler gayri müslimler için de geçerlidir (Gayri Müslim Cemaat Mahkemeleri Kanunu, md. 5). Cemaatlerin maslahatı için kurulmuş olan vakıfların kurulması ve idaresi ile ilgili işlere de bakarlar. Kanuna göre ahval-i şahsiye ile ilgili davalarda taraflardan birisi müslüman ise davaya bakma yetkisi -tarafların şer'î mahkemenin yetkili olması konusunda anlaşması durumu hariç- nizamiye mahkemelerine aittir (md. 7).<sup>95</sup>

Vakıflarla ilgili davalarda da taraflardan biri müslüman veya başka bir cemaate mensup ise yine nizamiye mahkemeleri yetkilidir (md. 6). Bu durumda nizamiye mahkemesi şayet isterse şer'î mahkemeye ve cemaat mahkemesine davanın kendilerinde görülmesi halinde hangi kanunları uygulayacaklarını yazılı olarak sorar ve adalet ölçüleri içersinde her iki grubun kanununu da göz önünde bulundurarak karar verir (md. 8).<sup>96</sup>

Gayri müslim cemaatin kendine ait mahkemesi yoksa davalarına bakmada nizamiye mahkemesi yetkilidir. Mahkemenin kararında bu cemmaatin inançlarını göz önünde bulundurması veya inanç bakımından bu kişilere en yakın cemaatin kanunlarını uygulaması gerekir (md. 9).<sup>97</sup>

Farklı cemaatlere mensup gayri müslimler belirli bir cemmaat mahkemesinin yetkili olduğu konusunda anlaşılırlarsa o cemaat mahkemesi davaya bakmakta yetkilidir. (md. 10)

Taraflar gayri müslim ancak farklı cemaate mensup iseler, dava da evlilik veya evlilikle doğrudan bağlantılı ise veya taraflardan biri nikahı kıyan cemaatten ayrılmışsa o cemaatin mahkemesi davaya bakmakta yetkilidir. Bu cemaatin mahkemesi yoksa nizamiye mahkemeleri yetkilidir. Her iki

cemaat kilisesi de nikahı kıymışsa önce kıyanın kanunu tatbik edilir ve o cemaat mahkemesi davaya bakmakta yetkilidir. (md. 11)

Nizami veya şer'î mahkemelerle, cemaat mahkemeleri arasında yetki konusunda ihtilaf meydana geldiğinde her bir tarafın ihtilafı çözmesi için adalet bakanına yazılı olarak başvurma hakkı vardır. Bu durumda adalet bakanı, cemaat başkanı ile temyiz mahkemesinden iki hakimden veya cemaat başkanı ile kâdî'l-kudât ve şer'î temyiz mahkemesinden bir hakimden oluşan özel bir mahkeme oluşturur ve başkanını bunlar arasından tayin eder. (md. 16)

### B. UYGULANAN KANUNLAR

Bu mahkemelerde uygulanan kanunlar Ürdün kanunları değildir. Başka ülkelerde konulmuş kanunlardır. Cemaatlerin ahval-i şahsiye işlerini düzenleyen kanunlar olmaları dolayısıyla Ürdün'de de uygulanmaktadır.<sup>98</sup>

Hıristiyan cemaat mahkemelerinde şu kanunlar uygulanmaktadır:

#### 1. Evlenme-boşanma alanında

a) Katolik Cemaatler: Bunlar Papanın otoritesine bağlı cemaatlerdir. Ürdün'deki Katolik cemaatler şunlardır:

a1) Latin Cemaati (Batı Katolik Cemaati): Evlilik konusunda şu kanunlara tabidirler: 1) 31.10.1954 tarihli Latin Patriklığı Ruhânî Dairesi Ahvâl-i Şahsiye Kanunu, 2) Mecelletü'l-hak (kilise kanunu) 4. kitap 1012-1143 md.ler arası. 1983 yılında yapılan tadilatla 1055-1165 maddeler arası uygulanmaya başlanmıştır.

a2) Doğu Ürdün Katolik Cemaatleri: Katolik Rum, Katolik Süryânî, Katolik Ermeni, Mârûnî, Katolik Kildan ve Katolik Kıbtler Cemaatlerini içerir. Bu cemaatler şu kanunları tatbik etmektedirler: 1) Doğu Ürdün Katolik Cemaatleri Ahvâl-i Şahsiye Kanunu, 2) 2.5.1949'dan beri uygulanan "Nizâmu sırrı'-zevâc lil-kenîseti'l-katûlikiyyeti's-şarkîyye" adlı tüzük.

b) Rum Ortodoks Cemaati: Bizans aile kanununu tatbik eder (Kanun Yunanca aslından Arapça'ya tercüme edilmiştir).<sup>99</sup>

<sup>94</sup> Helesâ, a.e., s. 136.

<sup>95</sup> Helesâ, a.e., s. 138-139.

<sup>96</sup> Helesâ, a.e., s. 139.

<sup>97</sup> Helesâ, a.e., s. 139.

<sup>98</sup> Helesâ, a.g.e., s. 144; ayrıca bk. Deyyât, a.g.e., s. 4.

<sup>99</sup> Deyyât, a.g.e., 71.

c) Arap Piskoposluğu İncil Cemaati: Bu cemaate ait 1954 tarihli ahval-i şahsiye kanununu tatbik eder.<sup>100</sup>

## 2. Miras alanında

Gayri Müslim Cemaat Mahkemeleri Kanunu'nun 12. maddesine göre; gayri müslim bir kişi öldüğü zaman gayri menkul mallarının intikali müslümanlara uygulanan esaslara göre yapılır. Menkul malların hangi kanuna göre dağıtılacağı konusunda ise açık bir kanun hükmü yer almaktadır. Ancak cemaatlerle ilgili bazı ahval-i şahsiye kanunlarında örneğin Doğu Ürdün Katolik Cemaatleri Kanunu md. 313 ve Latin Patrikliği Ruhânî Dairesi Ahval-i Şahsiye Kanunu md. 210'da miras konusunda medeni kanunların tatbik edileceği hükmü yer aldığından ve Ürdün Medenî Kanunu 1086. madde fıkra 2'de miras konusunda İslamî kuralların tatbik edileceği hükmü benimsendiğinden dolayı menkul mallar konusunda da gayri müslimlere uygulanacak kanunlar müslümanlara uygulanacak kanunların aynısı olmaktadır.<sup>101</sup>

## C. MECLİS KARARLARINA İTİRAZ VE BU KARARLARIN İCRASI

Gayri Müslim Cemaat Mahkemeleri bidayet mahkemeleri olarak kabul edilmektedir. Bu mahkemelerin kararlarına itiraz yine cemaat bünyesinde usulüne uygun olarak kurulan temyiz mahkemelerine yapılmaktadır. Herhangi bir cemaat mahkemesinin verdiği hükmün Ürdün dışında bu cemaate bağlı olarak usulüne uygun olarak kurulmuş bir mahkemede temyiz edilmesi mümkündür (md. 15). Kanunda ülke dışında temyize başvurulmasına izin verilmesinin sebebi kanunun çıktığı tarihte (1938'de) cemaat temyiz mahkemelerinin çoğunun Kudüs'te bulunmasıdır.<sup>102</sup>

Gayri Müslim Cemaat Mahkemeleri tarafından verilen kararlar diğer mahkeme kararlarında olduğu gibi icra daireleri vasıtasıyla uygulanır.<sup>103</sup>

## Sonuç

Ürdün yargı sistemi gerek nizamiye mahkemeleri, dinî mahkemeler ve özel mahkemeler ayırımı ile ve gerekse de uygulanan pek çok kanunun Osmanlı kaynaklı olması dolayısıyla Osmanlı yargı sisteminin bir devamı niteliği taşımaktadır. Bu durum Arap müellifler tarafından da ifade edilmektedir.<sup>104</sup>

Bu niteliği ile klasik fıkhıta yer alan gayri müslimlerin inanca taalluk eden hususlarda kendi yargılarıyla baş başa bırakılması şeklindeki anlayışla da uygunluk arz etmektedir.

Ürdün halkının büyük bir kısmının Hanefî mezhebi mensubu olmamasına rağmen Osmanlı sonrası Müslümanlara yönelik hukukî düzenlemelerde (Ahval-i Şahsiye Kanununda olduğu üzere) yine Hanefî mezhebi ağırlığı görülmektedir ki, bu da Osmanlı etkisinin bu alanda da devam ettiğini göstermektedir.

Kanaatimizce şu anki yargı sisteminde pek çok Osmanlı kanununun doğrudan ve dolaylı yollarla yürürlüğünün devam etmesinin, Osmanlının son dönemlerinde başlayan kanunlaştırma hareketinin bir başarısı olarak değerlendirilmesi mümkündür.

Genele yönelik nizamiye mahkemelerinin yanı sıra dinî mahkemelerin bulunması yargı birliğine aykırı olduğu gerekçesi ile Ürdünlü akademisyen ve yazarların tenkitine uğramakta yargının nizamî veya şer'î yargı çatısı altında birleştirilmesi şeklinde teklifler ortaya atılmaktadır.<sup>105</sup>

Her halükarda din hürriyeti probleminde getirilmiş bir tür çözüm teşkil etmesi sebebiyle Ürdün dinî yargı sisteminin incelenmeye değer bir nitelik taşıdığı da inkar edilmez bir gerçektir.

<sup>100</sup> Deyyât, *a.e.*, s. 4-5.

<sup>101</sup> Bu konuda bk. Deyyât, *a.e.*, s. 149-151. Helesâ da bu görüştedir. Bk. Helesâ, *a.g.e.*, s. 140.

<sup>102</sup> Deyyât, *a.e.*, s. 177.

<sup>103</sup> Deyyât, *a.g.e.*, s. 177.

<sup>104</sup> Bk. Ebu'l-Basal, *Usûlü'l-muhâkemât*, s. 230; Nâhî, *a.g.e.*, s. 6.

<sup>105</sup> Örneğin Helesâ, müslümanlara ve gayri müslimlere yönelik ayrı mahkemelerin bulunmasının yargı birliğine aykırı olduğu görüşündedir. Ona göre Mısır'da olduğu gibi bu mahkemeler ilga edilerek bütün uyumsuzluklar tek bir yargı sisteminde karara bağlanmalıdır. Tek bir yargı sistemine bağlı ehil bir hakim müslümanlara ve gayri müslimlere yönelik kanunları tatbik edebilir. Osmanlı Devleti, döneminin şartları gereğince bu tür bir ayırımı gitmiştir. Günümüzde aynı şartlar mevcut değildir. Bk. Helesâ, *a.g.e.*, s. 141-142. Benzer bir öneri için Nâhî, *a.g.e.*, s. 161.

# Bir Finansman Yöntemi Olarak Kullanılan Sermaye Ortaklığının İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi

Servet BAYINDIR\*

## The Evaluation of Capital Partnership Used as a Financial Way from the Perspective of Islamic Law

The capital is invested, whereas in conventional banks via credit system, in interestless banking via methods of murabaha, mudarabe, mushâraka, selem, ıstınsa' and ijara. Musharaka, one of them, has now been adjusted as a financial method alongside its application in Fiqh. In the paper, the practice of musharaka in interestless banking as a financial method and the status of this applications in Islamic law have been studied.

**Key Words:** Musharaka, Mudaraba, Capital Partnership, Interestless financing, Interestless banking.

**Anahtar Kelimeler:** Müşâreke, Mudârabe, Sermaye ortaklığı, Faizsiz finansman, Faizsiz banka.

**İktibas/Citation:** Servet BAYINDIR, "Bir Finansman Yöntemi Olarak Kullanılan Sermaye Ortaklığının İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *Usûl*, 3 (2005/1), s. 139-157.

## I. GİRİŞ

Sermayenin gerek faizli kredi gerekse ortaklık anlayışı doğrultusunda değerlendirilmesi geleneği, insanlık tarihi kadar eskiye dayanır. Diğer kutsal dinlerde olduğu gibi İslâm'da da faizcilik yasaklandığından, hem tarihte hem de günümüzde birikimlerini faize bulaşmadan yatırıma dönüştürmek isteyenler daima var olagelmıştır. Sermayenin toplanıp yatırıma yönlendirilmesi, finansal aracı kuruluşlar eliyle gerçekleşir. Bu kuruluşların başında ise bankalar gelir. Faizli bankalar, sermayeyi faiz esaslı kredi sistemi çerçevesinde toplar ve değerlendirirler. Faizsiz bankalar ise, sermayeyi ortaklık anlayışı doğrultusunda toplayıp yine aynı anlayışla yatırıma yön-

lendirmek üzere kurulmuşlardır<sup>1</sup>. Faizli bankalar finansman aracı olarak faizli kredi yöntemini kullanırken, faizsiz bankalar *bey'*, *ortaklık* ve *icâre'*ye dayanan *murâbaha*, *selem*, *ıstınsa'*, *sermaye ortaklığı*, *emek-sermaye ortaklığı* ve *finansal kiralama* yöntemlerini kullanırlar. Bu yöntemlerden sermaye ortaklığı, fıkihta *şirketü'l-'inân* başlığı altında yer alır. Faizsiz bankacılıkla ilgili teorilerin olgunlaşma sürecinde, çağdaş İslâm düşünürleri *şirketü'l-'inân'*ı finansman amaçlı kullanılır hale getirmek üzere yeniden ele almış ve süreklilikten ziyade değişim, dönüşüm, parçalanma ve sona erme özelliğine sahip yeni bir finansman aracı şekline büründürmüşlerdir. İnan ortaklığı, günümüzde bir yandan ortaklık işlemleriyle klasik rolünü sürdürürken, bir yandan da faizsiz bankacılıkta finansman yöntemi olarak kullanılmaktadır.

Elinizdeki bu makalede, sermaye ortaklığının bir finansman yöntemi olarak faizsiz bankacılıktaki uygulanışı ve bu uygulamanın İslâm hukuku açısından durumu incelenmiştir.

## II. SERMAYE ORTAKLIĞININ BİR FİNANSMAN YÖNTEMİ OLARAK FAİZSİZ BANKACILIKTAKİ UYGULAMASI

Faizsiz bankalar, başlıca iki ortaklık yöntemini kullanırlar. Bu ortaklıklardan birincisi *sermaye ortaklığı* (*müşâreke*), ikincisi ise *emek-sermaye ortaklığı* (*mudârabe*) diye isimlendirilir. Faizsiz bankacılıkla ilgili eserlerde, daha çok emek-sermaye ortaklığı yerine *mudârabe*, sermaye ortaklığı yerine *müşâreke* kavramları kullanılır.

### A. Sermaye Ortaklığının (Müşâreke) Tanımı ve Belli Başlı Şartları

Sermaye ortaklığı (*müşâreke*); iki veya daha fazla şahsın belirli bir miktar sermaye koyarak, birlikte iş yapmak ve meydana gelecek kâr veya zararını paylaşmak üzere kurdukları ortaklığa denir<sup>2</sup>.

Fıkihta sermaye ortaklığının sahih olması için ortaklar, sermaye ve kârda bir takım şartlar aranır. Ortaklar birbirlerinin vekili olacaklarından,

<sup>1</sup> el-Misrî, Refik Yûnus, *el-Mesârifu'l-İslâmiyye, dirâse şer'îyye li 'adedin minhâ*, Cidde 1995, s. 15-17; el-Hüseynî, Ahmed Hasen, *el-Vedâiu'l-masrifîyye, envâuhâ, istihdâmuhâ, istismâruhâ*, Beyrut 1999, s. 132.

<sup>2</sup> Nezih Hammâd, *İktisâdî Fıkıh Terimleri* (trc: Recep Ulusoy), İstanbul 1996, s. 318.

\* Arş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, servetbayindir@hotmail.com

vekilde bulunması gereken tüm şartları taşımaları gerekir<sup>3</sup>. Dolaşımdaki nakit paralarla, altın ve gümüş gibi kıymetli madenlerden basılan paraların ortaklıkta sermaye olabileceği konusunda ittifak<sup>4</sup>, ticaret eşyasının sermaye olması konusunda ise, fakihler arasında görüş ayrılıkları vardır. *Hanefî*<sup>5</sup> ve *Zâhirî* mezhebi<sup>6</sup> ile bir rivayete göre *Hanbelîler*<sup>7</sup> ister mislî ister kıyemî olsun, ticaret eşyasının müşâreke'de sermaye olamayacağı görüşündedirler. *Şâfiîler* kıyemî malların sermaye olmasını caiz görmezken, mislî malların sermaye olabileceğini ileri sürerler<sup>8</sup>. *Mâlikîler*<sup>9</sup>, *İbn Ebî Leyla* (ö. 148/765) ve *Evzaî'ye* (ö. 157/774) göre ise, ister kıyemî ister mislî olsun, ticarete konu olan her tür mal ortaklıkta sermaye olabilir<sup>10</sup>. Tarafların sermaye üzerindeki haklarının belirli olması, kârın anlaşmazlığa yol açmayacak şekilde belirli ve maktu' değil nisbî (*oransal*) olup, başkasının zimmetinde bulunan bir borç olmaması fakihlerce ortaklıkta aranan diğer şartlardan dır<sup>11</sup>.

### B. Sermaye Ortaklığının Faizsiz Bankacılıktaki Uygulaması

Faizsiz bankalar, katılma hesaplarında biriken sermayeyi ya doğrudan kendi kurdukları şirketleri aracılığıyla ya da diğer işletmelerle ortaklıklar kurarak değerlendirirler. Bu ortaklıklar süre, amaç ve kapsama göre farklılık gösterir.

<sup>3</sup> Şirbinî, Şemsüddin b. Ahmed, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifati meâni'l-Minhâc*, Beyrut ts., II, 213; ed-Derdîr, Ebu'l-Berekât, *eş-Şerhu's-sağîr alâ akrabi'l-mesâlik ilâ mezhebi imâm Mâlik*, Kahire ts., III, 457-458.

<sup>4</sup> İbn Kudâme, Muvaffakuddîn b. Ahmed, *el-Muğni*, Kahire 1986, VII, 123.

<sup>5</sup> Serahsî, Şemsüleimme, *el-Mebsût*, Beyrut 1409/1989, XI, 159-160.

<sup>6</sup> İbn Hazm, Ali b Ahmed, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, Beyrût 1988, VI, 414-415.

<sup>7</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, VII, 123.

<sup>8</sup> Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc* II, 213.

<sup>9</sup> Derdîr, *eş-Şerhu's-sağîr alâ*, III, 459-460.

<sup>10</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, VII, 124; el-'Aynî, Bedrüddîn b. Ahmed, *el-Binâye* (thk. Mevlâ Muhammed Ömer), Beyrut 1400/1980, VI, 95.

<sup>11</sup> Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*, Beyrut ts., VI, 59-60; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VII, 146; 'Aynî, *el-Binâye*, VI, 118; Muhammed b. İbrâhim Mûsa, *Şerikâtü'l-eşhâs beyne's-şerîati ve'l-kânûn*, Riyad 1998, s. 210 - 212.

### 1. Bankanın Kendisinin Şirketler Kurarak Sermayeyi Değerlendirmesi

Bankalardan bir kısmı, kendileri şirketler kurarak sermayeyi yatırıma dönüştürürler. Bu tür şirketlerin finansmanı ve yönetimi bankanın sorumluluğunda olur; yöneticiler sermayeyi banka adına işletir. Tarım, sanayi, inşaat, ticaret veya hizmet gibi çeşitli alanlarda getirisi yüksek, risk oranı düşük projelere yatırım yapılır. Projede, öz sermaye kullanılmayıp yalnızca mevduattan yararlanılmışsa, banka hesap sahipleri açısından bilgi, deneyim ve emek katkısında bulunarak sermayeyi çalıştıran işletmeci (*mudârib*) durumunda olur. Mudîlerin hesaplarıyla birlikte öz sermayeden de yararlanılmışsa banka hem işletmeci hem de sermayedar konumunda kabul edilir<sup>12</sup>. Şayet katılma hesaplarıyla birlikte öz sermayeden de yararlanılmışsa, kâr ve zarar bu durum dikkate alınarak paylaşılır. Projenin gerçekleştirilmesi sürecindeki giderler çıkıldıktan sonra, kâr veya zarar belirlenir. Önce projede kullanılan ana sermaye hesaplanır, daha sonra -eğer mevcut ise- kâr, hesap sahipleri ve kurucu ortakların sermayeleri oranında taksim edilir. Öz sermayenin payına düşen kâr, doğrudan bankanın hesabına kaydedilir. Katılma hesaplarına düşen paydan, banka mudârib sıfatıyla kendi payını aldıktan sonra, arta kalan kısım, hesap sahiplerine kâr olarak dağıtılmak üzere katılma havuzuna aktarılır

Faizsiz bankalar, yan kuruluşları şirketler aracılığıyla sermayeyi yatırıma dönüştürme uygulamasına nâdiren başvururlar. Kuruluş amaçları sermayeyi ortaklık yöntemi çerçevesinde yatırıma dönüştürmek olmasına rağmen<sup>13</sup>, günümüz faizsiz bankaları bu temel ilkedden uzaklaşarak diğer faizli bankalar gibi mâli aracılığa soyunmuş olmakla eleştirilmektedir<sup>14</sup>. Resmî olanlar dışında, kurucularının hemen tümü, alanında başarıları ile tanınmış iş adamları veya yatırım şirketleri olmalarına rağmen, tasarruf sahiplerinin sermayesini bir iş adamı gibi değil, bankacı gibi değerlendirmeleri başlıca eleştiri noktasını oluşturmaktadır. Faizli bankaların kuruluş ve teşkilatlanma şeklini örnek almaları, bu bankaların yönetim kademelerini, daha çok

<sup>12</sup> Ebû Uveymir, Cihad Abdullah Hüseyin, *et-Terşidü's-şer'i li'l-bünûki'l-kâimeh*, yy., 1986, İttihâdü'd-düvelî li'l-bünûki'l-İslâmiyye, s. 322.

<sup>13</sup> en-Neccâr, Ahmed, *100 Suâl ve 100 cevâb havle'l-bünûki'l-İslâmiyye*, yy., 1978, s. 43.

<sup>14</sup> el-Misrî, Refik Yûnus, *Buhûs fi'l-mesârifi'l-İslâmiyye*, Dimaşk 2001, s. 12-14.

faizli bankacılıkta deneyimli kişilerin işgal ediyor olması, diğer bir eleştiri konusu olarak ileri sürülmektedir<sup>15</sup>.

## 2. Bankanın Başkalarıyla Kurduğu Ortaklıklar Aracılığıyla Sermayeyi Değerlendirmesi

Faizsiz bankalar diğer girişimcilerle ortaklıklar kurarak da sermayeyi değerlendirmektedir. Banka, bir finans kurumu olarak finansman desteği talebinde bulunan gerçek veya tüzel kişilerin, bütün yahut bir kısım faaliyetine ya da belirli bir parti malın alım-satımından ibaret işlemine kâr ve zarara katılma şeklinde ortak olabilir. Bankanın diğer işletmelerle kurduğu ortaklıklar sürekli olabileceği gibi belirli bir süreyle sınırlı da olabilmektedir.

### a. Sürekli Ortaklık

Banka ile sermaye desteği talebinde bulunan işletmeler arasında kurulan ve ortaklık konusu projenin gerçekleşmesine kadar sürmesi planlanan ortaklığa, *sürekli* veya *sabit ortaklık* adı verilir. Bu ortaklık türünde *banka* ve *işletmeci* olmak üzere iki taraf yer alır. Banka sermaye desteği karşılığında, kullandırmayı vaadettiği sermayenin miktarı oranında, işletmenin mülkiyetine yahut hisse senetlerine ortak olur. Böylece işletmenin yönetimine, dolayısıyla meydana gelecek kâr ve zarara hissesi oranında katılma hakkı kazanır. Ancak bankaların asıl kuruluş amacı işletmecilik olmadığından, sermaye desteğinde buldukları ortaklıkların yönetimi ve projelerinin yürütülmesinde etkin görev almazlar. Yönetime katılma ve hesapları her an inceleme hakları saklı kalmak kaydıyla, işletmenin idaresi ve projenin yürütülme işini diğer ortağa bırakırlar. Günümüzde bu tür ortaklık şekline *hususî ortaklık*, *iç ortaklık* veya *kâr ve zarara katılma yatırım ortaklığı*; şirketin yönetimini üstlenen ortaklığa da *yönetici ortaklık* adı verilmektedir<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Muhammed Osmân, Şübeyr, *el-Muâmelâtü'l-mâliyye el-muâsıra fi'l-fıkhî'l-İslâmî*, Amman 2001, s. 292; el-Mısırî, Abdussemit, *el-Masrifü'l-İslâmî i'lmîyyen ve a'meliyyen*, Kâhire 1988, s. 62; Şarqâvî, Âişe, *el-Bunûkü'l-İslâmiyye et-tecribetü beyne'l-fıkhî ve'l-kânûni ve't-tatbîk*, Beyrut 2000, s. 385-386.

<sup>16</sup> Battal, Ahmet, *Bankalarla Karşılaştırmalı Olarak Hukukî Yönden Özel Finans Kurumları*, Ankara 1999, s. 217; Muhammed Ahmed, Sirâc, *en-Nizâmu'l-masrifiyyi'l-İslâmî*, Kâhire 1989, s. 178.

Ortaklıklarda kurum, işletmeciyi aramaktan ziyade, finansman talebiyle yapılan başvuruları değerlendirir. Öncelikle, projenin kurumun ilkelerine uygunluğu, kârlılığı, risk ihtimalinin düşüklüğü ve uygulanabilirliği araştırılır. Değerlendirme ölçüleri arasında, sermaye talebinde bulunanın toplumsal ve ticârî ahlâkı, sermaye durumu, ortakları, mal varlığı, göstereceği teminatların kabul edilebilirliği, gözetim ve istihbarat imkânlarının var olup olmadığı, planlanan yatırımın kanunlara uygunluğu vb. hususlar da yer alır. Sermaye desteğinde bulunulmasına karar verilen proje sahipleri ile banka arasında *Kâr ve Zarara Katılma Yatırım Sözleşmesi* imzalanır. Sözleşmede projenin konusu ve kapsamı, gerekli sermayenin toplamı, kurumun yapacağı katkının miktarı, kâr ve zararın paylaşım esasları, tarafların yetki ve sorumlulukları, kurum desteğine karşılık yatırımcının göstereceği teminatlar vb. konular yer alır. Bu tür ortaklıklarda banka, birlikte ticaret yapmayı amaçlamaksızın, sermaye desteğinde bulunduğu bir veya bir kaç projenin sonucuna katılmayı hedefler. Bu nedenle, projenin yürütülmesi ve bu esnadaki bütün yetki ve sorumlulukları -takip ve denetim hakkı saklı kalmak kaydıyla- yönetici ortağa devreder. Yönetici ortak, basiretli bir tâcir gibi hareket etmek, projenin verimli şekilde yürütülmesi için gereken özen ve dikkati göstermek zorundadır. Malları gereği gibi muhafaza etmemesi, sözleşme konusu işin yapılmasında oluşmuş teâmüller ve örfe aykırı davranması, basiretli bir tâcir gibi davranmayarak malı piyasa şartlarına aykırı pazarlaması, ödeme gücü olmayan kişi ve kuruluşlara mal vermesi sebebiyle alacağını tahsil edememesi ve kanun ve yönetmeliklere aykırı davranması nedeniyle oluşacak her türlü zarar ziyan ve cezaî müeyyidelerden yönetici ortak sorumlu tutulur<sup>17</sup>. Yatırımcı, kurum ile yaptığı anlaşma gereği, kurumun kendisine sağlayacağı sermayeyi, sözleşmede belirtilen proje için, anlaşılan şartlara uygun olarak kullanacağını taahhüt eder.

Projenin gerçekleştirilmesi sürecinde elde edilen tahsilattan, önce bankanın kullandığı sermaye ödenir; varsa kâr daha sonra paylaşılır. Kâr hisse oranlarına göre ayarlanabileceği gibi yönetici ortağın projeyi bilfiil yürütmesinden dolayı, oran olarak daha fazla alabileceği hususu da karara bağlanabilmektedir. Projenin zarar etmesi halinde, bankanın zarar dolayı-

<sup>17</sup> Kuveyt Türk Evkaf Finans Kurumu A.Ş., "Kâr Zarar Ortaklığı Yatırım Sözleşmesi", Yıl: 2002, s. 1-5.



ıyla ödeyeceği meblağ, kullandığı sermaye ile sınırlı olur. Kullandığı miktar ile sınırlı kalmak kaydıyla, zararın %100'ü bankaya ait olur<sup>18</sup>.

### b. Mülkiyetin Devriyle Sona Eren Ortaklık

Bazı durumlarda banka ile proje sahibi arasında bir projenin yürütülmesi ve oluşacak kârın paylaşılması üzerine kurulan ortaklığa ek olarak, belli bir süre sonra bankanın ortaklıktaki haklarının yönetici ortağa devrini ön gören sözleşme de yapılır. Bu sözleşme, ortaklığın banka açısından belli bir süre sonra nihayete ermesini amaçladığından, bu ortaklık türü *mülkiyetin devriyle sona eren ortaklık* şeklinde isimlendirilir<sup>19</sup>.

Mülkiyetin devriyle sona eren ortaklık, bankalarla çeşitli alanlarda faaliyet gösteren kişi veya kuruluşların, özellikle araç gereç ve ekipman ihtiyaçlarını faizsiz finansman yöntemiyle karşılamak amacıyla baş vurdukları bir ortaklık yöntemidir<sup>20</sup>. Banka, sunulan projeyi değerlendirip kâr edeceği kanaatine varırsa, projeye anlaşılabilir oranda sermaye desteği sağlar. Böylece, söz konusu projenin mülkiyetine sermayesi oranında ortak olur. Ancak, bu ortaklık diğer ortaklık sözleşmelerinden farklı olarak, projenin belirli aşamasından sonra, bankanın hisseleri üzerindeki mülkiyet hakkının diğer ortağa devrini, diğer ortağın da bunu kabul etmesi şartını içerir. Banka, anlaşma gereği, söz konusu projenin hayata geçirilmesi sürecinde yönetime katılma, hesapları takip etme hakkını elinde tutar. Ancak, genelde bankalar pasif durumda kalıp işin yönetimini diğer ortağa bırakırlar. Projeden elde edilen gelirin paylaşılması esnasında, belirli aralıklarla hesaplanan kâr, her ortağa hissesi oranında taksim edilir. Hisselerin azalması oranında kârdan bankaya düşen pay da azalır, diğer ortağın payı aynı oranda artar<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Battal, *Hukukî Yönden Özel Finans Kurumları*, s. 227.

<sup>19</sup> Muhammed Abdullah Vâil, *el-Müşâreke el-mutenâkisa (el-müntehiye bi't-temlik) ve devru'l-bünûki'l-İslâmiyyeti fi tefîlihâ*, Amman 2000 (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ürdün Üniv.), s. 12.

<sup>20</sup> Faysal Ârida, "el-Müşâreke ke uslûbin li't-temvil" (XIX. İslâm Bankaları Yatırım ve Operasyon Müdürleri Toplantısı'na sunulan yayınlanmamış tebliğ), Amman 1993, s. 19.

<sup>21</sup> Ahmed Cemil, *el-Vazîfetü't-tenmeviyye li'l-müessesâti'l-mâliyyeti'l-İslâmiyye* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Cezayir Üniv., Cezayir 1996), s. 142; el-Kefrâvî, Avf, *el-Bünûkü'l-İslâmiyye en-nukûd ve'l-bunûk fi'n-nizâmi'l-İslâmî*, İskenderiye 1998, s. 104; el-Bedür, Râdî, "İktisâdiyatü ukûdi'l-müşâreke fi'l-erbâh: el-mefâhîm ve'l-kadâyâ'n-nazariyye" (İslâm Kalkınma Bankası'nın katkılarıyla 16-21 Haziran 1987 tarihinde Amman'da düzenlenen "Hutatül-istismâr fi'l-bünûki'l-İslâmiyye el-cevâni bi't-tatbikiyye ve'l-kadâyâ ve'l-müşkilât" adlı sempozyuma sunulan tebliğ), *el-Mecmau'l-meliki li*

Banka ile müteşebbis arasındaki ortaklığın sona ermesi noktasında aşağıdaki yöntemlerden biri takip edilir:

*Birinci Yöntem:* Ortaklık ve mülkiyetin devri işlemleri ayrı sözleşmelere dayanır. Bu yöntemde, ortaklık sözleşmesinden ayrı olarak, bankanın ortaklıktaki payını dilediğinde yönetici ortak veya başka birine satıp ortaklıktan ayrılma hakkını veren anlaşma yapılır. Banka bu anlaşmaya dayanarak ya mevcut ortak ya da başka birine hakkını satarak ortaklıktan ayrılır.

*İkinci Yöntem:* Gelirin belli oranı, bankanın haklarının devri işlemine kullanılmak üzere ayrılır. Banka gelirlerin paylaşılması sırasında, şirketteki payına düşen kâra ek olarak, sözleşme esnasında belirlenen miktarı da mülkiyet hakkının devri karşılığında alır. Bu işlem, bankanın ortaklıktaki payı için belirlenen bedel tamamen ödeninceye kadar devam eder. Böylece, banka ve yönetici ortak arasındaki ortaklık ilişkisi sona ermiş olur.

*Üçüncü Yöntem:* Proje, başlangıçta belli sayıda hisselerle bölünür ve ortaklık, bu hisse senetleri üzerine kurulur. Sözleşmede, bankanın hisseleri ve bu hisselerle düşen kâr-zarar payının düzenli taksitler halinde geri ödemesi şartı yer alır. Taksitler ödendikçe, ortaklıktaki hisseler girişimci ortak lehine artar; son taksitin ödenmesiyle de ortaklığa konu olan şey, tamamen girişimci ortağın mülkiyetine geçmiş olur<sup>22</sup>.

Mülkiyetin devriyle sona eren ortaklık yönteminin ilk kez Mısır'da, ticaret bankalarından birinin faizsiz çalışmak üzere açtığı şubesiyle, bir seyahat şirketi arasında uygulandığı bildirilmektedir. Ortaklık, *Kâhire* ile *Asvan* arasında turist taşımacılığında kullanılacak araç filosunun oluşturulması amacıyla kurulmuştur. O tarihte, filonun toplam tutarı beş milyon Mısır Cüneyhi'dir. Bir milyonunu seyahat şirketi, kalan dört milyonu banka yüklenmiştir. Anlaşmaya göre, bankanın yatırdığı meblağ her yıl asgarî 750 bin Cüneyh olmak üzere, beş yıl içerisinde geri ödenecek, bu süre zarfında

*buhûsi'l-hadârati'l-İslâmiyye*, Amman 1990, s. 75; el-Hüseynî, Ahmed Hasen, *el-Vedâiu'l-masriyye, envâuhâ, istihdâmuha, istismâruha*, Beyrut 1999, s. 141; Sâmî Hasan Hamûd, *Tatviru'a mâli'l-masrafiyye bimâ yettefikü ve's-şeriâti'l-İslâmiyye*, Kahire 1976, s. 472-476.

<sup>22</sup> es-Sâvî, Muhammed, *Müşkiletü'l-istismâr fi'l-bünûki'l-İslâmiyye ve keyfe â'leceha'l-İslâm*, Cidde 1991, s. 619-620; Mahmûd Muhammed Bâbilî, *el-Mesârifu'l-İslâmiyye darûra hatmiyye*, yy. 1989, s. 204; Abdülhâdî Ya'kub Abdullah, *el-Müşâreke ahkâmuha's-şeriyye ve tatbikâtuha'l-ameliyye bi'l-mesârifi'l-İslâmiyye*, Sudan ts., s. 28; Emîre Abdullatif Meşhûr, *el-İstismâr fi'l-iktisâdi'l-İslâmî*, Kahire 1991, s. 287; Ebû Uveymir, *et-Terşidü's-şer'i*, s. 325-326.

araçların bakım, onarım ve işletilmesi şirkete ait olacaktır. Yapılan fizibilite çalışmalarında yıllık %40'tan az olmayacağı, kârın ise, aşağıdaki şekilde paylaşılacağı kuralı konmuştur:

Net kârın % 15'i, yönetim ve işletim hizmeti karşılığında şirkete ait olacak, kalan %85 lik kısım ise, ilk yıl 4/5'ü bankaya, 1/5'i şirkete ait olmak üzere paylaşılacaktır.

Şirket her taksiti ödediğinde bankanın payı azalacak, aynı oranda da şirketin payı artacak; şirketin bütün taksitleri ödemesiyle ortaklık sona erecektir<sup>23</sup>.

Mülkiyetin devriyle son bulan ortaklık, ticarî hayatın diğer bir çok alanında da uygulanır. Yeni bir ilacın üretimi için ekipman veya sermaye sıkıntısı çeken herhangi bir ilaç firması, faizsiz banka ile ortaklık kurarak söz konusu projeyi gerçekleştirir. Ortak olarak tesis edilen yeni birim faaliyete geçince, elde edilen gelirin bir kısmı taraflar arasında kâr olarak paylaşılırken diğer kısım, bankanın koyduğu sermayenin, dolayısıyla ortaklıktaki hakkının iadesi için bankaya ödenir. Firmanın bankaya borcu sona erince ortaklık da sona erer. Böylece firma önemli bir ihtiyacını gidermiş, banka ise, tasarruf sahiplerinin sermayesini kârlı bir yatırımda değerlendirmiş olur.

Bu ortaklık yöntemine gayri menkullerin değerlendirilmesinde de başvurulur. Konut veya iş merkezi yapımına uygun arsası olup da, sermaye yetersizliğinden dolayı değerlendiremeyen arsa sahibi ile banka, söz konusu arsa üzerine bina yapıp değerlendirmek üzere ortaklık kurarlar. İnşaat sona erince, banka hissesine düşen taşınmazları ya satarak ya da kiralarak değerlendirir. Bankanın payına düşen taşınmazların satılmasıyla ortaklık sona erer. Sözleşme konutların kiralama yöntemiyle değerlendirileceği üzerine kurulmuşsa kira geliri üçe ayrılır. *Birincisi*; bankanın payına düşen kısım, *ikincisi*; ortağın payına düşen kısım, *üçüncüsü* ise, bankanın koyduğu sermayenin tahsili için ayrılan kısımdır. Ödemeler belirlenen takvime göre yapılır: Toplam ödenen meblağ bankanın projeye yatırdığı sermaye

miktarını bulunca banka ortaklıktan çekilmiş taşınmazların mülkiyetinin tümü arsa sahibine geçmiş olur<sup>24</sup>.

### 3. Sermaye Ortaklığının Banka ve Diğer Ortaklar Açısından Önemi

Sermaye ortaklığının banka, hesap sahipleri ve diğer kişiler açısından önemi şöyle sıralanır:

- Tasarrufları faizli yöntemle yatırıma dönüştürülme zorunluluğundan kurtarır.

- Elinde ihtiyaç fazlası tasarrufu bulunup da sağlık sorunu, ticarî bilgi ve beceri eksikliği veya iş yoğunluğu vb. nedenlerle değerlendirme imkânından yoksun olanlara, tasarruflarını değerlendirme imkânı sağlar.

- Faizli çalıştıkları için geleneksel bankalara mesafeli davranan halkın birikimlerinin, ekonominin hizmetine sunulmasına zemin hazırlar.

- Sermayenin değerlendirilmesi ortaklık esasına dayandığından, bu uygulama tasarruf sahipleri, banka ve girişimcilerin kader birliği etmelerine yol açar. Menfaatler ortak olduğundan, küçük bir sarsıntı veya piyasanın bozulmasında sermaye sahipleri bankayı, banka da girişimcileri yüz üstü bırakamaz.

- Menfaat ve riskten ortaklıktaki pay oranında etkilenme ilkesi gereği, gerek sermaye sahipleri bankayı, gerekse banka sermaye desteğinde bulunacağı müteşebbisleri seçerken, muhatapların borç ödeme gücü ve iş deneyimi yanında ticarî ahlâkına da dikkat ederler. Bu sayede, tasarrufları verimli ve dürüst çalıştıran bankalarla, toplumsal ve ticarî ahlâk sahibi iş adamları ödüllendirilip teşvik edilmiş olur.

- Uzun süreli ortaklık kurma arzusunda olmayan banka ile iş adamlarına, projelerini mülkiyetin devriyle son bulan ortaklık yöntemiyle hayata geçirme imkânı verir.

- Ortaklığın verdiği yetkiler sebebiyle, banka yönetici ortaklığı takip, teftiş ve yönlendirme imkânına sahiptir. Bu durum, sermayenin verimsiz projelerde ve yanlış şekilde değerlendirilmesini engeller<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Şübeir, *el-Muâmelâtü'l-mâliyye el-muâsıra*, s. 292; Şarqâvî, *el-Bunûkü'l-İslâmiyye*, s. 385-386; el-Mısıri, A., *el-Masrifü'l-İslâmi*, s. 62, 70.

<sup>24</sup> el-Heytî, Abdurrezzâk Rahîm Ceddî, *el-Mesârifü'l-İslâmiyye beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk*, Ammân 1998, s. 502.

<sup>25</sup> Şelebî, İsmâil Abdurrahîm, "el-Cevânu'bu'l-kânûniyye li tatbiki akdeyi'l-murâbaha ve'l-mudâraba", *Hutatü'l-istismâr fi'l-bunûki'l-İslâmiyye el-cevâni'bi't-tatbikiyye ve'l-kadâyâ*

## II. FİNANSMAN YÖNTEMİ OLARAK KULLANILAN SERMAYE ORTAKLIĞININ İSLÂM HUKUKU'NDAKİ YERİ

Ortaklıklar, fıkhîta farklı açılardan, değişik şekillerde isimlendirilir: “Kullanımı herkese açık olan mallar üzerindeki ortaklığa” *ibâha şirketi*<sup>26</sup>; “ihtiyarî veya gayri ihtiyarî mülk edinme yollarından biriyle meydana gelen ortaklığa” *mülk şirketi*<sup>27</sup>; “iki veya daha fazla kimsenin sermaye, emek ve itibarları ile birlikte iş yapmak ve meydana gelecek kâr veya zararı paylaşmak üzere kurdukları ortaklığa” da *akit şirketi*<sup>28</sup> denir. Akit şirketi başlığı altında ise, sermaye ortaklığı (*şirket-i emvâl*), iş ortaklığı (*şirket-i a'mâl* veya *ebdân*), kredi veya itibar ortaklığı (*şirket-i vücûh*) ve emek-sermaye ortaklığı (*mudârabe*) yer alır. Faizsiz bankacılıkta bu ortaklık çeşitlerinden *sermaye ortaklığı* ve *emek-sermaye ortaklığına* başvurulur.

Faizsiz bankaların uyguladığı sermaye ortaklığını İslâm hukuku açısından şu başlıklar altında inceleyebiliriz:

### A. Bankanın Sermayeyi Şirketleri Aracılığıyla İşletmesinin İslâm Hukuku'ndaki Yeri

Faizsiz bankalar sermayeyi başlıca iki kaynaktan sağlar: *Birincisi*, kurucu ortaklar; *ikincisi*, tasarruf sahipleri. Kurucu ortakların oluşturduğu şirkete AŞ adı verilmektedir. Faizsiz bankaların dayandığı ortaklık şekli fıkıh kitaplarında geçen ve tüm fakihlerce ittifakla caiz görülen<sup>29</sup> *inan ortaklığıyla* büyük oranda benzerlik gösterir<sup>30</sup>. *Inan ortaklığı, iki veya daha fazla kişinin ticaret yapmak ve kârı anlaştıkları oranlarda paylaşmak üzere bir mal üye-*

ve'l-müşkilât, s. 283; Bekir, Reyhan, *Styeğu't-temvil ve'l-istimâr fi'l-mesârifi'l-İslâmiyye*, Amman 2001, s. 50; Akın, Cihangir, *Faizsiz Bankacılık ve Kalkınma*, İstanbul 1986, s. 74; Battal, *Hukukî Yönden Özel Finans Kurumları*, s. 229.

<sup>26</sup> *Mecelle*, md.1045; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1985, VII, 76-77.

<sup>27</sup> İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddi'l-muhtâr alâ'd-Dürri'l-muhtâr şerh-i Tenviri'l-ebâr*, İstanbul 1984, IV, 299-300.

<sup>28</sup> Muhammed b. Mûsa, *Şerikâtü'l-eşhâs*, s. 39.

<sup>29</sup> Kâsânî, *Bedâ'i*, VI, 57; İbn Kudâme, *el-Muğni*, V,10; İbn Rüşd el-Hafid, *Bidâyetü'l müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, İstanbul 1985, II, 210; Şirbinî, *Müğni'l-muhtâc*, III, 223.

<sup>30</sup> Sirâc, *en-Nizâmu'l-masrifiiyyi*, s. 153.

*rinde kurdukları ortaklık* şeklinde tanımlanır<sup>31</sup>. AŞ de inan ortaklığı da çalıştırmak ve oluşacak kârı paylaşmak üzere belirli bir sermaye üzerine kurulur. Bankalar da kurucu ortaklar ve tasarruf sahiplerinin sermayeleri üzerine, bu sermayeyi çalıştırmak ve oluşacak kârı yönetmeliklerin belirlediği kurallar çerçevesinde paylaşmak üzere kurulan şirketlerdir.

AŞ olarak kurulan banka ile hesap sahipleri arasındaki hukukî ilişki, mudârib-rabbu'l-mal ilişkisi çerçevesinde değerlendirilir. Banka, öz sermaye üzerinde mâlik, mevduat üzerinde mudârib sıfatıyla vekil konumunda kabul edilir. Bankanın mudârib sıfatıyla topladığı sermayeye, öz sermayesini katarak yatırıma dönüştürmesinin fikhî durumuna gelince, çağdaş İslâm hukukçuları, fakihlerin ortaklıklarda tarafların irade beyanına yaptıkları vurguyu dikkate alarak, hüküm belirlemeye çalışmışlardır: *Malikîlere* göre mudârib, *mutlak mudârabe* akdine dayanarak ortaklık sermayesini kendi sermayesine katabilir<sup>32</sup>. *Haneî ve Hanbelîlere* göre ortaklık, mudâribin, “dilediği gibi amel edebilmesi özgürlüğü” üzerine kurulmuşsa, mudârib, kendi sermayesini mudârabe sermayesine karıştırabilir<sup>33</sup>. *Şâfiî* hukukçulara göre ise, mudâribin, mudârabe sermayesini, kendi sermayesine katabilmesi için, sermaye sahibinin açık izni şarttır<sup>34</sup>. Konuyla ilgilenen çağdaş İslâm hukukçuları, sermayedarla banka arasında gerçekleştirilen kâr ve zarara katılma sözleşmenin, yukarıda zikredilen hususları taşıdığı düşüncesiyle, böyle bir uygulamanın caiz olacağı görüşünü ileri sürmüşlerdir<sup>35</sup>.

### B. Bankanın Sermayeyi Ortaklıklar Yoluyla İşletmesinin İslâm Hukuku'ndaki Yeri

Mudâribin başkalarıyla sermaye ortaklığı kurup kuramayacağı, kurduğu takdirde hesap sahipleri ve diğer ortaklara göre konumu, ortaklığın yönetim ve işleyişinde tarafların yetkileri ile kâr veya zarara katılma durumları

<sup>31</sup> İbn Duveyyân, Sâlim ez-Zeydî, *Menâri's-sebil fi şerhi'd-delîl* (thk. Züheyr Saviş), Beyrut 1979, I, 372.

<sup>32</sup> Sahnûn b. Abdisselam, *el-Müdevvenetü'l-kübra li'l-İmâm Mâlik b. Enes*, Beyrut ts., V, 92.

<sup>33</sup> Kâsânî, *Bedâ'i*, VI, 95; İbn Âbidîn, *Hâşiyetü*, V, 649-650; İbn Kudâme, *el-Muğni*, V, 50.

<sup>34</sup> eş-Şirâzî, Ebû İshak, *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmâm Şâfiî* (thk. Muhammed ez-Zuhaylî), Dımaşk 1996, III, 480.

<sup>35</sup> Ebû Uveymir, *et-Terşidü's-şer'i*, s. 322.

fıkıhta üzerinde durulan konulardan bir diğeridir. Fakihlerin genel kanaatine göre, sermayedârın onayı olmadıkça, mudâribin başkalarıyla müşâreke ortaklığına gitmesi caiz değildir<sup>36</sup>. Çünkü müşâreke, mudârabeden ayrı ve onun üstünde bir akittir. Müşâreke, sermaye üzerinde kurulan ortaklıktır ki ortaklıkta aslolan da budur. Mudâraibe ise, emek ve sermaye üzerine kurulan ortaklık olup müşârekeye göre ikinci derecede bir akittir<sup>37</sup>. Mudâraibe verilen iznin niteliği, mezheplere göre değişir. *Hanefî* ve *Hanbelî* ulemâsı “mudâribin dilediği gibi amel etmesi” özgürlüğüne dayanan mudârabede, mudâribin mudâraibe sermayesi ile müşâreke ortaklığına gitmesini caiz görürler. *Kâsânî*'ye (587/1191) göre, yönetici konumundaki mudâraibe “dilediğin gibi hareket et” denilip, başkasıyla mudâraibe veya müşâreke ortaklığına gitmesi hususu açıkça belirtilmese dahi, mudâribin, sermayeyi başkasına mudâraibe sermayesi olarak vermesi, başkasıyla inan ortaklığı kurması caizdir<sup>38</sup>. *İbn Kudâme*'ye (ö. 620/1223) göre ise, “mudâraibe dilediğin gibi amel et denmedikçe, mudâraibe sermayesi ile müşâreke ortaklığı kuramaz”<sup>39</sup>. Başkalarıyla ortaklıklar kurarak sermayeyi yatırıma dönüştürmek ticaretin gereklerindedir. Amaç kâr olduğuna göre mudâraibe “dilediğin gibi hareket et” şeklinde verilen izin, başkalarıyla ortaklığı da kapsar. Ancak “dilediğin gibi hareket et” denmemişse, böyle bir ortaklık caiz olmaz. *Şafîî* fakihleri “dilediğin gibi hareket et” şeklindeki irade beyanını yeterli görmeyip, *rabbu'l-mal'in* açık iznini şart koşmuşlardır<sup>40</sup>. Çünkü onlara göre mudâraibe sermayesi ancak ticaret yapılarak değerlendirilebileceğinden, “dilediğin gibi amel et” şeklindeki genel yetki yalnızca ticareti kapsar<sup>41</sup>.

Bankanın elindeki sermayeyi başkalarıyla ortaklıklar kurarak işletmesi durumunda bankanın konumu, kurucu ortaklar, hesap sahipleri ve yönetici ortaklara göre değişir. Banka kurucu ortaklar açısından, başkasıyla sermaye ortaklığına giden kişi, hesap sahipleri açısından ise, sermayeyi yatırıma dönüştüren mudârib durumundadır. Hesap sahiplerinin muhatabı, yöneti-

ci ortaklık değil bankadır. Projeden elde edilen gelir veya meydana gelen zarar, önce banka ile yönetici ortak arasında, daha sonra da mudârib konumundaki banka ile sermayedâr konumundaki hesap sahipleri arasında taksim edilir<sup>42</sup>.

Şirketin idaresini yönetici ortağın yürütmesi karşılığında hissesine düşen kâr miktarından fazla pay istemesi durumuna gelince, *Hanefî* ve *Hanbelî*'lere göre, böyle bir uygulama caizdir. *Kâsânî* bu konuda şöyle der: “Eğer işin yürütülmesi ortaklardan birisinin sorumluluğuna verilir o ortağa da kârdan belli oranda fazla miktar belirlenirse bu tür bir işlem caiz olur. Kâr aralarında belirlenen şartlara göre paylaşılır; emek katkısında bulunan ortak, hem sermayesinin hem de emeğinin karşılığında kâr alır”<sup>43</sup>. *İbn Kudâme*'ye göre ise, “1000 ve 2000 dirhemi olan iki kişi toplam 3000 dirhemle ortaklık kursalar ve bu ortaklık 1000 dirheme sahip olan tarafın işi yürütmesi ve kârın eşit taksim edilmesi şartı üzerine kurulsu caizdir. Kâr altı hisse kabul edilip iki hisse sermayesinin bir hisse de çalışmasının karşılığı olarak üç hisse, işi bilfiil yürütene verilir.”<sup>44</sup>. Zarar ise, tarafların sermayesi oranında paylaşılır. Sermaye eşitse zarar da eşit, 1/3 ise zarar da 1/3 şeklinde taksim edilir<sup>45</sup>.

*Mâlikî*<sup>46</sup> ve *Şafîî*lere<sup>47</sup> göre ise, ortaklar arasında kâr veya zararda farklılık caiz değildir; *tarafların sermayeleri oranında paylaşılmalıdır*. Bu durumu *İbn Rüşd* (ö. 595/1198) şöyle izah eder: “*Mâlikî* ve *Şafîî*ler kârı zarara benzetmekte; zararda farklılığı kabul etmedikleri gibi, kârda da farklılığı kabul etmezler. *Hanefî* ve *Hanbelî* alimleri ise, müşârekeyi mudârabeye benzetmekte. Mudârabede mudârib hiç sermaye katkısında bulunmaksızın yalnızca emeği karşılığında farklı oranlarda kâr alması caiz olduğuna göre, böyle bir durum müşârekeye daha uygundur. Zira ortak, hem sermaye hem de emek katkısında bulunmaktadır. Sermayesi karşılığında aldığı kâra ek olarak, emeği karşılığında da kâr alması caizdir<sup>48</sup>.

<sup>36</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'*, VI, 95-96; İbn Kudâme, *el-Muğni*, V, 151; Sahnûn, *el-Müdevvene*, V, 12, 103.

<sup>37</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'*, VI, 96.

<sup>38</sup> Kâsânî, *age.*, 95.

<sup>39</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, V, 30.

<sup>40</sup> en-Nevevî, Yahya b. Şeref, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, Beyrut 1996, XV, 168.

<sup>41</sup> Bk., Nevevî, *age.*, XV, 146, 165; el-Heytî, *el-Mesârifü'l-İslâmiyye*, s. 474.

<sup>42</sup> Ebû Uveymir, *et-Terşidü's-şer'i*, s. 303.

<sup>43</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'*, VI, 63.

<sup>44</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, V, 27.

<sup>45</sup> İbn Kudâme, *age.*, V, 37-38.

<sup>46</sup> Derdir, *Şerhu's-sağir*, III, 468-469.

<sup>47</sup> Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 215.

<sup>48</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 211-212.

### C. Sermayenin Mülkiyetin Devriyle Sona Eren Ortaklık Yöntemiyle İşletilmesinin İslâm Hukuku'ndaki Yeri

Mülkiyetin devriyle sona eren ortaklık, fıkıh kitaplarında yer almayan ve daha önce de ifade edildiği üzere, ilk kez XX. y. yılda Mısır'da uygulanan, yeni bir ortaklık yöntemidir<sup>49</sup>. Konunun fikhî yönünü tahlile geçmeden önce, faizsiz bankacılıktaki uygulamasına tekrar değinmekte yarar görüyoruz. Bankacılıkta uygulanan bu ortaklık şeklini ikiye ayırmak mümkündür: Birincisi, *taşınmaz mallar* üzerindeki ortaklık; ikincisi, *taşınır mallar* üzerindeki ortaklık. Taşınmaz mallar üzerindeki ortaklık, daha çok bina yapımı ve değerlendirilmesi üzerinde gerçekleştirilir. Banka, sermaye yoksunluğundan dolayı inşaata uygun arsasını değerlendiremeyen kişilerle ortaklığa gider. Projenin finansmanını banka sağlar, inşası tamamlanan binalar satış veya kiralama yöntemiyle değerlendirilir. Sözleşme gereği, belli bir süre sonra banka, hisselerini diğer ortağa devreder ve ortaklıktan çekilir. Taşınır mallar üzerindeki ortaklık ise araba, makine veya hastane ve atölye gibi iş yerleri için gerekli araç, gereç ve ekipmanın tedâriki amacıyla kurulur. Dolayısıyla her iki uygulamanın fikhî durumu değişiklik arz eder.

Taşınmaz mallardaki ortaklık banka açısından, mülkiyetin devrini, diğer ortak açısından mülkiyetin üzerine alınması va'dini içeren sermaye ortaklığı (*şirketü'l-inan*) şeklinde değerlendirilir. Zira daha önce de geçtiği üzere, ticaret yapmak ve oluşacak kârı paylaşmak üzere belli bir mal üzerinde kurulan ortaklığa *sermaye ortaklığı* denilmektedir. Bu ortaklıkta da ellerindeki sermayeleri ile ticaret yapıp kâr etmek isteyen iki taraf vardır. Bankanın sermayesi, projeye yatırmayı va'dettiği para, diğer ortağın sermayesi ise taşınmaz maldır. Proje her iki ortağın veya ortaklardan yalnız birinin katılımı ile hayata geçirilmektedir ki, inan ortaklığında her iki ortağın işin idaresine etkin olarak katılımı şart değildir<sup>50</sup>. Oluşacak kâr, sözleşme esnasında anlaşılan oranlarda paylaşılmaktadır. Bu ortaklığı, fıkıh kitaplarında ittifakla meşru kabul edilen inan ortaklığından ayıran unsur, taraflardan birinin sermayesinin nakit para olmaması ve hisselerin devrine ilişkin va'di içermesidir. Daha önce de geçtiği üzere, *Hanefî*, *Şâfiî* ve *Zâhirî* fukahası ile *Ahmed b. Hanbel*'den (ö. 164/855) nakledilen bir rivayete göre, inan ortak-

lığında tarafların sermayelerinin nakit para olması şarttır<sup>51</sup>. *Mâlikî* fukahası ise, nakit para dışındaki malların inan ortaklığında sermaye olabileceği kanaatindedirler<sup>52</sup>. Para dışındaki malların, akit esnasında, para cinsinden kıymeti belirlendiği takdirde, sermaye olabileceği görüşünde olanlar da vardır<sup>53</sup>. Bize göre, bu görüş günümüz şartlarına daha uygundur. Sözleşmedeki mülkiyetin devriyle ilgili va'de gelince, taraflar arasında helâl haram, haramı helâl kılmayan şartların koşulması fıkhîta caiz görülmüştür<sup>54</sup>. Burada da böyle bir şart söz konusudur. Her ne kadar fakihlerin çoğunluğuna göre va'd, uhrevî bakımdan bağlayıcı olup, kazâen bağlayıcı değil ise de<sup>55</sup> taraflar kendi özgür iradeleriyle böyle bir va'di içeren sözleşme yapmakta, banka veya diğer taraf, bu va'de güvenerek bir takım sorumluluk altına girmektedir. Verilen va'de güvenilerek bir sorumluluğun altına girilmiş ise, bir kısım fukahaya göre bu va'd bağlayıcı hale gelir<sup>56</sup>. Dolayısıyla mülkiyetin devri va'dini içeren şirket sözleşmesinin caiz olduğu görüşünden hareketle, günümüz faizsiz bankalarının uyguladığı mülkiyetin devriyle sona eren ortaklık uygulamasının da bu çerçevede değerlendirilebileceği sonucuna ulaşılabilir.

Taşınır mallardaki ortaklığa gelince, burada iki işlem dikkati çekmektedir: *Birincisi*, banka, bir malı satın alıp müstakbel ortağın kullanımına sunmakta; *ikincisi ise*, sözleşmede, müşterinin, ödediği her taksit sonrasında -ödenen taksit oranında- malın mülkiyetine ortak olacağı, son taksidin ödenmesiyle tüm mülkiyetin müşteriye geçeceği şartı yer almaktadır. Bu akdin yeni ve caiz bir akit olduğu konusunda ittifak eden çağdaş fakihler, isimlendirme hususunda değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. *Sâmî Hamûd*<sup>57</sup> ve *el-Heytî*<sup>58</sup> ile *Yahya İsmail'e*<sup>59</sup> göre, -sermayenin tümü bankaya ait olmak

<sup>51</sup> Serahsî, *el-Mesûlât*, XI, 151-152; el-Makdisî, Muhammed, *el-Kâfi fi fikh-i İbn Hanbel*, Beyrut ts., II, 258; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VII, 123-124; Şirbînî, *Müğni'l-muhtâc*, III, 225; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VI, 414 - 415.

<sup>52</sup> Dusûkî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Arafe, *Haşiyetü'd-Dusuki ala muhtasari's-Sa'd* (thk. Halil İbrahim Halil), Beyrut 2002, III, 349; ed-Derdîr, Ebû'l-Berekât, *Şerhu'l-kebir ala Muhtasari Halil*, Beyrut ts., III, 349.

<sup>53</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, VII, 124.

<sup>54</sup> Tirmizî, "Ahkâm", 17; Ebû Davud, "Akdîye", 12.

<sup>55</sup> el-Behûtî, Mansur b. Yûnus, *Keşşâfu'l-kına' 'an metni'l-İkna'* (thk. Hilâl Musaylihi Mustafa), Beyrut 1402/1982, II, 275; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VI, 278.

<sup>56</sup> el-Abderî, Muhammed b. Ebî'l-Kâsım, *et-Tâc ve'l-iklîl*, Beyrut 1398/1977, VI, 69.

<sup>57</sup> Hamûd, *Tatviru'l-a'mâli'l-masrafiyye*, s. 472.

<sup>58</sup> el-Heytî, *el-Mesârifü'l-İslâmiyye*, s. 505.

<sup>49</sup> *el-Muâmelâtü'l-mâliyye el-muâsıra*, s. 292; Şarqâvî, *el-Bunûkü'l-İslâmiyye*, s. 385-386; el-Mısri, A., *el-Masrifu'l-İslâmî*, s. 62, 70.

<sup>50</sup> Kâsânî, *Bedâ'i*, VI, 63; İbn Kudâme, *el-Muğni*, V, 27.

şartıyla- bu bir mudârabedir. *Muhammed Sâvî*'ye göre, *musâkât* ve *muzâraa*<sup>60</sup> benzeri bir akit olup, onlara kıyasla caizdir<sup>60</sup>. *Süleyman Vâil*'e göre ise, mudâra ile başlayıp mülkiyetin devriyle sona eren mülk ortaklığıdır<sup>61</sup>. Bizce de mülkiyetin devriyle sona eren ortaklık, başlangıçta mudâra, sonuçta mülkiyetin devri şartını içeren mülk ortaklığından ibarettir. Çünkü akdin başlangıcında, müşterinin malın sermayesine ortaklığı söz konusu değildir. Malın bankaya maliyeti ve kendisine teslimi sürecinde her hangi bir sermaye katkısı yoktur. Bu aşamada mala gelecek her türlü zarar ve ziyan bankaya aittir. Banka, malı çalıştırmak ve geliri anlaşılan oranlarda paylaşmak şartıyla müşteriye teslim etmektedir. Kıymeti, para cinsinden belirlenen malın ortaklıkta sermaye olabileceği görüşünden hareketle, bu mal mudâra sermayesi kabul edilebilir. Maldan gelir elde edinceye kadar, malın tüm hak ve sorumlulukları bankaya aittir. Müşteri, mudârib sıfatıyla malı çalıştırır. Mal gelir getirmeye başlayınca müşteri, gelirin bir kısmını, emeğinin karşılığı olarak kendisine ayırır, diğer kısmını ise, bankaya taksit olarak öder. Sözleşmede, ödenecek her taksit tutarında, malın mülkiyetine ortak olunacağı kaydı bulunduğundan, müşteri ödediği her taksit sonrası, ödediği taksit tutarınca mala ortak olur. Böylece ortaklık mudâraden mülk ortaklığına dönüşür. Zira mala gelebilecek her türlü zarar ile, malın menfaatleri üzerinde iki taraf payları oranında ortak hale gelmişlerdir. Son taksitin ödenmesiyle, malın tüm mülkiyeti müşteriye geçer ve ortaklık sona erer. Ortaklıktaki sermayenin yapısı ve mevcut şartlara gelince, taşınmazlar bölümünde varılan fikhî sonucun burada da geçerli olacağı kanaatindeyiz.

#### IV. DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Klasik fıkıh kaynaklarında, ortaklıkların, günümüz problemlerine ışık tutacak mahiyette, ayrıntılı şekilde ele alındığı anlaşılmaktadır. Fakihler her ne kadar, sermaye ortaklığının bir finansman aracı olarak kullanılmasından doğrudan bahsetmemişlerse de, tespit ettikleri kurallar, bu ortaklığın bir finansman aracı olarak kullanılmasını mümkün kılar niteliktedir.

Fıkıhta tarafların sayısına bakılmaksızın, ilke olarak, nimet ve külfet paylaşımı üzerine kurulan ortaklıklar -konusu meşru olmak şartıyla- caiz görülmüştür. Sermayenin nakit para veya mal olması, tarafların hak, yetki ve sorumluluklarının sınırı, ortaklığın kapsamı, süresi, vb. konularda ise, değişik görüşler ileri sürülmüştür. Ancak bütün tartışmaların esası, sözleşmede, yönetici ortak ve sermaye sahiplerinin haklarının korunması ve anlaşmazlığa yol açacak kapalı noktaların bırakılmaması üzerinde cereyan etmektedir. Günümüzde sermaye sahipleri, banka ve işletmecilerin hak, yetki ve sorumluluklarını ilgili ülkelerin kanun ve yönetmelikleri belirlemektedir. Bir çok alanda olduğu gibi, ortaklıklarda da kurumlaşmaya gidilmiş ve fıkıhtaki ortaklıkların bir çoğu, günümüz ülkelerinin ticaret hukukunda yer almıştır. Bankalar da birer ticarî şirket olup, bu kanunlar çerçevesinde kurulmaktadır. Dolayısıyla, tarafların hareket alanları kanunlarla belirlenmektedir. Meselâ, fıkıhtaki ortaklık sermayesinin para veya aynî mal olması tartışması artık sona ermiş, kanunlar nakit sermaye ile birlikte aynî malların da sermaye olabileceği kuralını getirmiştir. Ortaklık sermayesinin öz sermaye ile karıştırılıp karıştırılamayacağı konusu, öz sermayenin ortaklık sermayesine karıştırılabileceği hükmü ile tartışma dışı kalmıştır. Tarafların kâr ve zarardan paylarına düşen oranlar ise, ilgili yönetmeliklerce belirlenmektedir. Bankalar bu kanun ve yönetmelikleri bilerek faaliyete başladıkları gibi, hesap sahiplerinin bankaya parasını yatırırken bunlardan haberdâr oldukları varsayılmaktadır. Çünkü müdiye hesabın açılışı esnasında, yatırdığı paranın hangi şartlarda değerlendirileceğini açıklayan hesap cüzdanı verilir. Tasarruf sahibinin katılma hesaplarına para yatırması, yatırılan paranın, kanun ve yönetmelikler çerçevesinde, banka tarafından istenildiği şekilde değerlendirilebileceğini kabul ettiği anlamına gelir. Böylece, fukahanın belirlediği şartlara uygun olarak kurulup işletilmesi durumunda, sermaye ortaklığının, günümüz faizsiz bankacılığında bir finansman yöntemi olarak kullanılmasının fikhî açıdan bir sakınca doğurmadığı anlaşılmaktadır.

Günümüzde faizsiz bankaların, kuruluş amaçlarından uzaklaştıkları, sermayeyi ortaklık esasına göre değil, faizli kredi sistemi çerçevesinde değerlendirdikleri noktasındaki eleştirilerde haklılık payı vardır. Alım satımla faizcilik, birbiriyle kolayca karıştırılabilecek -tarihte olduğu gibi günümüzde de çok kere karıştırılan- iki ayrı işlemdir. Geleneksel bankacı-

<sup>59</sup> Yahya İsmâil Ali İ'd, *el-Masrifu'l-İslâmi mecâlâtühû ve âsâruhu'l-İslâmiyye*, Cidde 1981, s. 342.

<sup>60</sup> es-Sâvî, *Müşketül-İstismâr*, s. 622 - 623.

<sup>61</sup> Vâil, *el-Müşâreke el-mutenâkisa*, s. 61.

lık sistemi faiz üzerine bina edilmiştir. Faizsiz bankaların uyguladıkları bir çok yöntem ise faizli bankacılıktan ithal edilerek bu sisteme uyarlanmıştır. Faizli bankalar, fazla riske girmeden, kolay yoldan gelir sağlamayı hedeflerken, faizsiz bankacılıkta gelirin, helâl yoldan ve nimet ve külfet paylaşımına dayalı ticaretle elde edilmesi temel ilkedir. Kolay yoldan fazla kazanç sağlama, böylece bulunduğu mevkide uzun süre kalabilme yahut yükselme arzusu, bir çok banka yöneticisinin başlıca amaçlarından olduğundan, bir kısım hassasiyetler gözardı edilebilir. Faizsiz banka çalışanlarının, faizin haramlığı konusundaki hassasiyete sahip olma yanında, alım satımla faiz arasındaki farkı ayıracak bilgi birikimine de sahip olmaları gerekir. Zira insanlık tarihinin çok önemli bir tecrübesi olan bu kurumların varlığı ve faaliyetlerinin devamı, kuruluş ilkelerine bağlılıkla orantılıdır. Kuruluş felsefesinden uzaklaşılması durumunda, *Para vakıfları* örneğinde olduğu gibi, bu kurumlar da, tarihin sayfaları arasında yerlerini alırlar. Buralarda çalışan personelin eğitilip, faizsiz sistemin ilkelerinin kavratılması noktasında kurumların yöneticileri, *Danışma Kurulları* ve *Özel Finans Kurumları Birliği* gibi meslekî örgütlere çok büyük görevler düşmektedir.

## Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukukî Değişim Üzerine İbn Âbidîn\*

Wael B. Hallaq\*\* / Çev. Ömer Faruk OCAKOĞLU\*\*\*

### Giriş

Avrupa Sömürgeciliğinin zirveye ulaşmasıyla birlikte, İslam hakkında Batı hukuk araştırmaları bir paradigma inşa ettiler. Bu paradigmaya göre İslam hukuku nihayetinde bir tür tıkanıklığa neden olan donuklukla muzdariptir. Sömürgeci yaklaşım ve uygulamalardan destek alan bu paradigma, Doğunun Batılılaştırılmasının ve geleneksel yakın doğu hukuk sistemlerinin etkin bir şekilde, yapısal olarak yıkımını vurgulamanın ilk adımıydı. Bu yapısal bozum, ardından, sömürgeci politikaların gerçekleştirilmesinde araçsal önemi olan Batı-benzeri ulusal hukuk sistemlerinin inşası için bir ön gereklilikti. Ne yazık ki; bu paradigma, onu bertaraf etmeye yönelik artan girişimlere rağmen, büyük oranda etkisini sürdürmektedir. Bu girişimlerin en tipik özelliği belirli bir zaman ve belirli bir mekânda hukukun değişime uğradığını gösterme gayretidir.

\* Bu makale, *Histories of the Modern Middle East: New Directions*, (ed. Israel Gershoni, Hakan Erdem, and Ursula Wokoede, Boulder & London: Lynnie Rienner PuH., 2002) 37-61. sayfalar arasında, "A Prelude to Ottoman Reform: Ibn 'Abidîn on Custom and Legal Change" başlığıyla yer almaktadır.

\*\* Lübnan asıllı bir Hıristiyan olan Hallaq, önde gelen çağdaş oryantalist simalardan biridir. Hallaq çalışmalarını genelde Usûl-i Fıkıh ve Fıkıh Tarihi, özelde de Muhakeme Usûlü, fetva ve yargı alanlarında yoğunlaştırmıştır. Çalışmalarında özellikle J. Schacht ile kemale eren Klasik Oryantalist yaklaşımın İslam hukuku ile ilgili birçok problemleri alana sahip olduğu üzerine vurgu yapan Hallaq, bu yaklaşımın tekrar gözden geçirilmesi gerektiği üzerinde durmaktadır. Bu makalesinin özellikle Giriş ve Sonuç bölümlerinin satır aralarında Klasik Oryantalist söyleme ve bu söyleme eklemlenen Modernist İslamcı yaklaşıma karşı alttan alta bir meydan okuma sezilenmektedir. Hallaq hakkında daha geniş bilgi için bkz. Bilal Aybakan, "Batıda İslam Hukuku Araştırmalarında Farklı Bir Ses: Wael b. Hallaq", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı 4, s. 149-174, 2004; ve <http://www.arts.mcgill.ca/programs/islamic/~hallaq/>

\*\*\* İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Doktora Öğrencisi.

Bu bölüm, hâlihazırda var olan bu temaların ötesine gitmeyi amaçlayan daha geniş bir araştırmanın sonuçlarını tanıtmaktadır. İbn Âbidîn'in söylemi, burada yazar-hukukçu çalışması olarak tanımlanmıştır. Şimdiye dek yapısal bir işlev olarak hukukî değişimi sağlayan bir hukukî kategori veya rol tanımlanmamıştır. Diğer bir deyişle, hukuktaki dönemsel değişimin, kendi başına, değerli bir arayış olduğunu göstermekle birlikte bu bölüm, ardından, sadece hukukî değişim mekanizmalarınca kurulan hukukun yapısal özelliklerini (*structural feature*) değil aynı zamanda yazar-hukukçunun söyleminin –söylemsel bir geleneğin uygulayıcısı olarak- bu yapısal mekanizmaların zorunlu olarak ayrılmaz bir parçası olduğunu göstermeyi hedefler. Daha özel olarak ve ortaya konacak parametreler dâhilinde bu bölüm, bu mekanizmaların – yazar-hukukçunun söylemsel stratejisinin bir aracı olarak - hukuk metodolojisi ve teorisini köklü bir şekilde yeniden formüle ettiğini göstermeyi dener.

### Problem

İslam hukuk felsefesinin merkezinde, ister dolaylı bir şekilde çıkarılmış olsun, isterse doğrudan vahiy tarafından konmuş olsun, hukukun ve hukuksal normların inananların maslahatı için konulduğuna dair esaslı bir tasavvur yer alır.<sup>1</sup> Sıra tersine çevrildiğinde aynı unsurlar şu muteber önermeyi de söylemek anlamına gelir: İnananların yararı, Tanrı kaynaklı hukuk içerisinde yer alır. Bundan maksat da, insan yararı ve toplum iyiliğinin daima önceden takdir edilmiş Tanrısal buyruklar olarak görüldüğünü ortaya koymaktır. Karşılıklı olarak birbirini tamamlayan doğası ve hukukun resmi kaynaklarının özü bu tasavvuru tam olarak yansıtır: Kur'an ve Peygamber sünneti hukukun kaynak malzemesini oluşturur; *kıyas* (hukukî çıkarım yöntemi), hâkime bu kaynaklara dayanarak hukukî akıl yürütme için gerekli mantıki yöntem setleri verir ve *icma*, bir hukuk meselesi hakkında hukukçuların anlaşmasını tasarlar.<sup>2</sup> Bunlar, ister açık bir şekilde

<sup>1</sup> Bu genellikle şu Arapça sözle ifade edilir "*İnne-ma şüri'ati'l-ahkâm li-mesâlihi'l-ibâd.*" Bkz. örnek olarak, Seyfüddin el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 3 cilt (Kahire: Matba'at Subeyh ve Evladihi, 1387/1968), c. III, s. 81; Ebu İshak İbrahim eş-Şatibî, *el-Muvâfakat fî Usûli'l-Ahkâm*, 4 Cilt. (Kahire: Matba'atü'l-Medenî, 1969), c. II, s. 3, 27vd.

<sup>2</sup> Âmidî, *İhkâm*, c. I, s. 148; Cemaleddin İbnü'l-Hacib, *Münteha'l-Vusûl ve'l-Amel fî İlmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel*, ed. M. Bedreddin el-Na'sânî (Kahire: Matba'atü's-Sa'âde, 1326/1908), s. 37; Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Ravdatü'n-Nâzir ve Cünnetü'l-Menâzir*, ed. Seyfüddin el-Kâtib (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1401/1981), s. 116.



vahiy metinlerinde belirtilmiş olsun isterse istidlal edilmiş olsun fark etmez. Su götürmez bir şekilde bu dört mafsallı yapı, hukuk kaynakları ve metodolojisinin teorik ve söylemsel özünü meydana getirir.

Ancak böyle bir özeti indirgemeci olduğu ve hatta kaba olduğu eleştirisi yöneltilebilir ve belirli oranda bu eleştiri doğrulanabilir de. Zaten hiçbir açıklama, bu tasavvurun ana unsurlarına istenmeden giren nitelikleri, değişkenleri ve detayları kuşatamaz. Örneğin biz biliyoruz ki, neredeyse bu tasavvurun gelişim tarihinin her aşamasında, hukuk ve hukuk teorisi günlük-sıradan gerçeklerin ve toplumsal zorunlulukların gerekleriyle uğraşmak zorundaydı. Çünkü bu görmezden gelinemezdi ve gerçekte de görmezden gelinmedi. Aynı zamanda biliyoruz ki; *ta'lil* (causation) başlığı altında, teolojik ve mantiki söylemin katmanları arasına gizlenmiş bir şekilde, hukuk teorisi, kuramsallaşmasının zirvesinde bile, hukukun sosyal boyutunun ve onun dünyevi gereklerinin farkında olmuştur.<sup>3</sup> Hukukun tali veya resmi olmayan kaynakları diye nitelendirilen tam da bu farkında oluş *-istihsan* (hukukî tercih), *ıstıslah* (toplum iyiliği/çıkarı), ve diğerleri<sup>4</sup>- sosyal realite ve onun gereksinimlerinin *kadıları* yönlendirdiğinin son derece üst düzey bir göstergesidir. Yakınlarda yayımlanan bir çalışma, Peygamber sünneti ve icma ile birlikte bu resmi olmayan kaynakların, sosyal teamüllerle zamanla nasıl uyum sağladığını, genellikle vahiy kaynaklarından bağımsız bir şekilde nasıl işlev gördüğünü göstermiştir.<sup>5</sup> Bununla birlikte herkes kabul eder ki; İslam tarihinin erken dönemlerinde hukuk, oluşum sürecindeyken bu uyum tarzı çok daha yaygındı. Ki bunun aracılığıyla Peygamber sünneti de, tahminen kutsal bir kaynak [olarak], o zamana kadar İslamî kaideler alanının dışında yer alan sosyal adetlerin, teamüllerin ve değerlerin oldukça istekli ve yaygın bir şekilde özümsemesine izin vermişti.

Her şeye rağmen, hayli sınırlı bir şekilde de olsa, *istihsan* ve *ıstıslah* gibi kaynaklar bu uyumun beklentileri doğrultusunda hizmet etmeye oldukça elverişli bir şekilde devam etmiş olabilir: Her iki yöntem, oluşum sürecinin

<sup>3</sup> Bkz. 7. dipnot

<sup>4</sup> Tali kaynaklar hakkında bkz, Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997), s. 107-117; Rudi Paret, "Istihsan and Istıslah," *Shorter Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E.J Brill, 1974), s. 184-186.

<sup>5</sup> Gideon Libson, "On the Development of Custom as a Source of Law in Islamic Law," *Islamic Law and Society* 4 (1997): s. 131-155.

sonu ve sonrasında, kademeli olarak yeniden tanımlandı ve kıyasın altındaki yöntemler kadar sıkı bir sistematikte kontrollü bir metodoloji altına yerleştirildi.<sup>6</sup> Hatta şu bile ihtimaldir: Bu iki resmi olmayan kaynak bu uyuma hizmette kıyasın kendisinden daha açık değildir. Kıyas, sınırlandırılmış bir şekilde de olsa, illiyet teorisi, özellikle de muğlâk uygunluk (*münasebe* / suitability) yöntemi vasıtasıyla kanun dışında kalan örflerin ve sosyal teamüllerin özümsemesine cevaz vermiştir.<sup>7</sup>

Bununla beraber hukuk teorisi örf ve insani gerekleri –tam anlamıyla hukukun etki alanı dışında kalan yerlerde- dikkate almaya yönelik hangi araç ve yöntemlere izin vermiş olursa olsun, aynı araç ve yöntemler zoraki ve oldukça yaygın bir şekilde gayri meşru sayılmaya devam etmiştir. Çünkü genel kabul gören yöntemler hukukî akıl yürütme biçimleri dikte ederken, sadece kapsam bakımından dar değil, aynı zamanda nicel uygulamalar bakımından da sınırlı ola gelmiştir. Bu özellikle böyledir. Çünkü hukuk işlemi her bir olay hakkında hukuk metodolojisi ve hukuk teorisine ilişkin kaynakların yeni bir yorumunu, kurallara bakılırsa, zorunlu kılmamaktadır. Daha doğrusu hukuk uygulaması, hukukçuya sadece pozitif hukukî şartlara değil, aynı zamanda hukukî açıklamaların sınırlarını tanımlayan *usulü* (ilkeleri) sunacak güçte otoriter hukuk doktrinin varlığına bağlı kalmıştır. Ki bu ilkeler, hukukçunun bağlı bulunduğu mezhebin geçerli yorum çerçevesinin sınırlarını çizmiştir.<sup>8</sup> Başka bir deyişle örfün, sosyal gerçeklerin ve insani etkenlerin, dini hukuk içerisine, hukuk teorisinin dar tanımlamaları ve mezhebin otoriter, birikimsel geleneğinde var olan açıklar yoluyla damla damla akmasına müsaade edilmiştir.

Örneğin Hanefilerde yorumsal (hermenötik) faaliyetin sınırları, belirli durumlarda sadece *müctehidin* aşabilmesine cevaz verilen hukukî otoritenin hiyerarşik olarak tabakalandırılmasıyla belirlenmiştir.<sup>9</sup> Hiyerarşinin en

<sup>6</sup> Bu değişim süreci hakkında, bkz, Hallaq, *History*, s.19, 23, 107 devamı, 112 devamı, 131 devamı.

<sup>7</sup> Âmidî, *İhkâm*, c. III, s. 62, 72, 74-75, ve muhtelif yerlerde; İbn el-Hacib, *Münteha'l-Vüsûl*, s. 124 vd., Fahrüddin er-Râzi, *el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fıkh*, 2 Cilt. (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988), c. II, s. 319-344. *Münâsebe*'nin akli doğası ve *mesâlih-i müresele* ile ilişkisi hakkında, bkz, Hallaq, *History*, s. 88, 112-113, 132.

<sup>8</sup> Bkz. Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001), 4. bölüm.

<sup>9</sup> Fahrüddin Hasan b. Mansur el-Uzcendî Kâdhân *Fetâvâi Kâdhân*, *el-Fetava'l-Hindiyeye*'nin kenarında, c. I-III (Beyrut: Daru'l-İhya' el-Turas el-'Arabi, 1400/1980), I,

tepesinde doktrinün üç kurucu üstadı yer alır: Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî. *Zâhiru'r-rivâye* olarak bilinen yazı formunda korunarak bu doktrin, güvenilir ve yüksek nitelikli hukukçular aracılığıyla birçok kanaldan geçerek rivayet edilmiştir. *Zâhiru'r-rivâye* olarak nitelendirilen görece sayılı görüş de Ebu Hanife'nin en seçkin iki öğrencisi Züfer ve Hasan b. Ziyad'a nisbet edilmiştir.<sup>10</sup> Bu hiyerarşinin ikinci sırası, *mesâilu'n-nevâdir* olarak biline gelir. Aynı kurucu üstaplara atfedilen hukukî çalışma ve meselelerden müteşekkildir. Fakat ne yüksek nitelikli ravilerin otoritesince tasdik edilmişlerdir ne de geniş bir rivayet ağına sahiptirler.<sup>11</sup> Üçüncü sırayı *vâkıat* veya *nevâzil* olarak tanımlanan kısım oluşturur. Yani ilk üstadlarca ele alınmamış bilakis hicri dördüncü/onuncu asır ve sonrasında öne çıkan daha sonraki hukukçular tarafından çözümlenmiş hukukî meselelerden oluşmaktadır.<sup>12</sup>

Bu tabakalama *müftü* veya hukukçunun ve *kadının* içerisinde işlem yaptığı sınırları ve girişimlerine kapalı alanları tanımlar. Eğer bir *müftü* bir mesele hakkında sorgulama yapıyorsa, ilk önce meselenin *zâhiru'r-rivâye* çalışmalarında yer alan çözümünü araştırmak zorundadır. Çözümü orada bulur ve üç üstadın tümünün çözümde ittifak ettiğini görürse, bu çözüme göre meseleye cevap vermek zorundadır; ehliyetli bir *müctehid* olsa bile kendisi görüş beyan edemez. İhtilaf varsa, Ebu Hanife ve onun iki şakirdinden birisi aynı görüşe sahiplerse, o zaman bu görüş benimsenir. Bununla beraber Ebu Hanife yalnız kalırsa, o zaman onun iki öğrencisinin görüşü, karşı karşıya kalınan meseledeki duruma daha makul ve uygun ise benimsenebilir.<sup>13</sup> Hukukun belli alanlarında, ticari işlemler ve zirai kiralama gibi, Ebu Yusuf ve Şeybanî'nin görüşünün, *müteahhirunun* icmasıyla, Ebu Hanife'nin görüşlerine tercih edilmesi çoğu kez kabul görmüştür.<sup>14</sup> Hiye-

rarşinin ikinci ve üçüncü sırasındaki görüşlere gitmek zorunda kalınan yerlerdeki örneklerin tümünde, genel görüşe göre, hukukçunun *müteahhirunun* (sonraki hukukçular) yetkin öğretisini takip etmesi gerekirdi; aksi halde kendi *ictihadı*<sup>15</sup> uyarınca, uygun olarak gördüğü şey ile karar vermesi gerekirdi.

Şimdi, mezhep geleneğince dayatılan sınırlamalar ve hukuk teorisinin kısıtlı bir şekilde müsaade ettiği alanlar arasında, örfi teamüllerin kurulu bu duvar içerisine veya diğer taraftan özellikle *zâhiru'r-rivâye* içerisine yerleştirilen yetkin hukuk öğretisi içerisine nüfuz edebilmesi için çok az hareket alanı kalmıştır. Bu hareket alanı konusunda adeta sistematik olarak gerçekleştirilen daraltmanın sonuçları, en azından teorik olarak, çok ağır olmuştur. Hukukun bu teorik formülasyonu, kısmen kendi başına, kısmen de hukukî uygulamaların gereklerine bir tepki olarak, örfü resmi ve bağımsız bir hukuk kaynağı olarak tanıma konusunda asla başarılı olamamıştır. Gerçekte sözde tali kaynaklar ile karşılaştırıldığında bile örf, sonrakilere hukuk kaynakları hiyerarşisinde atfedilen konuma eşit bir konum asla elde edememiştir. Bir biçimsel varlık olarak örf, dört mezhebin hukukî imkanlarında marjinal bir konumda kalmıştır. Hanefi ve Malikiler, en azından görünüşte, diğer iki mezhepten daha fazla örfü tanıyor gibi gözükseler de, bu tanıma gayri resmi olmuş olmalıdır.

Hanefi mezhebinde örfün tarihi üzerine bazı açıklamalar, en azından hukukun teorileştirilmesindeki resmi düzeylerde, onun hukuktaki görece marjinal konumunu göstermek için yeterli olabilir. Bu gerçeğe rağmen bu mezhep, diğer bütün mezhepler gibi, bir hukukçunun *kadılığa* hak kazanabilmesi için yetkisi dâhilindeki geçerlikte olan toplumsal örfelere bütünüyle vakıf olmak zorunda olduğunda ısrar eder. Bu ihtiyacın ardında yatan amaç, asla örfü bir normatif veya resmi hukuk kaynağı yapmak değildir. Bundan dolayı bu gereklilik, onun mütekabili olan şeyle, yani hâkimin dört resmi kaynağın yeterli bilgisine sahip olması gerekliliğiyle eşit sayılmamalı-

3; Wael B. Hallaq, "From Fatwas to Furu: Growth and Change in Islamic Substantive Law," *Islamic Law and Society* 1 (1994), s. 39.

<sup>10</sup> Hiyerarşik otorite kuramı açısından en üst beş Hanefi üstad hakkında Bkz. Alaaddin Muhammed Ali el-Haskefi (el-Ala'i), *ed-Dürü'l-Muhtâr*, İbn Âbidîn'in *Hâşiyetü Reddû'l-Muhtâr*ıyla birlikte basılmıştır. 8 cilt. (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1399/1979), I, 70-71.

<sup>11</sup> Hacı Halife Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn an Asâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, 2 cilt. (İstanbul: Maarif Vekaleti Matbaası, 1941-1943), II, 1281; İbn Âbidîn, *Hâşiyeye*, I, 69.

<sup>12</sup> Hacı Halife, *Keşfü'z-Zunûn*, II, 1281.

<sup>13</sup> İbn Âbidîn, *Hâşiyeye*, I, 71.

<sup>14</sup> Kâdhân, Fetâvâ, I, 3; "ve-fi'l-müzâraa vel-muâmele ve-nev'ihimâ yühâtârü kavlühümâ li-ictimâi'l-müteahhirin alâ zâlike."

<sup>15</sup> *Age*. Belirtmek gerekir ki burada *ictihad*, kesin olarak nassa doğrudan müracaat etmeyi içeren bir tür canlı hukukî akıl yürütme anlamını taşımaz. Nassa doğrudan müracaat etme imkânı tümüyle asla devre dışı bırakılmamış olmasına rağmen, buradaki durum mevcut muhtelif görüşlerin ele alınmasıdır. Ki bu hukukî faaliyet burada *ictihad* olarak isimlendirilmiştir.

dır.<sup>16</sup> Bu dört kaynağın bilgisine, hukuk oradan üretildiği için gereksinim duyuluyordu. Lakin örfi bilgiye hâkimin yetkiye sahip olduğu özel yerdeki örfi değerlerin gücü ışığında ancak hukuk uygulanabildiğinden dolayı ihtiyaç duyuluyordu. Örneğin canlı hayvanlar ile ilgili tazminatlar, para ve takas değeri bakımından bir yerden hatta bir köyden hemen yanındaki bir başka köye göre değişebiliyordu. Takasta eşitlik açısından böyle tazminatlara layıkıyla değer biçmek için *kadı* yerel örfün elverişli bilgisine başvurmak zorundadır.

Hâkimin örf bilgisi aynı zamanda, standart hukuk mantığı, mantıksız veya dayanılmaz zorluğa sebep olan sonuçlar ürettiği için İslam hukukunun uygulanmadığı görece birkaç durumda bir ön gereklilik teşkil ediyordu. Örneğin Hanefi hukukçusu İbn Mâze (ö. 536/1141),<sup>17</sup> *kadının* böyle bilgilere sahip olması gerektiğini şu şekilde ifade eder: “Çünkü *kıyas* örf lehine terk edilebilir. Örf tanınmak zorundadır. Ki biz *istisnaya*, örfi bir uygulama olduğundan dolayı,<sup>18</sup> *-kıyas istisnaya* cevaz vermeme gerekliliğini dikte etmesine rağmen- cevaz verdik.”<sup>19</sup>

Hukukun çeşitli alanlarındaki varlığına rağmen örfün formel kaynakların arasında bir yer elde etmede nihayetinde başarısız oluşu, anlamsız değildir. Hanefi otoritelerinin önde gelenlerinden ve Ebu Hanife'nin bizzat kendisinden sonra ikinci otorite olan Ebu Yusuf'un örfü bir nevi kaynak olarak kabul etmesine rağmen, örfün hukukun resmi kaynakları arasında

<sup>16</sup> Bkz. Ömer İbn Abdülaziz el-Hüsam eş-Şehîd İbn Mâze, *Şerhu Edebi'l-Kâdi*, Ebu'l-Vefâ' el-Afganî ve M. el-Hâşimî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994), s. 19; Kâdihân, *Fetâvâ*, I, 3. diğer kaynaklar için, bkz. Ömer Cîdî, *el-Urf ve'l-Amel fi'l-Mezhebi'l-Maliki* (Rabat: Matba'at Fedâla, 1982), s. 85 vd. Mezhep bilgisi, mezhep yetkin öğretisi olarak, bu dört kaynak konusunda uzmanlığın yerine geçtiği daha sonraki süreç boyunca bu gereksinim, bazı değişimlere uğramıştır. Bkz. Hallaç, *Authority*, 3. bölüm.

<sup>17</sup> Bir biyografik anlatı için, bkz. Zeynüddin İbn Kutlûbuğâ, *Tâcü't-Terâcim fi Tabakati'l-Hanefiyye* (Bağdat: Matbaatü'l-Müsennâ, 1962), s. 46-47; Ebu'l-Vefâ' Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Müddî'a*, 2 cilt. (Haydarabad: Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Maarifi'n-Nizâmiyye, 1332/1913), II, 560-561.

<sup>18</sup> *İstisna* gelecekte teslim şartıyla tamamlanmış bir satış yoluyla imal akdidir. Bu akid, bir kişinin demirciye daha sonra kendisinden bir çömlek veya kap imal etmesi için belirli bir miktar demir vermesi gibi belirli bir ödeme karşılığında birinin kiralınması olabilir. Selem gibi benzer bir akidten dolayı istisna, satılan veya kiralanan şeyin satım anında var olmasını şart koşarak riski (ğarar) ortadan kaldırmayı gerektiren kıyas prensibine aykırıdır. Hem iş gücü hem de kontrol seçeneği geçerlilik/yasallık için şarttır. Bkz. Şemsü'l-Eimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, 30 cilt. (Kahire: Matba'atü's-Sa'ade, 1906-1912), XV, 84 vd.

<sup>19</sup> İbn Mâze, *Şerhu Edebi'l-Kâdi*, s. 19.

yer almada başarı kazanamayışı daha da dikkat çekicidir.<sup>20</sup> Hala araştırmayı bekleyen nedenlerden dolayı, Ebu Yusuf'un konumu çoğunluğun desteğini almakta başarısız olmuş ve gerçekte de terk edilmiştir.<sup>21</sup> Bunun yerine, Ebu Yusuf'tan sonraki beşinci ve altıncı yüzyıllar boyunca Hanefi mezhebi, nassların örfü tartışmasız bir şekilde nesh ettiği temel pozisyonunu öne çıkarmıştır.

Bu dönem boyunca Hanefi metinlerin söylemi, bu önermeye yönelik olarak, güçlü bir sadakati yansıtmaktadır. Çünkü nassların örften üstün olduğu şeklindeki vurgu, evrensel bir şekilde kabul görmüştür.<sup>22</sup> Bazen aynı söylemin bir parçası olarak örfü atıf yapılmakla birlikte, yine de bu atıflar gel-gitli bir şekilde arızı varlıklar olarak görülürler ve hukukla ara sıra ilgilidirler. (=Bunlara sistematik bir vurgu yapılmamaktadır.) Örneğin Serahsî'nin çok takdir edilen *Mebsût* adlı eserinde, örfü birçok kez ve farklı konularla ilgili olarak hem açık atıflar ve hem de göndermeler mevcuttur.<sup>23</sup> Örneğin kiralama bağlamında o, genel kuralı (*maxim*) şu şekilde açıklar: “Örf olarak bilinen şey; nass tarafından şart koşulmuş gibidir.”<sup>24</sup> Ancak bu genel kuralın hukukî bir ilke ortaya koymak amacıyla vaz edilmediği bilakis meskenlerin kiralınması ile ilgili olarak oldukça spesifik bir öğretinin meşrulaştırılması olduğu aşikardır. Bir ev kiralansa ve sözleşme kiralama amacına yönelik herhangi bir şart içermese, o zaman –adı geçen genel kuralın meşrulaştırdığı- yürürlükteki varsayıma göre ticari veya başka bir amaca yönelik olarak değil iskâna yönelik olarak kiralınmış olacaktır. Örfü çok dar bir alana hasretme eğilimi –Serahsî'nin çalışmasında bu açıktır.–

<sup>20</sup> Muhammad İbn Âbidîn, “*Neşru'l-Urf fi Binâ'i Ba'di'l-Ahkâmi alâ'l-Urf*”, *Mecmuât Resâil İbn Âbidîn* içinde (y.y., 1970), II, 118 (bundan sonara “*Neşr*” diye bahsedilecektir.).

<sup>21</sup> Şu ki, İbn Âbidîn tutumu/görüşü konusundaki ilgiyi yalnızca canlandırmakla kalmamış aynı zamanda aslında onu, daha sonra göstereceğimiz gibi, yeniden uygulamaya koymuştur.

<sup>22</sup> İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 131 (Zahuruddîn b. Ahmed, tarafından ifade edildiği gibi); Suyutî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* s. 93, Merğınanî'nin “Sarih nassı bir kural, örften daha kuvvetlidir ve zayıf bir şey için de kuvvetli olan terk edimez.” beyanı için bkz. Gedeon Libson, “On the Development of Custom as a Source of Law in Islamic Law,” *Islamic Law and Society*, 4, 2 (1997), 145.

<sup>23</sup> Sonraki dipnota bkz. Serahsî'yi anlatan bir biyografi için, bkz. İbn Kutlûbuğâ, *Tâcü't-Terâcim*, s. 52-53

<sup>24</sup> Serahsî, *Mebsût*, XV, 130: “*el-ma'lûm bi'l-urfi ke'l-meşrût bi'n-nassi.*” Aynı zamanda bkz. XV, 85-86, 132, 142, 171; XII, 142 ve daha başka yerlerde.

*istihsan* ve icma gibi diğer resmi kaynakların kamuflesi altında kabul edilmesiyle de örtüşen bir durumdur.

Şüphe yoktur ki; *istihsan* ve icma gibi çeşitli metodolojik örtüler altındaki örf uygulaması hukuktaki din-dışı unsurların formlarının yadsınmasından biraz daha fazlasını ifade eder. Böyle unsurların formları, hukuk içerisine uygun bir şekilde yerleştirilmeden önce, hukuk metodolojisinin parametrelerine uymak zorundadır. Yani hukukta her nerede onlara cevaz verilmişse orada. Neden şartlı/sınırlı bir şekilde? Çünkü bu şekildeki biçimlendirme/ resmileştirme araçlarıyla bütün örfi unsurların (hukuk içerisine) yerleştirilmesinde ciddi zorluklar ortaya çıkmaktadır. Hukukta ve hukuk kitaplarında örf, basit ve saf bir biçimde yalnızca örf sıfatıyla (*qua custom*) ele alınır.\* İşte bu da geçerli usul araçları görünümü altında bile örfün hukuka dâhil edilmesinde hukukçuların başarısızlığını net bir şekilde gösterir.<sup>25</sup> Örfün kullanımında kümülatif bir artış söz konusu olmasına rağmen, örf metodolojik ve teorik tasavvur içerisinde yer alamamıştır. Kuşku yok ki; hukuk teorisi ve metodolojisi yapısal ve köklü bir değişikliğe izin vermeyecek kadar muhkem hale gelmişti.

### Bir Çözüm Girişimi

Emarelerden anlaşılan odur ki 10/16. yüzyıla gelindiğinde hukukçular, hukuk içerisinde örfün rolünün, hukuk teorisinin temel varsayım ve önermelerini rahatsız da etmeden, hak ettiği bir konuma getirilmesinin gerekliliğini anladılar. Hanefi mezhebinde İbn Nüceym (ö. 970/1563) hukuk, hukuk teorisi ve örf arasındaki ilişkiyi açıklamaya girişen yazar-hukukçuların en önemlilerinden biri olarak görülür.<sup>26</sup> Değerli çalışması *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*'de örfü "el-Adetü muhakkimetün" ("Örf hukukî norm-

\* Kerameti kendinden menkul bir biçimde...

<sup>25</sup> Bu bağlamda bu farklı iki yoldan hukuka toplumsal uygulamanın eklenmesinin ardında yatan muhtemel nedenleri keşfetmek öğretici olacaktır. Yani, direk ekleme (örf sıfatıyla örf) ve formel ve ek kaynaklar yoluyla ekleme. Tarihsel gelişim açısından muteber açıklamanın, benim yaptığım gibi, kabul edilmesi (ki bu şekilde örf, pozitif hukuk ve hukuk teorisinin sebep olduğu evrimsel süreçlerin bir parçası olarak hukuka katılır.) hukukun resmi ve tali kaynakları arasına niçin katılmayıp örfi uygulamaların sonraki süreçte bu kaynaklar içinde niçin eritildiğini cevaplayabilir.

<sup>26</sup> Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, (Leiden: E.J. Brill, 1937-1942), Suppl., II, 401-403.

ları belirler.") başlığıyla önemli bir bölüm tahsis etmiştir.<sup>27</sup> Hukukî kaynakların izahında geleneksel olarak ele alınan ilk mesele, nasslardan kesin bir ispatın (delil-i kat'i) olup olmaması anlamında hücciyet meselesidir. Yani söz konusu kaynağın geçerli, kabul edilebilir ve daha ileri düzeyde hukuk inşasına temel teşkil eden bir kaynak olup olmadığı meselesidir. Fakat İbn Nüceym'in nass (delil-i kat'i) olarak öne sürebildiği tüm delil, "Müslümanların güzel buldukları her şeyi, Allah'ta aynı şekilde güzel bulur."<sup>28</sup> sözde Peygamber hadisidir. İbn Nüceym, bu hadisin kaynağının İbn Mesud olduğunu ima ederek, hadisin son kertede Peygamber ile irtibatının olmadığını kabul eder.<sup>29</sup> El-Haskefi el-'Alaî kapsamlı bir araştırmadan sonra İbn Hanbel'in Müsned'inin dışında hiçbir hadis mecmuasında bu rivayeti bulamadığını iddia eder.<sup>30</sup> Tuhaf bir şekilde, örfü yetkin bir temel oluşturmadaki açık başarısızlığına rağmen -bütün Müslüman hukukçuların paylaştığı bir başarısızlık- İbn Nüceym, geleneksel olarak hukukta örfün dikkate alındığı alanları ele almaya başlar.<sup>31</sup> Mutat örflerin dikte etmesiyle hukukçular topluluğu nezdinde makbul kabul edilen hukukî olayların bir dizi listesinden sonra İbn Nüceym, nass tarafından belirtilmemiş ribevi maddeler için örfün, dikkate alınması gerektiğini savunur. Ölçü ve/veya tartı ile takdir edilen ve ribevi uygulamaların kapsamı dışında tutularak nass tarafından düzenlenmiş olan mezkur maddeler, tabiatıyla hiç bir şekilde örfi uygulamadan etkilenmemektedir. İbn Nüceym bunun Ebu Hanife ve Şeybanî'nin görüşü olduğunu ve fakat görmüş olduğumuz gibi örfün müdahalesine cevaz veren Ebu Yusuf'un görüşü olmadığını iddia eder. İbn Nüceym, müteahhirun fakihlerden\* bazılarının "örf düşüncesi açık bir

<sup>27</sup> İbn Nüceym *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 129.

<sup>28</sup> "Ma re'âhu'l-Muslimüne hasenen fe-huve 'inda'llahi hasen."

<sup>29</sup> İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 129-130.

<sup>30</sup> *Neşr*, s. 115; Suyutî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 89. Bu hadis, icmanın meşrulaştırılmasında Şafiî tarafından kullanılır. Bkz. W. B. Hallaq, "On the Authoritativeness of Sunnî Consensus," *International Journal of Middle East Studies*, 18 (1986), 431

<sup>31</sup> Hukuk içerisine dâhil edilmiş olan örf örneklerinin tümevarımsal bir şekilde sıralanması, her ne kadar böyle bir alternatif çözüme gitme açıkça bazı sorunlar ortaya çıkarsa da, bunların hüccet olduğuna dair delilin yerine sunulmak zorunda kaldığını gösteriyor. Belki de, hüccet meselesinin çözümünü sağlamak için tümevarımsal malumat iddiasından onları alıkoyan, bu döngünün (nassi delil ile hüccet olduğunu ispat yerine, hukuk edebiyatındaki tek tek olaylardaki kullanımını tümevarımsal olarak derlemek) zararlı/öldürücü sonuçlarının farkında olmalarıdır.

\* Hallaq *Authorty*'de bu fakihlerin Zahiruddîn (d. 619/1222) ile birlikte İbnü'l-Hümmam (*ve-kavvahu fi Fethu'l-Kadir*) olduğunu açıklar. Çev dipnotu.

nassin asla yerini alamaz.” şeklinde vurguladıkları argümanla Ebu Hanife ve Şeybanî'nin görüşünün güçlendirildiğini ilaveten ifade eder.<sup>32</sup>

İbn Nüceym evrensel (*örf 'âmm*) ve yerel örf (*örf hâs*) diye iki tür örf arasında ayırım yapar. İlki bütün Müslüman ülkelerde yaygınken, ikincisi sınırlı bir bölge veya bir kasaba veya köyde etkilidir.<sup>33</sup> İlki bir *nassa* aykırı değilse Hanefi mezhebinin yetkin öğretisine göre hukuk yapımında dikkate alınmalıdır. *İstisna* akdi bu konuda bir örnekten başka bir şey değildir.<sup>34</sup> Ancak yerel örfün hukukî bir gücünün olup olmadığı konusunda ihtilaf gösterirler. Örneğin Necmüddîn ez-Zâhidî (d. 658/1259) yerel örfün herhangi bir güce sahip olduğu düşüncesini reddeder.<sup>35</sup> Çünkü yerel mülhazaların önemi ihmal edilebilirdir. Buhara hukukçularının bir kısmı gibi diğer hukukçular ise bu görüşe katılmazlar. Hatta İbn Nüceym'in aktardığı gibi, Zâhidî bize, bu hukukçuların Hanefi mezhebinin tarihinde böyle bir görüşü savunan ilk hukukçular olduğu izlenimini verir.<sup>36</sup> Fakat Zâhidî ısrarlı bir şekilde, yerel uygulamaların hukuken tam anlamıyla makbul bir örf gibi kendilerini kabul ettirmek için yetersiz oldukları şeklindeki görüşün *sahih* görüş olduğunu ifade eder.

Bununla birlikte, nihayetinde bu mesele, sadece yerel örfün hukukî norm oluşturup oluşturamayacağı meselesi değildir. Çünkü açıktır ki; böyle örfler hukukçulara evrensel ve normatif hukukî kurallar üretmez. Olursa sadece özel kural üretirler. Evrensel bir kural sadece yerel bir örften çıkmaz (*el-hükmü'l-âmm la yesbut bi'l-urfü'l-hâss*).<sup>37</sup> Her ne kadar Hanefi hukukçuların pek çoğu bu öğretiye rağmen yerel örfe dayanarak *fetvalar* vermişlerse de İbn Nüceym'e göre bu, *mezhebin* yetkin öğretisidir. Son kertede İbn Nüceym'in, *mezhep* öğretisine karşı bilinçli ve cesurca bir kararla, bu hukukçuların tarafında yer alması oldukça ilginçtir.<sup>38</sup>

İbn Nüceym'in tali bir kaynak olarak örfü tanınması Hanefi mezhebinin üç kurucusu ile başlayan gel-gitli tarihsel sürecin geç dönem hassas bir yansımasıdır. Serahsî'nin mesele mesele örfü tanınması, Ebu Yusuf'un öğretisinin ve benzerlerinin nerdeyse tamamen yok olmasına sebep olan hukukun ilahi kökeni tezinin başarısının göstergelerinden biridir. Fakat örfün dayattığı istekler sürmüştür. Diğer başkalarının yanında Buhara hukukçularının uygulamaları ve yazdıkları, genişletilmiş ve daha ağırlık verilmiş bir hukuk kaynağı olarak örfün resmi olmayan gelişimine neden olmuştur. İbn Nüceym'in Buharalıları da kapsayan erken dönem otoritelerine seçici ama aynı zamanda başarılı bir şekilde dikkat çektiği yazıları bu sürecin en son noktasını temsil eder.

<sup>32</sup> İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 131.

<sup>33</sup> *Age.*, s. 137; *Neşr*, s. 132. Evrensel ve yerel örf için, bkz B. Johansen, "Coutumes locales et coutumes universelles," *Annales Islamologiques*, 27 (1993): s. 29-35.

<sup>34</sup> Bkz önceki 18. dipnot

<sup>35</sup> Biyografik bilgiler için, bkz. İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 73; Brockelmann, *Geschichte*, I, 382 (475).

<sup>36</sup> İbn Nüceym, bu görüşü Buharalıların kendileri için tasarladıklarını ifade eder. Ki bu görüş, hukukî uygulamalarının bir yansıması olan görüşlerinin hemen hemen kesin bir ifadesidir. Bkz. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 138.

<sup>37</sup> *Age.*, s. 137.

<sup>38</sup> *Age.*, s. 138; *"lâkin eftâ kesirun mine'l-meşâyih bi i'tibârihi, fe-ekülü 'alâ i'tibârihi."*

### İbn Âbidîn: Arka plan

Bu süreç zirvesine, son büyük Hanefî hukukçu Dımeşki es-Seyyid Emin İbn Âbidîn'nin (1198/1783–1252/1836) yazdıklarıyla ulaşmıştır. Onun kariyeri Osmanlı *tanzimat*'ına girişten hemen önceki kritik döneme yayılır. İbn Âbidîn'in devlette resmi görev aldığına dair bir kayıt yoktur ve politik güç merkezinden uzak durmuş olduğu anlaşılıyor. Eğitimi ve sonraki kariyeri sıkı bir şekilde gelenekseldi: Kur'an eğitimi görmüş ve Şeyh Sa'îd el-Hamevî'den dil ve Şafîî hukuku öğrenmiştir. Daha sonra hukuk eğitimi, görünüşe göre onu Hanefîliği benimsemeye ikna eden Şeyh Şakir el-Akkad ile sürdürmüştür. Ondaki aritmetik, miras hukuku, hukuk teorisi, hadis, tefsir, tasavvuf ve akli ilimler eğitimi almıştır. Şeyhiyle beraber okuduğu metinler içinde İbn Nüceym'in, Sadruşşerîa'sı ile İbnu'l-Hümâm'ın ve diğer önemli Hanefî yazarlarındakiler vardır.<sup>39</sup> Başarılı kariyeri, özellikle son derece meşhur bir yazar ve *müftü* olarak dikkat çekici bir şekilde ön plana çıkması, onun birçok alanda sivrilmelerini sağladı. Birçok şey yanında başarılı kariyerine denk bir eğitimci olarak, Osmanlı şeyhülislamı Arif Hikmet Bey gibi önemli birine *icazet* vermiş olma ayrıcalığına da sahip görünür.<sup>40</sup>

Doğrusu İbn Âbidîn, *Tanzimat*'ın başlamasından önce başarı kazanmıştır. Ama uzun süre önce İmparatorluğu sarmaya başlayan değişimlere daha önceden bizzat tanıklık etmiştir. Hukuk eğitimine başladığında, III. Selim'in *Nizam-ı Cedid*'i yaklaşıyordu. Ve yazı kariyerinde zirveye ulaştığında II. Mahmut ve adamları, daha önce benzeri görülmemiş ama gayet kritik bir hamle ile İmparatorluğun büyük yardım vakıflarını 1826'da kurulan Evkaf-ı Hümâyün Nezareti çatısı altında merkezileştirmişlerdir.<sup>41</sup> Bu önemli gelişmeler, Şam toplumunun Batının girişim ve müdahalesiyle yaşadığı değişimlerle birleşerek, zaten sadece *Tanzimat* reformlarıyla değil aynı zamanda geleneksel yapıdan köklü bir kopuşla da sonuçlanan yeni bir

<sup>39</sup> İbn Âbidîn'in biyografik bilgileri için, bkz. Halil Merdam Bey, *A'yânü'l-Karnî's-Sâlisî 'aşer fî'l-Fikri ve's-Siyase ve'l-İctima'* (Beirut: Mu'assasat al-Risala, 1977), s. 36-39; Abdürrezzak el-Bitâr, *Hilyetü'l-beşer fi Târihi'l-Karnî's-Sâlisî 'aşer*, ed. M. B. Bitâr, 3 cilt. (Dımeşk: Matba'atü'l-Mecma'i'l-İlmi'l-Arabî, 1963), III, 1230-1239; Hayrüdî ez-Ziriklî, *A'lam*, 8 cilt (Beirut: Daru'l-İlm li'l-Melâyin, 1980), VI, 42.

<sup>40</sup> Merdam, *A'yân*, s. 37.

<sup>41</sup> Bkz. Madeline C. Zilfi, "The İlmiye Registers and the Ottoman Medrese System prior to the Tanzimat", *Contributions a l'histoire economique et sociale de l'Empire ottoman*'ın içinde (Leuven: Editions Peeters, 1983), s. 309-27, s. 312-13.

görünümü doğurmuştur.<sup>42</sup> İbn Âbidîn'in yazdıklarında (kullandığı) hem epistemolojik hem de kültürel kavramlarda açık bir kriz algılamasının en ufak izi yoktur. Buna rağmen onlar, geleneğin bakış açılarının bazı sınırlayıcı özelliklerine karşı gizli ve alttan alta duyulan sabırsızlığın kesin bir ifadesini yansıtır.

İbn Âbidîn 1243/1827'de *iftâ* makamını, *iftâ* makamının fonksiyonunu ve *müftünün* yorum alanının sınırlarını belirleyen kuralların özetlendiği *Ukûd Resmî'l-Müftî* adlı şiirine kısa bir açıklama yazmıştır.<sup>43</sup> Aynı yıl, münhasıran hukukta örfün rolünü gösteren şiirin tek bir mısrasını ayrıntılı bir şekilde açıkladığı bir *risale* kaleme almıştır.<sup>44</sup> İki *risale* arasında, aynı zamanda yazılmış olmalarından dolayı, karşılıklı birçok atf mevcuttur.<sup>45</sup> Bu iki *risale* arasındaki metinsel sınırların ayrılması, sürekli referanslarla ve üstün-şerhi *Hâşiyetü Reddî'l-Muhtâr*'la yan yana konarak daha da geliştirilmiştir. Keza sonuncusunda iki *risalesine* geçmiş zaman kipinde<sup>46</sup> ve iki *risalesinde* *Hâşiyeye*'sine aynı zaman kipinde atf yapar.<sup>47</sup> Eşzamanlı çoklu karşılıklı atf, İbn Âbidîn'in bu iki risaleyi, *Hâşiyeye*'nin uzun yazım sürecinde kaleme aldığını akla getiriyor.

Bu risalelerin tarihsel sırasının belirlenmesi veya belirlenememesi, bu noktada özellikle önemlidir, Çünkü İbn Âbidîn'in örf telakkisinin doğru analizi, *Neşru'l-urf*'deki epistemolojik ve otorite-temelli varsayımlar ile içinde yer aldığı ve *Hâşiyeye*'sinin söylemini belirleyen hiyerarşik otorite arasındaki ilişkiye dayanmaktadır.<sup>48</sup> *Neşru'l-urf* ve *Hâşiyeye*'nin eş zamanlı

<sup>42</sup> Bu dönem boyunca genel bir Şam tarihi için, bkz. George Khoury, "The Province of Damascus" (Felsefe Doktora Tezi: University of Michigan, 1970); Yûsuf Na'îsa, *Müctema' Medineti Dımeşk*, 2 cilt. (Dımeşk, 1986). Şunu da belirtmek gerekir ki; Butrus Ebu-Manneh'in 1839 Gülhane Hatt-ı Hümâyün'ün İslami ilkelerden esinlenilmiş olduğunu ortaya koyan aydınlatıcı argümanına rağmen, Osmanlı Reformlarının Batılılaşmaya temayülü 1839'dan itibaren zaten aşıkardı. (Bununla birlikte Ebu-Manneh'in argümanı, bu hümayundaki dinsel azınlıkların işleyişini- geleneksel İslami ilkeler tarafından zorlukla ayakta tutulabilen bir işleyiş- açıklamaz.) makalesine bkz, "The Islamic Roots of the Gülhane Rescript," *Die Welt des Islams* 34 (1994): s. 173-203.

<sup>43</sup> "Şerhu'r-Risâleti'l-Müsemma' bi-Ukûdi Resmî'l-Müftî", *Mecmâ'atu Resâli İbn Âbidîn* içinde, 2 cilt. (y.y., t.y.), I, 1-53 (bundan sonara "Şerh 'Ukud" olarak anılacak).

<sup>44</sup> *Neşr*, 114; bu dize yanda gösterildiği gibidir: "ve'l-örf fi Şer' lehu i'tibâr / liza 'aleyhi'l-hüküm kad yûdâr."

<sup>45</sup> *Neşr*, 114, 125, ve çeşitli yerlerde; *Şerhu'l-Manzûme*, s. 48 ve çeşitli yerlerde.

<sup>46</sup> İbn Âbidîn, *Hâşiyeye*, IV, 364, 434, 519 ve çeşitli yerlerde.

<sup>47</sup> *Neşr*, s. 139 ve çeşitli yerlerde; *Şerhu'l-Manzûme*, s. 15.

<sup>48</sup> İbn Âbidîn, *Hâşiyeye*, I, 70 ve devamı. Aynı zamanda bkz. *Şerhu'l-Manzûme* 16-18.

olarak yazılması ve birincisinin aslında ikincisinin söylemsel bir uzantısını temsil etmesi, İbn Âbidîn'in *Hâşiye*'sini içine yerleştirdiği ve ondan önceki yüzyıllar boyunca Hanefi mezhebine eklenmiş otoriter ve epistemolojik yapıyı desteklemeye devam ettiği izlenimi verir. İbn Âbidîn'in karşı karşıya kaldığı en büyük meydan okuma, tam da bu otoriter yapı ile onun hukukta örfе verdiği rol arasındaki gerilimin çözümüdür.

### Yeni bir Çözüm

*Neşru'l-urf*ün açıklanan esbabı mucibesi, örfün hukukçuya İbn Âbidîn'den öncekilerin layıkıyla ele almadıkları birçok karmaşıklıklar sunmasıdır.<sup>49</sup> (Zannımca ihmal edilen bu alanı ele almakla İbn Âbidîn belirli bir oranda özgünlük sözü veriyor gibidir.) *Risalenin* dikkatli bir okuması, bu karmaşıklıkların hukukî bir kaynak olarak örf hakkında ve örfün nass ve *zâhiru'r-rivâye*'de<sup>50</sup> mücessemleşmiş otoriter görüşlerle olan ilişkisi hakkında olduğunu ortaya çıkaracaktır. Fakat bu karmaşıklıkları çözmeye geçmeden önce İbn Âbidîn, örfün ('ade) tanımlamasına girişir. Bu tanımlamanın önemi, mahiyetinde değil ele alınış biçimindedir. Ve bu, yazar-hukukçunun, farklı yapısal yollarla, metot ve alışkanlıklarını niteleyen dolambaçlı ayrıntılandırma usulüdür. Burada, risalenin başka yerlerinde olduğu gibi, söylem biçimi, yüzyıllarca yazar-hukukçuların genelini uyguladığı bir biçim olan seçici iktibas ve erken dönem otoritelerinin art arda sıralanmasıdır. Bununla beraber ister geleneksel isterse yeni görülsün, bu argümanlar otoriter geleneğin kapsamı içine gelecek şekilde sunulur. Çünkü onlar genellikle erken dönem otoritelerinden genel iktibaslar olarak ileri sürülür ve yazarın kendi yorumları, müdahaleleri, karşı argümanları ve nitelendirmeleri ile bir araya getirilirler. Bu işlem yoluyla, yeni argümanlar, en yüksek otoriteden otorite olmayana doğru sıralanan sesler dizisiyle temsil edilen geleneğin desteğini alır. Bu dikkat çekici metinsel ayrıntılandırma özelliği, hem İbn Âbidîn'i hem de diğer yazar-hukukçuları okurken her zaman aklımızda tutmamız gereken söylemsel bir stratejiyi verir.

Örfü tanımladıktan sonra İbn Âbidîn, örfün nasslarda içkin olan hücciyetini - herhangi bir hukuk kaynağının nitelendirilmesinde olduğu gibi - ispatlamaya girişir. Burada İbn Âbidîn, İbn Nüceym'in daha önce zikrettiğimiz İbn Mesud'un zayıf rivayetine başvurur. Geleneğin zayıflığını ve bu argümanın geçersizliğini fark edince, Serahsî'nin "Örfen bilinen şey,

<sup>49</sup> *Neşr*, s. 114.

<sup>50</sup> Kapalı metinlerden ayrı olarak nass, bir yorumdan daha fazlasına muktedir olarak tanımlanır. That is, the *nass*, as distinguished from ambiguous texts that are by definition capable of more than one interpretation. Bkz. Ebu'l-Velid el-Bâci, *Kitabü'l-Hudûd fi'l-Usûl* (Beyrut ve Horns: Müessesetü'l-Zu'bi, 1392/1973), s. 42 devamı. Kapalı, iki anlama gelebilen metinler, hermenötik etkileri kuşkuyla olduğundan dolayı, örfе karşı bir tehdit oluşturmazlar.

mansusu aleyhe eşdeğerdir.”<sup>51</sup> sözünü delil getirerek hukukta bir ilke (*asl*) haline getirilecek kadar sıklıkla örfе başvurulduğunu belirtir. Fakat İbn Âbidîn’in dengelemeye yönelik argümanı, örfün hiçbir nassın desteğini alamamış olması gerçeğini gizleyemez. Ne de “örf hukukta kullanılmalıdır, çünkü kullanılmaktadır” diye hukukta örfün sıklıkla kullanılması bakımından savunulması, bir kısır döngüden başka bir şeydir. Böyle farz etsek bile, İbn Âbidîn bu kadarını zikredip devam eder. Bu meselenin çözümünde kendisinin ve geleneğin başarısızlığı onu, hissediyorsa bile, çok az kaygılandırır.

Bu yüzden İbn Âbidîn için gerçek sorun, daha acil ve pratik bir endişedir. Bu endişe, örf ve *Zâhiru’r-rivâye* arasındaki ilişkiye dair çatışan iki görüşün sunulmasıyla problematize edilir. *Kunye*’de, Zâhidî’nin “ne müftü ne de kadının örfü tamamen bir tarafa bırakarak *zâhiru’r-rivâye* görüşleri benimseyecekleri”ni iddia ettiği nakledilir. Hem Hindî<sup>52</sup> hem de Bîrî,<sup>53</sup> Zâhidî’nin argümanını, argümanın çıkarımını onaylarcasına, nakletmişlerdir. İbn Âbidîn, bu iddiaların bir sorun ortaya çıkardığını öne sürer. Çünkü mezhebin ortak öğretisi, *zâhiru’r-rivâye* görüşlerin, önde gelen hukuk âlimlerinin (*el-meşâyih*) tashihe<sup>54</sup> konu olan diğer görüşleri onların yerine koymaya karar vermedikleri sürece, bağlayıcı olarak kalmalarıdır. Bu sorun, hukukta kati bir nassa (*sarih en-nass*) dayanarak inşa edilen ve/veya kesin icma otoritesi ile tasdik edilen *zâhiru’r-rivâye* görüşlerin bulunduğu alanlarda daha fazla hissedilir. Bu alanlarda nassların aksine örf, bir kaynak oluşturamaz ne de oluşturmalıdır. Çünkü o sadece bir yanlı olabilir. Öyle anlaşılıyor ki bu problematike vurgu yapma amacıyla İbn Âbidîn, İbn Nüceym’in nassın olduğu yerde örfün bir kenara bırakılması gerektiği ve bunun tam tersi olarak da sadece mevcut sorun ile ilgili herhangi bir nassın bulunmadığı durumda örfе itibar edilebileceği sonucunu veren ifadesine başvurur.

İbn Âbidîn, bu problematiki ele almaya girişmeden önce, İbn Nüceym’i izleyerek, evrensel ve yerel örf arasındaki ayrımı ortaya koyar. Her iki tip örfün de hem kesin nass hem de *zâhiru’r-rivâye* ile özel bir ilişki içerisinde

olduğu söylenir. Böylece aslında dört-katlı bir sınıflandırma oluşturulur. Lakin İbn Âbidîn bunları, ilki örfün kesin nass ile ilişkisi diğeri de *zâhiru’r-rivâye* ile ilişkisi bakımından ele alan, iki-bölmümlü bir tartışmaya indirger.

Geleneksel hukukî epistemolojiye uygun olarak İbn Âbidîn’in öğretisi, nassın kesin ve açık bir şekilde gerektirdiklerine her yönden (*min külli veh*) her ne karşysa onun geçersiz olacağı, ne hukukî etki ne de otorite taşıyamayacağı şeklinde devam eder. Sarhoş edici maddeler meselesi bu tür bir karşıtlığın en sarih örneğini verir. Bu öğretinin formülasyonunda anahtar öge her yönden ifadesidir. Bu ifade, nasslara açık ve doğrudan bir karşıtlık içermeyen bütün durumları onların alanından çıkararak, özel bir otorite oluşturan nassların sınırlarını oldukça etkili bir şekilde tespit eder. Nass ve örf arasındaki kısmi ilişki, bu nedenle, ikincisini kabul edilemez kılmaz. Çünkü böyle bir durumda uygun olan kısım dikkate alınır, karşı olan değil. Bu nedenle uyumlu kısım nassı tahsis eder, ama hiçbir şekilde onu iptal etmez. Bununla beraber, örfün böyle bir tahsis etkisine sahip olabilmesi için, evrensel olması gerekir. Eğer evrensel örf, bir nassı tahsis edebilirse, bu durumda zannî bir çıkarsamadan başka bir şey olmayan *kıyası* evleviyetle (*a fortiori*) tahsis edebilir. *İstisna*, gördüğümüz gibi, bu konuyla ilgili bir durumdur.<sup>55</sup>

Yerel örfе gelince, İbn Âbidîn, mezhebin otoriter öğretilerine (*mezheb*) uyararak, ona itibar edilmeyeceği şeklinde kesin bir beyanda bulunur. Fakat İbn Âbidîn tarafından diğer hukukçuların ifade ettiği nitelendirici ve zıt görüşlerin peşi sıra sunulmasıyla, doktrin bu oldukça radikal beyanın altı oyulur. Ancak bunu yapmadan önce İbn Âbidîn, erken dönem hukukçuların otoritesine dayanarak geleneksel mezhep öğretisini tekrar eder. Bununla ilgili tartışmalı bir manevrayla meşgul olur. İbn Nüceym’in oldukça önemli onayı ilk olarak verilir. Tahmin edilebileceği gibi bu sunumun yapılmasının maksadı, mezhep öğretisinin teyidi değil, İbn Nüceym’in yerel örfе dayanarak birçok hukukçunun fetvalar verdiği şeklindeki kısmi kaydı ve istisnasıdır.<sup>56</sup> Bunu ivedilikle bir başkası takip eder. Bu defa, Nasır b. Yahya<sup>57</sup> ve Muhammed b. Seleme<sup>58</sup> dâhil olmak üzere Belh hukukçuları-

<sup>51</sup> Serahsi, *Mebisüt*, XV, 130: “*el-Ma’lûmü bi’l-urfî ke’l-meşrûti bi’n-nass*,” (Örfen bilinen, nassla şart koşulmuş gibidir.)

<sup>52</sup> *Hizânetü’r-Rivâyât*’da. Bkz. Brockelmann, *Geschichte*, s. 11, 221 (286).

<sup>53</sup> Kim olduğunu tespit edemedim.

<sup>54</sup> *Tashih* hakkında, bkz. Hallaq, *Authority*, 5. bölüm.

<sup>55</sup> *Neşr*, s. 116.

<sup>56</sup> Bkz. üstte sayfa 2.

<sup>57</sup> Muhammed el-Muderrisî, *Meşâyihu Belh mine’l-Hanefiyye*, 2 cilt. (Bağdat: Vizâretü’l-Evkâf. Silsiletü’l-Kütübi’l-Hadîse, 1979), I, 53, 76 ve bkz. Index II, 942.

<sup>58</sup> *Age*, I, 53, 89 ve bkz. İndekste II, 938.



nın, başka şeyler yanında, yasak kabul edilen belli bir tür kiralamaya cevaz verdiğini nakleden İbn Mâze tarafından yapılan daha aşırı bir beyana başvurulur. Bu tür bir kiralamanın caiz olması, bu uygulamanın nass tarafından açık bir şekilde düzenlenmemiş olmasıyla ve Belh ahâlisinin bu uygulamayı adet haline getirmiş olmasıyla gerekçelendirilmiştir. Bu, istisnai cevazın herhangi bir şekilde kiralama ilkeleri içerisinde yer aldığı anlamına gelmez. Bu tür bir kiralamaya izin verilmişse, tıpkı satışı yapılan nesnenin satış zamanında var olması gerektiği prensibinden istisna teşkil eden *istisna* yöntemi gibi bu bir istisnadır.

Fakat İbn Mâze, son kertede, Belh hukukçularına katılmaz. Yerel bir örf dayanarak *tahsis* yapmaları gibi kural dışı uygulamalarına ihtiyatla yaklaşır. Onların durumunun tam olarak geçerli kabul edilemeyeceğini ifade eder. Çünkü böyle bir örfün nüfuzu önemsenmeye değmez ve böyle bir örf, bütün bölgelerde görülen (*fi'l-bilâd külliha*) yaygın bir uygulama olan *istisna* için söz konusu olmayan bir şüphe (*şekk*) ortaya çıkarır. İbn Mâze'yi destekleme babında İbn Âbidîn, İbn Nüceym'in diğer hukukçulardan bir dizi alıntıya dayandırarak sıraladığı yerel örf tartışmasını araya sokar. Bu noktada, bildiğimiz gibi İbn Nüceym'in otoritelerinden bazıları onu kabul etse de, *kıyasın* yerel örf lehine devre dışı bırakılmayacağı sonucuna varır. Şarihler, İbn Âbidîn'e göre, buğday, arpa, hurma ve tuzun istisnasız ölçü ile satılması bunun yanında altın ve gümüşün ölçü ile satılması kuralını benimsemişlerdir. Bu kural meşhur ve açık bir Peygamber hadisi tarafından konur. Buna göre, buğdayın keyl ile satımı ve altının vezn ile satımı, örf ister öyle gerektirsin isterse gerektirmesin, ittifakla geçersiz sayılmıştır. Sarih nass daima hâkim olmalıdır. Bununla birlikte, nassla şart koşulmamış diğer mallar, belli bir toplumdaki yaygın örfeye uygun olarak satılabilir.<sup>59</sup>

Görünüşe bakılırsa Kudûrî'nin otoritesine dayanarak muhtemel bir soru soran kişiye şu söylenir: Ebu Yusuf, muayyen malların satımındaki faiz ile ilgili olarak, örfeye Peygamber hadisine galip gelecek şekilde cevaz vermiştir. Dolayısıyla eğer örf öyle olmasını gerektiriyorsa altın ölçü ile satılabilir.<sup>60</sup>

<sup>59</sup> Neşr, s. 118.

<sup>60</sup> Karşılaştır. Ahmad b. Muhammed b. Cafer el-Kudûrî, *Muhtasar* (Beyrut: Daru'l-Kütübil-İlmiyye, 1997), s. 87.

Nassın gereklerinden bu kopuş, örf gerektirdiğinde faiz uygulaması ve diğer hukuk dışı durumları meşrulaştırmaktadır.

Ebu Yusuf'un konumunun gerçek anlamından saptırıldığını düşünen İbn Âbidîn, üstadın yapmayı kast ettiği şeyin örfü nassa ait yasakların hukukî gerekçesi (*ratio legis / ta'lil*) olarak kullanmak olduğunu iddia eder. Peygamber hadisi muayyen malların tartı ile ve diğerlerinin de ölçü ile ölçümünü gerekli kıldıysa, bu sadece Peygamber zamanında örf böyle olduğu için olmuştur. Eğer örf farklı olsaydı, Peygamber hadisinin altının ölçü ile ve arpanın tartı ile satımına cevaz verebileceği bütünüyle düşünülebilirdi. Bundan dolayı İbn Âbidîn "örf değişime uğrarsa, hukukî kuralın da (*hüküm*) değişmesi gerekir. Değişen ve yeni ortaya çıkan örfeye itibar edilmesi nassı ihlal değildir: Bilakis böyle bir itibar gerçekte nassın [gereklerine] bağlanmayı sağlar."<sup>61</sup> sonucuna ulaşıyor. Bu aşamada İbn Âbidîn, – *dirhem* *dirhem* ile satımı veya itibari değerine (sayısına / *aded*) göre borç para alımı gibi- zamanındaki kaçınılmaz yaygın parasal uygulamaların gerçekte nassı ihlal etmediğini ekleyiverir. Ebu Yusuf'un öğretisine minnettarlığını ifade eder. "Tanrı bu zamanın insanlarına yaptığı şeyden dolayı Ebu Yusuf'u çokça mükâfatlandırın. O, faiz gibi ciddi bir dertten onları muhafaza etmiştir."<sup>62</sup>

Paranın tartı veya ölçü ile değil de itibari değeriyle borçlanılmasıyla ilgili verilen bu serbestliğe, Ebu Yusuf'un öğretisini doğrudan genişletecek şekilde yorumlayarak, tahrir yoluyla ulaşılmıştır.<sup>63</sup> Bu aslen Sadi Efendi'nin tahriridir. Daha sonra Siracüddîn İbn Nüceym ve diğer başkaları tarafından tashih edilmiştir.<sup>64</sup> İsmail b. Abdülmecid en-Nablusî, bununla beraber, madeni paralar devlet tarafından belli bir ağırlıkta bastırıldığından ve ağırlığı aynı şekilde etkin bir biçimde gösteren ölçü birimiyle borçlanma ve

<sup>61</sup> Neşr, s. 118: "tekûnü'l-âde hiye'l-menzûru ileyhâ fe-izâ teğayyerat teğayyera'l-hüküm, fe-leyse fi'ittibâri'l-âde'l-müteğayyera'l-hâdise muhâlefe li'n-nass bel fi-hi ittibau'n-nass." Bu Arapça metin –ve bundan sonrakiler- makalenin *Authotity*'de yer alan uyarlanmış versiyonunda ki dipnotlardan alınmıştır (Çev.)

<sup>62</sup> Age., s. 118: "Fe-lev teârefe'n-nâsü bey'e'd-derâhime bi'd-derâhimi ev istiğrâdehâ bi'l-'adedi, ke-mâ fi zamâninâ, lâ yekûnu muhâlifin li'n-nass. Fa'llahu teala yeczi'l-İmame Ebâ Yusuf an ehli hâzâ'z-zamâni hayra'l-cezâ fe-lekad sedde an-hüm bâben azîmen mine'r-ribâ."

<sup>63</sup> Tahrir ve onun mezhep kurucularının öğretileriyle ilişkisi üzerine bkz. Üstte 2. bölüm, 111. kesit.

<sup>64</sup> *en-Nehru'l-Fâ'ik*'inde. Bkz. Brockelmann, *Geschichte*, Suppl. II, 266.

mübadele gerçekleştirildiğinden dolayı bunun tamamıyla gereksiz bir hukuk inşası (yorumu) olduğunu düşünmüştür.<sup>65</sup> İbn Âbidîn Nablusî'nin argümanını sadece onunla uyuşmaması bakımından dile getirir. Görünüşe bakılırsa onu daha sonraki argümanına destek olması için retorik bir ifade olarak kullanır. İbn Âbidîn "Nablusî zamanındaki madeni paralar, ağırlık ve değer açısından eşit olabilir. Mamafih "bizim zamanımızda" her Sultan sefelinin bastırıldığından daha düşük kalitede para bastırır." şeklinde bir ifade kullanır. İbn Âbidîn dönemindeki bu uygulama, her çeşit paranın kullanımında geçerlidir. Bazısı yüksek oranda altın ve gümüş içerirken diğerleri daha düşük kalitede olabiliyordu. Örneğin insanlar borçlandığında, paranın türünü belirlemiyor sadece numarasını [tarihini] belirliyorlardı. Ödeme zamanı geldiğinde borç alındığındakine eşit bir değerde olduğu müddetçe herhangi bir para ile ödeme yapabiliyorlardı.<sup>66</sup> Ebu Yusuf'un öğretisi olmasaydı, bu tür işlemlerin faize soktuğu söylenebilecekti. Çünkü madeni paraların ağırlığı ödeme yapıldığında asla borçlanıldığındakiyle eşit olmaz. Diğer taraftan böyle işlemler Ebu Hanife ve Şeybanî'nin öğretilerine göre düzenlenseydi –para türünün ve basım yılının akitte şart koşulması gerekirdi- muhakkak bunun sonucu, bütün parasal işlemler ve akitler fâsîd sayılacağından nahoş bir durum ortaya çıkacaktı. Aynı zamanda zorunlu olarak "zamanımızın insanların inançsızlığı"\* sonucunu gerektireceği için öğretileri bu şekilde büyük zorluklara (*harac azîm*) yol açacaktı. İbn Âbidîn, bu ikircikli durumdan çıkmanın tek yolunun Ebu Yusuf'un yalnızca uygulama temelinde ortaya çıkan öğretilerini almak olduğunu ifade eder.<sup>67</sup>

Ebu Yusuf'un öğretilerini tercih etmekte ve diğerine –Ebu Hanife ve Şeybanî'nin benimsediğine- karşı olmada inkâr edilemez bir zorluk vardır. Zayıf bir görüşten yana mezhebin en nüfuzlu simalarından üç otoriter öğretinin by-pass edilmesi elbette bir açıklama gerektirir. İbn Âbidîn

<sup>65</sup> Büyük bir ihtimalle İsmail b. Abdülmecid en-Nablusi (ö. 043/1633). Bkz. Brockelmann, *Geschichte*, Suppl. II, 476.

<sup>66</sup> Hukukta mali meselelerin ayrıntılı bir tartışması için, bkz. İbn Âbidîn, "Tenbîhu'r-Rükûd 'alâ Mesâ'ilî'n-Nükûd", *Mecmûatu Resâil İbn Âbidîn*, II, 58–67

\* Risalede bu konunun ele alındığı yerde Hallaq'ın "unbelievers" (inançsızlık) olarak tercüme ettiği ifade "fasıklık"tır. Dolayısıyla "inançsızlık" ifadesinin kullanımının ne kadar isabetli olduğunun değerlendirmesini okuyucuya bırakıyoruz. (Çev.)

<sup>67</sup> *Neşr*, s. 119: "fe'l-yelzem min-hu tefsîku ehli hâzâ'l'asr, fe-teayyene'l-iftâ bi-zâlike alâ hâzîhi'r-rivâye an Ebî Yusuf." Aynı zamanda Age., 119-24, benzer argümanların verildiği yerler.

mümkün iki temel çözümden bahseder. Birisi yeterli bir meşrulaştırma olarak örfü örf olduğu için savunma. Diğer zaruret (*zarûre*) düşüncesine başvurma.<sup>68</sup> Fakat İbn Âbidîn, zaruret lehine örfü bıraktığı için, bu iki tür meşrulaştırma arasındaki farkı izah etmez. Bu beklenebilirdi. Ebu Yusuf'un öğretisinin anlamını makul kılmak ve örf dolayısıyla ona gereksinim duymak mantık kurallarına aykırı bir kısır döngü (*petitio principii*) argümanı olan örfün örfle meşrulaştırılması anlamına gelir. Bu yüzden zarurete müracaat etmek mantıklı tek seçim olarak kalır.

Bununla beraber zaruret düşüncesi hukukun katı gereklerinden ayrılmayı meşrulaştırmak için kullanılsa da zaruret ilkesi, örf gibi, kesin vahiy metinlerinin sessiz kaldığı alanlarla sınırlandırılmıştır. Örneğin Ebu Yusuf zaruret dolayısıyla Harem bölgesinin bitkilerinin kesimine verilen cevaz –Peygamber sünnetinin gerektirdiğinin aksine- fikrini benimsediğinde eleştirilmişti. Bu konuda İbn Âbidîn, Peygamberin *izhir* ağacını<sup>69</sup> yasaklamının dışında tutması gerekçesinde, Ebu Yusuf'la uyuşuyor gözükmez. Dolayısıyla bizim yasağın yürürlüğünün devam ettiği ve zaruret dolayısıyla yasağın kaldırılmasının sadece bu bitkiye özgü olarak uygulanabileceği sonucuna varmamız gerekir. Daha önemlisi bitkilerin kesilmesine yönelik yasaklamadan kaynaklanabilecek sıkıntı bir toplumu değişime zorlayan alışkanlık ve örflerin sonuçlarıyla kıyaslandığında çok daha önemsizdir.

Evleviyetle zaruretin bu şekilde tespit edilmesinden sonra İbn Âbidîn mezhep öğretisinin hiyerarşisi içinde zaruretin yerini belirlemeye çalışır. Büyük olasılıkla birçok Hanefi hukukçunun yerel örfe dayanarak fetva verdiği söyleyen İbn Nüceym'e dayanarak İbn Âbidîn, zayıf bir görüş (*kavl za'if*) de olsa mezhep görüşlerinden biri olan belirli bir hukukî norm oluşturmak üzere yerel örfün kabul edildiğini<sup>70</sup> ifade eder. Böylece zaruret böyle bir görüşün caiz olmasının benimsenmesine imkân verir.<sup>71</sup> Fakat bu başka şeylerin yanında icma ilkesini ihlal ettiği için zayıf görüşün uygulanmasını sıkı bir şekilde yasaklayan mezhep ana öğretilerinden ciddi bir

<sup>68</sup> Age., s. 120: "ve alâ küllin, fe yenbağî'l-cevâz ve'l-hurûc ani'l-ism inde'llahi teala immâ binâen alâ'l-amel bi'l-örfi ev li'z-zarûre."

<sup>69</sup> Mekke civarında yetişen, defin işlemlerinde ve ev dekorasyonunda kullanılan kokulu bir bitki. Bkz İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 15 cilt. (Beyrut: Dâru Sâdır, 1972), IV, 302-03.

<sup>70</sup> İbn Âbidîn'in yerel örfü geçerli bir hukuk kaynağı olarak düşünerek vurguladığı nokta dikkate değerdir. O geçerli olduğu topluma tamamen nüfuz etmiş olması gerekir. Bkz. *Neşr*, s. 134.

<sup>71</sup> Age., s. 125: "el-kavlü'z-za'ifi yecüzü'l-'amel bi-hi inde'z-zarûre."

ayrılışı meydana getirir.<sup>72</sup> Ayrıca yorumsal açıdan zayıf görüş, *esah* veya *racih* görüş tarafından kaldırıldığı farz edilen *mensuh* kategorisine ait olduğu için geçersiz kabul edilir. Bununla beraber geç dönem Şafiiler bu meselede Hanefilerden daha az katı bir konum benimsemişlerdir. Ve bu nedenle İbn Âbidîn (içinde bulunduğu) ikircikli durumdan kurtulmak için onlara müracaat eder. Fetvalarından birinde, nüfuz sahibi Takiyyüddîn es-Subkî (ö. 756/1355)<sup>73</sup> - vakıf konusuyla ilgili- zayıf bir görüşün hâlihazırda ki mesele ve kişi ile sınırlandırıldığında ve başka olaylara aktarılmadığında ister hukuk mahkemesinde isterse ifta' faaliyetinde benimsenebileceğini ifade eder.<sup>74</sup> Fakat anlaşılan o ki İbn Âbidîn bir Şafî otoriteye başvuruyu yetersiz buluyor. Subkî'nin görüşünü geliştirmek için İbn Âbidîn okuyucuyu, diğerlerinin yanında, Merğînânî'nin şarihlerin aynı yazarın *Hidâye* adlı eserine şerh yazarken sık sık kullandığı meşhur *Muhtârat en-Nevâzil*<sup>75</sup> adlı eserine götürür.

Burada Merğînânî yaradan sızan kanın abdesti bozmayacağı görüşünü benimser. Bu görüş, İbn Âbidîn'in hem daha önce örneği görülmediğini hem de Hanefiler boyunca veya Merğînânî'nin döneminden sonra destek elde etmede başarısız olduğunu kabul ettiği bir görüştür. İbn Âbidîn bu görüşün şaz olduğunu kesin olarak bilmesine rağmen yine de o, Merğînânî'nin mezhebin en büyüklerinden olduğunu ve oldukça seçkin *ashabü't-tahrîc*<sup>76</sup> arasında yer alan meşhur bir Hanefi olarak durduğunu ifade eder. Bundan dolayı İbn Âbidîn devamla, onun görüşünün *esah* addedilmesi gerektiği ve yapılması gerekli görüldüğünde zayıf görüşün uygulanmasına sınırlı bağlamda cevaz verilmesi gerektiğini söylüyor.<sup>77</sup> Neden sadece sınırlı bir anlamda? Çünkü zayıf doğası göz önünde bulundurulduğunda, sadece hâkim olduğu şehir, kasaba veya köyde uygulanan bir hukukî norm üretme anlamında yerel örf, evrensel kabul edilmemiştir.

İbn Âbidîn'in akıl yürütmesi, ispatlamak şöyle dursun adını bile koymadığı köklü bir sıçramaya yol açıyor. Dört mezhep tarafından genellikle kendi hakkında (*fi hakkı nefsihi*) şeklinde ifade edilerek cevaz verildiği düşünülen bu sınırlı uygulama, geleneksel olarak hukukî akıl yürütmeyi yapan kişi yani *müctehid* ile sınırlı bir ilkedir. Örneğin heretik bir *müctehidin* kendisinin hukukî düzenlemesini yine kendisine uygulaması caiz görülmiştir. Fakat bu görüşle diğer Müslümanlara fetva vermekten men edilmiştir.<sup>78</sup> Bu ilkenin vakıftan yararlananlara uygulanmasına cevaz vererek Subkî böyle bir sıçrama yapmış görünüyor. İbn Âbidîn ise daha da ileri giderek bu ilkenin bir köy, kasaba ve hatta kurak arazi sakinlerine uygulanmasını öngörmüştür. Nihai analizde İbn Âbidîn'in argümanlarını düzenlerken attığı adımları ispat edip etmemesinin önemsiz olduğunu gözlemlemek oldukça ilginçtir. Subkî ve Merğînânî'nin kuraldışı görüşleri, İbn Âbidîn'in söylemsel stratejisi içine bir amaca hizmet ettiği için seve seve ve sorgulanmaksızın nasıl dâhil edildiyse; İbn Âbidîn'in kendi ulaştığı sonuçlar da gelecekte daha ileri noktalara ulaşmak için kullanılacaktır.<sup>79</sup> Üzerinde önemle durulması gereken mesele -yani yerel örfün hukuka uygun olarak özel bir kural meydana getirip getiremeyeceği sorunu- çözümlenmiştir. En azından İbn Âbidîn'in varsayımlarını ve bakış açısını paylaşımlara göre.

### Örf ve Toplum

Şimdiye kadar yerel örfün sarîh nassın gereklerine karşıt bile olsa hâkim olduğu bölgede özel kural üretebileceği gösterilmiştir.<sup>80</sup> Geriye örf ve istidlal yoluyla nasslardan elde edilen *zâhiru'r-rivâye* görüşler arasındaki ilişkinin açıklanması kalır. Bu, *Neşru'l-urf*ün en merkezi konusu, *Şerhu'l-*

<sup>72</sup> *Şerhu'l-Manzûma*, s. 10-11, 48.

<sup>73</sup> Biyografik bir anlatı için, bkz. Tâcuddîn es-Subkî, *Tabakâtüş-Şâfiyyi'l-Kübrâ*, 6 cilt. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 1906), VI, 146-227.

<sup>74</sup> *Şerhu'l-Manzûme Ukud*, s. 49; "yecûzü taklîdü'l-vechi-z-zaif nefsu'l-amr bin-nisbe lil-'ameli fi hakkı nefsihi, lâ fi'l-fetvâ vel-hüküm."

<sup>75</sup> Brockelmann, *Geschichte*, I, 378 (469); Burhanuddîn el-Merğînânî, *el-Hidâye: Şerhu Bidâyeti'l-Mübedî*, 4 cilt. (Kahire: Mustafa Bâbî'l-Halebi, 1400/1980), I, 3-9.

<sup>76</sup> *Şerhu'l-Manzûme*, s. 49-50. *Tahrîc* ve onu uygulayanlar hakkında, bkz. Hallaq, *Authority*, 2. bölüm.

<sup>77</sup> *Şerhu'l-Manzûme*, s. 50.

<sup>78</sup> Osman b. Abdurrahman İbnü's-Salâh, *Edebu'l-Müftî ve'l-Müsteftî* (ed. Muvaffak Abdülkadir), Beyrut: Âlamü'l-Kütüb, 1986, s. 107.

<sup>79</sup> Diğer bir deyişle bu, geleneksel hukuk yapılarının yaşamasına müsaade edildiğinin zannedilmesidir. [Hallaq burada Mecelle'ye gönderme yapıyor gibidir. O bir taraftan İbn Âbidîn'in -ki oğlu İbn Âbidînzâde Mecelle komisyonundadır.- Mecelle'ye etkisini gündeme getirirken diğer taraftan da Mecelle'nin geleneksel mezhep yapısı içinde kalarak ürünlerini veren İbn Âbidîn'den ve dolayısıyla gelenekten ciddi bir kopuşu temsil ettiğini savunuyor gözükür. Bkz. 96. dipnot (Çev.).]

<sup>80</sup> Tahsis (*particularization*) açısından bu çelişkili görülmüş olmasına rağmen. Bkz. İleride 25. sayfa ve devamı.

*manzûme*'nin de en önemli konularından biridir.<sup>81</sup> İbn Âbidîn bu iki çalışmasında, *müctehidlerin* bir kaç etkene dayanarak bu görüşlere ulaştıklarını öne sürüyor. Ki bunların en önemlisi, bu görüşlerin oluşturulduğu zamanda yaygın olan örfi uygulama da değildir. Örfi uygulamanın dikkate alınmasına duyulan ihtiyaç, *müctehidin* hizmet ettiği toplumda yaygın örf ve alışkanlıkların bilgisine tam olarak sahip olması gerektiği şeklindeki teorik zorunluluğun nedenini de açıklıyor.<sup>82</sup> *Müctehidin* akıl yürütmesi ve ulaştığı sonuçlar, hukuk ve olgunun –ki ikincisi tamamen olmasa da kısmen örf tarafından belirlenmektedir.– özel bir bileşimini yansıtıyor. Eğer bu uygulamalar zamandan zamana veya bir mekândan başka bir mekâna farklılık gösteriyorsa, bunlar *müctehidi* zaman ve mekâna bağlı olarak farklı hukukî sonuçlara götürecektir. İbn Âbidîn bunun, *müctehid*'in (*Meşâyihu'l-mezheb*) mezhep kurucularının ortaya koyduğu görüşlerden neden ayrıldıklarını açıkladığını iddia ediyor. Yaygın olan kanaat şudur ki; mezhep kurucuları sonraki *müctehidlerin* karşılaştığı benzer örflerle karşılaşsalar, onlar yani kurucular, kendilerinden sonrakilerin savunduklarına benzer görüşleri ortaya koyarlardı.

Burada İbn Âbidîn, *meşâyihu'l-mezheb*'in kurucu üstatlardan farklılaştığı en az bir kaç düzine olay iktibas eder.<sup>83</sup> Bu konudaki örneklerden biri, *Kur'an* öğreticilerinin ücret almasına *müteahhirunun* verdiği cevazdır. Bu tür ücret alma akdi erken dönem Hanefî âlimlerce yasaklanmıştır. İslam'ın ilk çağları boyunca *Kur'an* öğreticilerinin ücretlerini, durdurulana kadar, devletten aldığı söylenir. İddia edilmiştir ki; bu tür ücret akdi yasaklanmaya devam ederse, öğretici ailesiyle birlikte açlıktan ölecek hale gelecektir veya *Kur'an* öğretimi sona erecektir. Diğer örnek vakıf hukukundaki bölgesel ve kronolojik değişimdir. Örneğin Anadolu'da nakit veya madeni parayı vakıf olarak adamak adettir. Hâlbuki taşınabilir malların vakıf olarak adanmayacağı mezhebin otoriter öğretisidir.<sup>84</sup> İbn Âbidîn “bizim bölgemizde” böyle bir uygulama asla olmamıştır diye belirtir. Kronolojik değişime örnek ise erken dönem boyunca Suriye'de adet olarak uygulanan “ama zamanı-

mızda hiç işitmediğimiz”<sup>85</sup> çiftçinin baltasını vakıf olarak adaması şeklindeki uygulamadır. Toplumdaki alışkanlıkların değişimi, hukukta müteakıl bir değişime sebep olmalıdır. Ancak şuna dikkat etmek gerekir ki; İbn Âbidîn böyle bir değişimin hukukta delil sisteminin veya hukukî akıl yürütme usulünün değişimi anlamına gelmediğini belirtiyor. Bu sadece zamanın değişmesi ile harekete geçirilen bir değişimdir.<sup>86</sup> ( Bu oldukça basit açıklama, pek çok anlam ihtiva eder. Çünkü bu, İslam Hukukunun hakiki yapısında gömülü hukukî değişim mekanizmalarının, bizim bir başka yerde ispatladığımız, katı (müsamahasız) bir önermesidir.<sup>87</sup>

İbn Âbidîn tarafından derlenen bu etkileyici olaylar listesi, hukuk bilgininin “toplumun gereksinimlerini ve içinde yaşadığı dönemin [gereklere] dikkate almaksızın *zâhiru'r-rivâye*'den aktarılan görüşlere ısrarla bağlı kalmaması gerektiği”ni göstermeye yöneliktir. “Eğer hukuk bilgini böyle yaparsa pek çok hakkın zayi olmasına ve böylece faydadan çok zarara neden olacaktır.”<sup>88</sup> “Hukuk bilgininin, otoriter *zâhiru'r-rivâye* görüşlerle ters düştüğünde dahi örfü izlemesi gerekir.”<sup>89</sup> Evrensel ve yerel örfün her ikisi de bu genellemeye dâhildir. “Yerel örf otoriter mezhep kurucularından (*sâhibu'l-mezheb*) nakledilen mezhep öğretisine (*en-nassü'l-mezhebî*) aykırı olsa dahi ona itibar edilmesi gerekir.”<sup>90</sup>

Hukukun tümevarımsal incelenmesiyle ulaştığı bu sonuçlardan sonra İbn Âbidîn, hukuk bilgininin hem yerel hem de evrensel örfü, *zâhiru'r-rivâye* külliyatını geçersiz kıldığında, ona eşit bir mesabede, uygulaması gerektiğini devamlı söyler. Aralarındaki tek fark; evrensel örf evrensel bir hukuk normu üretirken, yerel örfün özel norm üretmesidir. Diğer bir deyişle, evrensel bir örften kaynaklanan hukukî norm bütün Müslüman ülkelerdeki Müslümanlar için bağlayıcı iken, yerel örf yaygın olduğu köy veya kasabada bağlayıcıdır.<sup>91</sup> İbn Âbidîn, bu sonuçları, neye malolursa olsun savunmaya ve meşrulaştırmaya çalışıyor. Bu noktada İbn Âbidîn, İbn

<sup>81</sup> Neşr, s. 128 (1. 17); İbn Âbidîn, *Şerhu'l-Manzûme*, s. 46 vd.

<sup>82</sup> Neşr, s. 128-30.

<sup>83</sup> Age., s. 126-28,

<sup>84</sup> Bu uygulama hakkında, bkz J. E. Mandaville, "Usurious Piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire," *International Journal of Middle East Studies*, 10 (1979): s. 295-304.

<sup>85</sup> İbn Âbidîn, *Hâsiye*, IV, 364.

<sup>86</sup> Neşr, s. 126: “*ve-kad nassa'l-ulemâ 'alâ enne hâzâ'l-ihtilâf (hüva) ihtilâf asr ve-evân lâ ihtilâf hücce ve burhân.*”

<sup>87</sup> Bkz. Hallaq, *Authority*, 5-6. bölümler.

<sup>88</sup> Neşr, s. 131; *Şerhu'l-Manzûme* s. 47.

<sup>89</sup> Neşr, s. 131-32, yeniden ifadesi 133.

<sup>90</sup> Age., s. 133.

<sup>91</sup> Age., s. 132: “*fe'l-örfü'l-'amm fi sâ'iri'l-bilâd yesbü't hükmühu 'alâ ehli sâ'iri'l-bilâd ve'l-hâss fi belde vâhde yesbü't hükmühu alâ tilke'l-belde fakat.*”

Nüceym'in eseri üzerine bir şerh çalışması olan *Hâşiye alâ'l-Eşbâh* adlı eserinde Ahmed el-Hamevî'nin söylediği bir ifadeyi gündeme getiriyor. Bu çalışmada Hamevî, İbn Nüceym'in "Bir yerel örf asla evrensel bir hukukî norm üretmez." ifadesinden "Bir yerel örf özel bir hukukî norma sebep olabilir." sonucunun çıkarılabileceğini ifade eder.<sup>92</sup> Açıktır ki; bu çıkarımı destekleyen mantikî bir zorunluluk yoktur. Fakat İbn Âbidîn, Hamevî'nin çıkarımını seve seve ve sorgusuz sualsiz onaylıyor.

Yerel örfün mezhep otoriter öğretisine karşı hâkimiyetini meşrulaştıran prensipler, aynı zamanda devamlı olarak bir yerel örfün yerini, aynı düzeyde bir güçle, diğerinin almasını da meşrulaştırırlar. Bir yerel örf mezhep kurucuları tarafından ortaya konan bu öğretileri yürürlükten kaldırır, daha sonra gelen bir yerel örf de, seleflerin hâkimiyetinin yerini alarak, selefleri ve *zâhiru'r-rivâye*'yi yürürlükten kaldırabilir. Bu, mezhep otoriter öğretisini geçersiz kılan yerel örfün hem eski hem de yeni örfü kapsadığı şeklindeki İbn Âbidîn'in ifadesinde çok açıktır.<sup>93</sup> Sürekli değişimin meşrulaştırılması, İbn Âbidîn'in sonraki hukukçuların karşılaştığı aynı örflerle kurucu üstadlar karşı karşıya gelselerdi, onların da aynı hukukî görüşleri ortaya koyacağına duyduğu derin inanca dayanır.<sup>94</sup> Bu, İbn Âbidîn'in neredeyse hukukî bir genel ilke olarak geliştirdiği ana prensiplerden birdir.

## Sonuç

Şüphesiz örf mütemadiyen Müslüman hukukçu ve hukuk uygulayıcısına [karşı karşıya olduğu] en ciddi meydan okumalardan birini sunmaktadır. İşte hukukla örfün kesişme noktasında ayrılık, çelişki, uzlaşma ve sentez sorunları ortaya çıkmaktadır. İbn Âbidîn'in örf konusundaki söylemsel detaylandırma yöntemi özellikle önemlidir. Çünkü onun yazdıklarında beliren meydan okumaların varlığı açık bir şekilde anlamlı ve yoğundur. Ve köklü sosyal, kültürel ve epistemolojik değişimlerin başlamış olduğu bir zamanda yazmış olması, bizim için öğreticidir.

<sup>92</sup> Abmed el-Hamevî, *Şerhu'l-Eşbâh*, İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* ile birlikte basılmıştır, s. 137; Neşr, s. 132: "kâle'l-allâme es-Seyyid Ammed el-Hamevî... el-hükmü'l-âmm la yebüt bi'l-urfî'l-hâss, yüfhemü minhü enne'l-hükmü'l-hâss yebüt bi'l-urfî'l-hâss."

<sup>93</sup> *Şerhu'l-Manzûme*, s. 45; Neşr, s. 133: "emmâ'l-urfü'l-hâss, izâ 'ârade'n-nassa'l-mezhebi'l-menkül an sâhibi'l-mezheb fe-hüve muteber... ve şemele'l-urfü'l-hâssi'l-kadîm ve'l-hadis."

<sup>94</sup> Neşr, s. 128, 130: "lev kâne Ebu Hanife rae mâ raev la-eftâ bi-hi." (s. 130, 1. 15'de); İbn Âbidîn, *Şerhu'l-Manzûme*, s. 14.

İbn Âbidîn'in söylemi birkaç açıdan öğreticidir. Karmaşık ve çok katmanlı yorum örgüsüne sahip olması bunların en önemsizi değildir. Mezhep otoritesi altında hareket eden İbn Âbidîn'in söylemi, kendisinin içinde çalışma yaptığı ve ötesine geçemeyeceği bir hukukî gelenek bilinciyle sürekli tahakküm altındadır. Fakat bu gelenek o kadar da kısıtlayıcı değildir. Aksine o, zaman olarak hukukun yüzlerce yıllık evriminde ve mekân olarak da Hanefiler kadar diğer mezheplerin de hâkim olduğu çok geniş bir alanda vücut bulan çoklu söylem düzlemleri sunmaktadır. Bu zengin çeşitlilik, yazar-hukukçuya kendi iradesine göre görüşleri tercih etme veya ihmal etme konusunda oldukça geniş bir özgürlük imkânı vermiştir. Önceki ve daha yakın seleflerin görüşleri seçici bir şekilde iktibas edilmiş ve yan yana konmuştur. Onlar aynı zamanda geleneğin hâkim ağırlığını ve kendisi aracılığıyla geleneğin etkin bir şekilde işletilmesini temsil etmektedir. Yazar-hukukçu, yani manipülatör, ara değerlendirmeler, müdahaleler, karşı argümanlar ve nitelendirmeler aracılığıyla söylemini inşa ettiği seçili iktibasları bir araya getirir. Her ne kadar manipülatörün varlığı ürettiği metinlerde genellikle asgariden biraz fazla görünse de, geleneğin ve onun otoritesinin nasıl kullanılacağına, biçimlendirileceğine ve yeniden üretileceğine karar veren odur. Yazar-hukukçu söyleminin son derece ilginç bir özelliği de, neredeyse sayısız yollar aracılığıyla, bu çeşitli ve çok katmanlı geleneği yeniden üretme imkânına sahip olmasıdır. Yorumsal ihtimallerin çokluğu şaşırtıcı gözükmektedir.

İbn Âbidîn'in örf söylemi özellikle de gelenekteki zayıf ve azınlık durumlara başvurma yoluna gitmesi bakımından öğreticidir. Bu görüşler, zorunlu olarak, hukuk öğretisinin ve uygulamasının hâkim anlayışını temsil eden mezhebi otorite öğretisiyle yan yana sıralanmışlardır. Bunda muharrik etken, İbn Nüceym döneminde büyük oranda terk edilmiş olan Ebu Yusuf'un görüşünün azınlık görüşü olarak ileri sürülmüş olmasıdır. Ebu Yusuf'un görüşü, zaruret aracıyla yeniden canlandırılmıştır. Bu aracın bütün diğer yorum girişimlerinin başarı ihtimalinin olmadığı durumlarda başarılı olmuş olduğu anlaşılıyor. İbn Âbidîn'in yorumları, Merğînânî ve Subkî'ninkiler gibi azınlık görüşlerin manipüle edilmesini de gerektiriyordu. Otoriter öğretinin aşamalarını tersine çeviren yorum girişimlerinde, bir cedelci, yazar ve metinsel stratejist olarak İbn Âbidîn'in marifetleri küçümsememelidir. Bununla beraber, herkesin kabul edeceği gibi bunlar mantiki

delillendirme bakımından bariz kusurlar içermektedir. Kuşkusuz bu kusurlar, bir akıl yürütücü olarak İbn Âbidîn'in kifayetsizliğinin bir yansıması olmaktan çok, onun hermenötik anlamda çok emek ve sabır isteyen girişiminde içkin olan gerilimin bir sonucudur.

İbn Âbidîn'in karşı karşıya kaldığı zorluklar, Hanefî öğretisinin hiyerarşik otoritesine bağlılığı ile sadece tekil hukukî olaylar seti olarak değil aynı zamanda, daha da önemlisi, hukukî bir delil anlamında örfün gerekleri arasındaki çatışmadan kaynaklanıyordu. Çünkü tekil hukukî olaylar bütünü olarak örf oldukça başarılı bir şekilde hukuk ile birleştirilmişti. Erken dönem hukukçuların çalışmalarında çok sayıda delili mevcut olan bir gerçekliktir bu. Ve bu gerçeklik, bizimde gördüğümüz gibi, Serahsî'nin *Mebûsû't*'u ile örneklendirilmişti. Fakat İbn Âbidîn'in yaptığı gibi, örfü hukukî bir kaynak konumuna yükseltme çabasında, bu kaynağı sadece *zâhiru'r-rivâye* içerisine değil aynı zamanda hem deliller hiyerarşisinin hem de hukukun teolojik desteğinin sürekliliğini sağlayan hukuk metodolojisi içerisine yerleştirmekte kendine özgü bir zorluk vardır. Ki İbn Âbidîn'in Hanefî mezhebinin hermenötik zorunluluklarına tamamen sadık olması ve aynı zamanda hukukî bir kaynak olarak örfü hararetili bir şekilde desteklemesi onu nevi şahsına münhasır bir hukukçu yapar. Şu görece kesindir ki; onun benzeri kaygıları taşıyan öncülerinden hiçbiri metodolojik olarak örfü formel bir konuma yükseltmeye çalışmamıştır ve şu da kesinlikle doğrudur ki; ondan sonra hiç kimse mezhep doktrininin otoriter hiyerarşisine tam bir bağlılık üzerinde ısrar etmemiştir.

Bununla birlikte, nihayetinde İbn Âbidîn örfü Kuran ve Sünnetin büyük bölümü de dahil resmi kaynakların sonuçlarını ortadan kaldırma yetkisine sahip bir hukuk kaynağı konumuna yükselten bir argüman geliştirmeyi başarmıştır. O halde onun katkısına bir ilk adım olarak bakmak zorlama bir durum değildir., Beklenebileceği gibi, epistemolojik şizofreni diye isimlendirilebilecek bir sorunla muzdarip olsa da bu, modern hukuk reformlarını hazırlayan bir adımdır. Merğînânî ve Ahmed el-Hamevî gibi otoritelere dayanan bu fazlasıyla sınırlandırılmış icbarî argümanlar bir biriyle çelişen iki zıt emre (yani mezhep doktrininde yorumla inşa edilmiş ilahi buyrukla hukukun insani beklentilerine) parçalı sadakatin doğurduğu temel hemenötik zorlukları göstermektedir.

Bununla birlikte İbn Âbidîn başarısı ağır bir bedel ödemeksizin elde edilmemiştir. Onun öğretisinin imaları, ölümünü izleyen yüzyıldaki tarihi gelişmelere bakıldığında oldukça ağır olmuştur. Doğrusu onun, mezhep öğretisi ve bunu ayakta tutan metodolojisini çok ciddiye aldığı, bunun her şeyden fazla, onun kavramsal sıkıntılarının kaynağı olmasından anlaşılmaktadır. Ancak son tahlilde, aslında örf lehine hukuk yapısını ve hukuk metodolojisini tümüyle kurban etmiştir. Onun ustaca nitelemeleri, istisnaları ve söylemsel manevraları, geleneksel araçları kullanarak geleneğin arazisini sürdürdüğü gibi farklı ama yanıltıcı bir intiba verir. Lakin gerçek, örfün konumunu asıl kaynak statüsüne yükseltmek için hukuk içerisinde görece daima önemsiz bir unsur olan gelen zaruret mefhumunu kullanmış olmasıdır. Bu, belki de İbn Âbidîn'in örf söyleminin en önemli gerçeğidir. Ve burada İbn Âbidîn'in dikkat çekici bir biçimde modern durmaktadır. Yani o sadece Muhammed Reşid Rıza gibilerin öğretilerini öngörmemiş, aksine gerçekte otoritenin sınırları içinde ve ona sadık kalarak, en azından biçimsel olarak, daha sofistike argümanlar geliştirme konusunda onları aşmıştır. İbn Âbidîn'in söyleminde ve modern reformistlerin çoğunluğunun söyleminde zaruret geleneksel hukuk metodolojisini de kapsayacak şekilde herhangi bir maksadı meşrulaştırmak için kullanılır.<sup>95</sup>

Geleneksel hukuk öğretisi ve metodolojisi örf lehine feda edilmiş olsa bile, bir kişisel mezhep olarak Hanefîliğin otoritesi yok edilmemiştir. Bu noktada İbn Âbidîn ve modern reformistler arasında büyük bir fark ortaya çıkar. Sonrakiler sadece eski mezhep yapılarını terk etmekle kalmamış aynı zamanda da onlara karşı çıkmışlardır. Bu onların niçin doğrudan nassa başvurduklarını ve mezhep otoritesi üstünden sessiz bir şekilde geçtiklerini açıklar. Onların en büyük argümanı, Kur'an ve Sünnet'in ilk Müslümanlara, Araplara onların anlayabilecekleri bir dilde hitap etmeyi seçmiş olmasıdır. Vahiyden mahsul bu yeni hukuk Arapların örf ve adetlerini dikkate almıştır. Yoksa bu örf ve adetler farklı olsaydı, o da farklı olarak tezahür ederdi. Nasslarla bu doğrudan çatışma durumu İbn Âbidîn'in hukuk anlayışının bir parçası değildir. Bir Hanefî olarak, İbn Âbidîn'in referans/düşünce çerçevesi, mezhebi ve en üst otorite olarak Ebu Hanife ve

<sup>95</sup> Muhammed Reşid Rıza ve diğer modern reformistler hakkında, bkz. M. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida* (Berkeley: University of California Press, 1966); Hallaq, *History*, s. 214-220.

onun seçkin iki öğrencisiydi. Yani aslında metin olmayan ama metin olarak kabul edilen onların yorumlarıydı. Fakat yine de İbn Âbidîn'in Ebu Hanife'nin farklı bir çağda yaşamış olsaydı farklı hukukî sonuçlara ulaşacağı iddiası, dikkat çekici bir şekilde moderndir ve diyebilirim ki bu ifade biçimi İbn Âbidîn'den önceki otoritelerin çalışmalarında yoktur.

Ne var ki; İbn Âbidîn'in hem evrensel hem de yerel örfü hukukî norm üretebilir olarak görmesi onu, kati surette, daha modern ve faydacı terminoloji içerisinde hümanistik bir hukuku yeğlediklerini söyleyen modernistler grubuna dâhil etmez. Onun örf düşüncesi ve yan anlamları, geleneklerine eşdeğer bir şekilde sosyal ihtiyaçların insani gereklerine bağlıdır. Diğer bir deyişle, yirminci yüzyıl modernistlerinin yaptığı şey, sistemi destekleyen/ayakta tutan epistemolojiyi üreten örfü en baştan (a priori) devre dışı bırakan bir kestirme-yol bulmaktır. İbn Âbidîn ise geleneksel yapı içerisinde çalışmalarını yürütmüş ve bu yüzden örf ile yüzleşmek zorunda kalmıştır. Osmanlı devlet örgütlenmesinin bir üyesi olmaması ve büyük hukuk reform dalgalarının öncesinde çalışmalarını icra etmesi, İslam hukukunun kendisini dönüştürmeye ve önemli değişimlere uyum sağlamaya muktedir olduğunun açık bir kanıtıdır. İbn Âbidîn, yaşamış olduğu zamanın gereği, sadece son büyük Hanefî âlimi değil aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nda bir hukuk reform programının yapılması gerektiğini önerme faziletine sahip ilk hukukçudur.<sup>96</sup>

### Notlar:

Amy Singer, Selim Deringil, Zachary Lockman, Iris Agmon ve diğer seminer katılımcılarına bu bölüm hakkındaki aydınlatıcı açıklama ve soruları için teşekkür etmeliyim.

<sup>96</sup> İbn Âbidîn'in burada ele aldığımız teorisinin temel özelliklerinin neredeyse tümü, Mecelle'de yer alır: (1) İhtiyaç zarurete eşdir. (2) Zaruret haramı (normal halde meşru olmayan şeyi) meşru kılar. (3) Sıkıntı hukukun hafifletilme nedenini oluşturur. (4) Örf, ister evrensel isterse yerel olsun, hukukî normları belirler. (5) Örfen maruf olan şey, bir anlaşma şartının gücüne sahiptir. (6) Örfün gerektirdiği şey, sarih nass gücüne sahiptir. (7) Hukukî normlar, zamanın değişmesiyle değişir. Bkz. *Şerhu'l-Mecelle*, 2 cilt. (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1923) maddeler 17, 21, 32, 36, 39, 43, 45. Önsöze de bkz. I, 9-14.

*Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel**Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*

Der. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, 336 s.

*Muammer İSKENDEROĞLU\**

Dinlerin doğruluk, kurtarıcılık ve bir arada yaşama formülleri ile ilgili tartışmalarda son dönemlerde kayda değer bir canlılık yaşandığı söylenebilir de, bu konularla ilgili gerek tasviri gerekse derin araştırma ürünü yeterli çalışmaların ortaya konulduğu şimdilik söylenemez. Bu bağlamda Mahmut Aydın'ın kendi ifadesiyle dinsel çoğulculuk modelinin argümanlarını okuyucuların ve ilmi çevrelerin dikkatine sunarak artı ve eksileriyle enine boyuna tartışılmasına yardımcı olmayı hedefleyen derlemesi hiç şüphesiz bir boşluğu dolduracaktır.

Bu kısa yazımızda değişik yazarlardan derlenen on üç makaleden oluşan eserin içerdiği makaleleri zikrederek, Aydın'ın kendisine ait makalelerle ilgili bazı hususlara değinmekle yetineceğiz. Her ne kadar Aydın Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman perspektifinden dinsel çoğulculuk ve mutlaklık iddiaları tartışmalarını hedeflenmişse de, çalışmasında Hıristiyan geleneğindeki tartışmaların baskın olduğu ve diğer iki gelenekle ilgili birkaç makalenin araya serpiştirildiği söylenebilir. Bu durum kitaptaki bir makalenin de konusu olan, çoğulculuğun Hıristiyan Batı kaynaklı yeni bir dayatma olup olmadığı sorusuna müspet bir cevabı mı ima ediyor, yoksa Aydın'ın ihmalkarlığından mı kaynaklanıyor? Kitap Aydın'ın 'Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk' adlı makalesiyle başlıyor. Bu makalede yazar çoğulcu bakış açısının Batı'da ortaya çıkışını, temel argümanlarını ve günümüz dünyası için gerekliliğini tartışıyor. Bunu çoğulcu bakış açısının önemli simalarından John Hick'in 'Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları' adlı makalesi takip ediyor. Burada Hick, dinlerin, özellikle de Hıristiyanlığın mutlaklık iddialarını çoğulcu bakış açısıyla değerlendiriyor. Dan Cohn-Sherbok'un 'Yahudilik ve Diğer İnançlar' adlı makalesi dinsel çoğulculuk tartışmalarında Yahudiliğin henüz yolun başında olduğunu gösteriyor. Bu makaleyi Aydın'ın 'Dinsel Çoğulculuk Üzerine Bir Müslüman Mülhazası' adlı bir makalesi takip ediyor. Aşağıda bu makale üzerinde duracağız. Langdon Gilkey 'Çokluk ve Teolojik İmalari' adlı makalesinde dinlerin çokluğuna bakıştaki değişikliğin kişinin inancının teolojik imalarını yeniden değerlendirmesi gereğini gündeme getirdiğini belirterek, Hıristiyan geleneği bağlamında değerlendirmeler yapıyor. 'Dinlerin Derecelendirilmesi'

adlı makalesinde John Hick çoğulcu bakış açısıyla dinlerin nasıl derecelendirilmesi gerektiğini tartışıyor. 'Çoğulcu Model Batı Kaynaklı Bir Dayatma mı? Beş Kesimin Sesiyle Yanıt' adlı makalesinde Paul F. Knitter bu soruya dindarlar/vaizler, dinsel mistikler, din felsefecileri, dinsel dostlar ve dinsel eylemcilerin bakış açılarından cevap vermeye çalışmaktadır. Gavin D'Costa 'Dinlerle İlgili Çoğulcu Bakış Açısının İmkansızlığı' adlı makalesinde dinlerin doğruluk ve kurtarıcılığı ile ilgili yapılan dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk tasnifini eleştirmekte ve çoğulculuğun mantıksal olarak dışlayıcılığın bir şekli olduğunu ve aslında çoğulculuk diye bir şeyin olmadığını savunuyor. Bu makaleyi John Hick'in 'Dinsel Çoğulculuğun İmkkanı: Gavin D'Costa'ya Yanıt' adlı makalesi izliyor. 'Bizler Aynı Tanrı'ya mı İbadet Ediyoruz?' adlı makale yine John Hick'e ait. Mahmut Aydın'ın 'Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk', 'Özgürlük Teolojisi Bağlamında Yeni Bir Dinler Teolojisine Doru' ve 'Dinsel Çoğulculuk Modelinin 'Öteki' İle Barış İçinde Birlikte Yaşamaya Katkısı' adlı makaleleri de kitapta yer alan diğer çalışmalardır.

Bu yazıların her biri, üzerinde uzunca tartışılması gereken konular içeriyor olsa da biz burada Mahmut Aydın'ın makalelerinden birkaç hususa değinmekle yetinmek zorundayız. Öncelikle Aydın'ın eserde kullandığı üslup ile ilgili dikkat çekici bir noktaya başlayalım. Yazar eserin kendi ifade ettiği yazılış amacıyla çelişircesine daha eserin girişinde, bu oldukça derin konuyla ilgili tartışma ve değerlendirme yapmayı okuyucuya bırakmak yerine, kendi bakış açısını okuyucuya dayatır bir tavır takınmaktadır: '... üç İbrahimî dinin taraftarları 21. asırda birbirleriyle olan ilişkilerini 'benim aydınlığım veya sahip olduğum hakikat tek mutlak aydınlık veya hakikattir, diğer tüm aydınlıklar ve hakikatler ise sahte veya uydurmadır' ya da 'diğer tüm hakikat ve aydınlıklar benim hakikatimin veya aydınlığının kısmî yansımalarıdır' gibi anlayışlar üzerine bina etmekten şiddetle kaçınmaya çalışmaldırlar.' (s. 9) Çünkü yazara göre 'diyalog çağı' denen yeni bir çağda yaşıyoruz ve bu çağda, sık kullanılan tasnifi kullanacak olursak dışlayıcı veya kapsayıcı tarz düşünme yolları terk edilmeli, sadece çoğulcu paradigma benimsenmelidir! Yazarın bu tavrı D'Costa'nın çoğulculuğun dışlayıcılığın bir şekli olduğu tezini doğrular gibi görünüyor. Aydın bu üslubu 'Dinsel Çoğulculuk Üzerine bir Müslüman Mülhazası' adlı makalesinde de sürdürüyor. Bu yazıda söylediklerinin sadece kendini bağladığını ve söylenenlerin bu konuda söylenmiş son sözler olmadığını belirtme nezaketi gösteren yazarın kendine mal ettiği fikirlerin kaynağını sadece bu eserin diğer makalelerine müracaat eden okuyucu dahi fark edecektir. Bizim burada dikkat çekmek istediğimiz husus onun farklı düşünenlere karşı takındığı tavidir. Müslümanların kendilerini dinlerinin tek mutlak din olduğu iddialarından kurtarması gerektiğini vurgulayan yazar, şöyle devam ediyor: 'Bu bağlamda

\* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.



gözümüzü Müslüman dünyasına çevirdiğimizde birkaç hatırı sayılır Müslüman araştırmacının dışında dinsel çoğulculuğun yadsınamaz bir gerçeklik olduğu çağdaş dünyamızda farklı dinsel geleneklerin mensuplarının beraberce barış içerisinde yaşamaları için dinsel çoğulculuğun gerekleriyle geleneksel Müslüman inançlarını uzlaştırmaya çalışan düşünürlerin olmadığını görmekteyiz.’ (s. 98) Dinlerin doğruluğu ve kurtarıcılığı ile ilgili sıkça kullanılan dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk üçlü tasnifini temel aldığımızda, her üç bakış açısını destekler ayetler bulunabileceği hususu Müslüman olmayan araştırmacılar tarafından bile ifade edilirken, bu farklı bakış açıları destekler görünen ayetleri görmezlikten gelen yazar, dışlayıcı bakış açısının Kur’an’ın temel öğretilerine ters düştüğünü de vurguladıktan sonra şöyle devam ediyor: ‘Ancak ne yazık ki günümüzde Müslümanların çoğunluğu Allah tarafından kabul edilebilir olmayı sadece Hz. Muhammed’in mesajını yani kurumsal İslam’ı izleyenlerle sınırlayarak tıpkı Yahudi ve Hıristiyanların yaptıkları gibi kendilerinin dışındakilere karşı dışlayıcı bir tutum takınmaktadır. Bunu yaparken de Hz. Muhammed’in misyonunun ne yeni bir din kurmak ne de Yahudi ve Hıristiyanlık gibi diğer dinsel geleneklere hakkıyla tabi olanları kendi izleyicisi yapmak olmayıp bilakis Hz. İbrahim’in dinine uymak, onu tamamlamak ve kendinden önce gelen peygamberleri tasdik etmek olduğu gerçeğini unutmaktadırlar.’ (s.99) Acaba bu Müslüman çoğunluğun diyalog çağına yakışır bir bakış tarzı benimseyememelerinin temelinde bu bakış tarzının tutarsızlığı mı, yoksa bu bakış tarzının havariliğine soyunanların kendilerini yeterince ifade edememeleri mi yatıyor? Dinlerin doğruluk ve kurtarıcılığı konusunda, Kur’an’ın bu konularla ilgili ayetlerine bütüncül bakarak bir kanaate ulaşmak yerine, bir çok ayeti görmezlikten gelerek, farklı kültürlerde farklı kişilerin bizzat kişisel tecrübeleri neticesinde ulaştıkları fikirlere Kur’an’dan birkaç dipnot ekleyerek onları Kur’an’ın gerçek mesajı olarak sunan ve Kur’an’ı çoğulcu bir bakış açısıyla yorumlamadılar diye İslam tarihi boyunca Müslüman alimleri Kur’an’ın gerçek mesajını çarpıtmakla suçlayan bu yazı elbette ki sadece bir Müslüman mülahazası olabilir.

Belki yukarıdaki soruya cevap ima eden birkaç örnekle devam edelim. ‘Özgürlük Teolojisi Bağlamında Yeni bir Dinler Teolojisine Doğru’ adlı makalesinde Mahmut Aydın, Hıristiyanlıktaki dinsel dışlayıcılıktan bahsettikten sonra bu tarz bir görüşün hemen hemen bütün dinsel geleneklerde mevcut olduğunu ifade ediyor. Ardından şöyle devam ediyor: ‘Ancak o dinlerin kendi özlerinde değil, daha çok söz konusu dinlere mensup kişilerin hususi menfaatleri ve dominant sosyal ve politik grupların çıkarlarına uygun olarak vahyin yanlış anlaşılması ve kutsal metinlerin yanlış yorumlanmasından kaynaklanmaktadır.’ (s. 282) Klasik dönemde dışlayıcı bakış açısı çıkarlarına uygun gelen dominant gruplar dışlayıcı bir yorum siparişi verip, onlardan menfaat elde etmek isteyen yorumcular da

metinleri buna uygun gelen bir tarzda çarpıtmışsa, acaba günümüzde de dominant grupların farklı bir siparişi ile ve yorumcuların farklı bir çarpıtmasıyla mı karşı karşıyayız? Geçmiş ile ilgili çok sağlıklı değerlendirme yapmamız güç olabilir, ama günümüzle ilgili çok daha sağlıklı gözlem ve değerlendirme yapabiliriz.

Burada metin çarpıtmasına Aydın’ın ‘Dinsel Çoğulculuk Modelinin ‘Öteki’ ile Barış İçinde Birlikte Yaşamaya Katkısı’ adlı makalesinden bir örnek verilebilir. Tarihsel süreç içerisinde dinlerin bazı kötülükleri haklı çıkarmak için kullanıldığını belirten yazar, bu bağlamda Kilisenin Hıristiyan olmayanlara yönelik baskısı, Anti-Semitizm, Haçlı seferleri, Yahudilerin seçilmiş kavim düşüncesi ve Cihad: İlä-i Kelimetullah örneklerini tartışır. Müslümanların cihadın sadece savaş yönünü alarak, diğer dinsel geleneklere mensup olanlara ya Müslüman olma ya cizye ödeme ya da öldürülme alternatifi sunduğunu, bunu da Tevbe suresinin 5. ayetini zahiri anlamıyla alarak temellendirdiklerini ifade eden yazar, Müslümanların gayri Müslimlerin yaşadıkları bölgelere zaman zaman istila zihniyetiyle yaklaştıklarını ifade ediyor. Yazar politik ekonomik ve diğer nedenlerle yapılan işlerin böylece dinsel argümanlar kullanılarak kutsanmakta ve haklı gösterilmeye çalışıldığını söylüyor. Yukarıda zikrettiği sanki Kur’an ayeti değilmiş gibi ve sanki Kur’an’da cihattan bahseden ayetlere ilaveten bir çok ayet savaştan (kıtal) bahsetmiyormuş gibi (Tevbe: 5, yine cizye ödeme alternatifinden açıkça bahseden Tevbe: 29), yazar şöyle devam ediyor: ‘Halbuki Kur’an’a [Mümtehine: 8] baktığımızda onun bizi diğer dinsel gelenek ve inançlara sahip insanlara karşı onlar bize bir zarar vermediği sürece hoşgörülü ve adaletli olmaya çağırdığına tanık olmaktadır.’ (s. 310) Bu kısmı aynı makaleden son bir alıntıyla bitirelim: ‘Dinler arası hoşgörü ve saygının, ve buna dayalı olarak oluşturulmaya çalışılan yeni dünya düzeninin yoğun olarak konuşulduğu 21. yüzyıla girdiğimiz şu günlerde bile, din adına, dinin kendisinden kaynaklanmayan bu tarz uygulamaların hâlâ devam ettiğini görmek son derece üzüntü ve esef verici bir durumdur.’ (s. 311) Yeni dünya düzeninin hangi temel üzerine kurulmaya çalışıldığı ve bu düzende dinin, yazarın tabiriyle, dominant gruplar tarafından nasıl istismar edilmeye çalışıldığı her mütefekkirin yakından takip etmesi ve bu istismara alet olmaması gereken önemli bir husustur.

Hiç şüphesiz teorik bir mesele olarak dinlerin doğruluğu ve kurtarıcılığı, pratik bir mesele olarak da dinlerin bir arada yaşama formülü, üzerinde önemle durulması, ciddi tartışmalara ve araştırmalara konu olması gereken meselelerdir. Dinlerin doğruluk ve kurtarıcılığı konusunda farklı düşünmek bir arada barış içinde yaşamaya engel değildir. Bu açıdan dinlerin geleneklerindeki farklı düşünce yapıları, farklı dini toplulukların tarihi süreç içerisinde birbirleriyle ilişkileri ve bunların günümüze yansımaları daha sağlıklı değerlendirmeleri gerekli kıyor.

*Muslim Perceptions of Other Religions, a Historical Survey*

Jacques Waardenburg, New York-Oxford, Oxford University Press, 1999, 350 sayfa

Fuat AYDIN\*

Geçmişte, Müslümanların diğer dinlere bakışıyla (özellikle ehl-i kitabın statüsü, zimmilikle) alakalı çalışmaların varlığı, sayıca çok olmasa da yadsınamaz. Ancak, Katolik kilisesinin II. Vatikan konsili sırasında, diğer dinlerle ilgili olarak alınan ve diyalog etrafında kümelenen kararların, konsil dokümanlarında ilan edilmesiyle birlikte, önce Katolik kilisesi ve daha sonra da yavaş yavaş da olsa, Protestan kiliseleri tarafından, Müslümanlarla diyalog ve İslam'ın/Müslümanların diğer dinlere bakışını konu alan çalışmalar, deyim yerindeyse yağmur gibi yağmaya başladı. Kur'an'ın, hadislerin konuyla ilgili yaklaşımları, bunların Müslüman ulema tarafından nasıl algılandıkları ve hayata nasıl yansydıkları ele alınıp çalışıldığı gibi, diyalogun bir türü olarak kabul edilen reddiyeler de bu alanın vazgeçilmez birer konusu haline geldiler. Ancak genel olarak bu konuların her biri, müstakil birer çalışmaya konu olmasına rağmen, bazen daha kapsamlı çalışmaların yapıldığını söylemek hatta görmek de mümkündür. Burada hakkında kısa bilgi verilecek olan eser, bu son türden, yani konuyla alakalı bir çok başlığı bir arada bulunduran kapsamlı çalışma örneklerinden biridir.

Jacques Waardenburg tarafından yayına hazırlanan bu eserin bel kemiğini, 1991'de Lozan Üniversitesi tarafından düzenlenen bir sempozyumda sunulan tebliğler oluşturmaktadır. Uzun süren bir yayına hazırlama devresinden sonra ancak 1999'da basılan kitap üç bölümden; *Diğer Dinler Hakkındaki Müslüman Çalışmalar*, *Orta Zamanlar*, *Modern Zamanlar* ve bir seçilmiş bibliyografya kısmından meydana gelir. Birinci bölüm, aynı zamanda metnin editörü de olan Jacques Waardenburg tarafından, sempozyumdan sonra kaleme alınmıştır ve dört alt bölümü içermektedir: "Erken dönem: 610-650"; "Ortaçağ dönemi: 650-1500"; "Modern dönem: 1500-1950" ve "Çağdaş dönem: 1950-1995". Kitabın üçte birlik kısmını oluşturan bu bölümün ilk iki başlığı altında, Kur'an'da diğer dinler ve Hz. Peygamber'in diğer dinlere bakışı; ortaçağ boyunca Müslümanlar tarafından diğer dinler (Yahudilik, Hıristiyanlık, Budizm, Hinduizm, Zerdüştlük, Maniheizm vs.) hakkında çalışma yapanlar (İbn Hazm, Şehristanî, Birûnî, Ebû'l-Meâlî vs) ve onların çalışmaları ışığında, İslam dışı dinlere bakışının nasıl anlaşıldığı ortaya konulur. Bu bağlamda olmak üzere, Müslümanların Yahudilere ve Hıristiyanlara yönelik eleştirileri ve bu eleştirilerin yoğunlaştığı ana konulara yer verilir; bu

eleştirilerin hareket noktaları ortaya konulmaya çalışılır. Üçüncü başlık olan modern dönem: 1500-1950'de ise uzak doğudaki Müslüman imparatorluklarındaki diğer dinlerle ilişkiler, onlarla ilgili değerlendirmeler bu konuda yazılmış metinler (dinler tarihi türü çalışmalar, reddiyeler, seyahatnameler vs.) ve içerikleri hakkında bilgi verildikten sonra, Seyyid Ahmed Han, Abduh ve Muhammed Ebû Zehra gibilerinin diğer dinlerle ilgili çalışmaları örnek olarak alınarak, onların konuyla alakalı düşüncelerine yer verilir. Çağdaş dönem:1950-1995 başlığı altında ise, söz konusu tarihler arasında bu konuyla ilgili yapılan çalışmalar, Hıristiyanlık, Yahudilik, Batı ve Batılı oryantalistler, Müslüman azınlıklar, Hindistan, İsrail ve kültürel ve dini çoğulculuk alt başlıklarında ele alınarak bu başlıklarla ilgili çalışmalara, onları doğuran bağlamlara atıfta bulunularak yer verilir.

İkinci bölüm olan *Orta Zamanlar* altında sekiz başlık yer alır. Kur'an'da ve Tefsir kitaplarında Hıristiyanların ve Hıristiyanlığın nasıl anlaşıldığı, bu konuyla alakalı bir kitabı da bulan Jane Dammen McAuliff tarafından kaleme alınmıştır. Kur'anın Hıristiyanlığa yönelik atıflarını iki gruba: Önde gelen Hıristiyan şahsiyetlere yönelik atıflar ve teolojik iddialar; farklı dini gruplarla birlikte Hıristiyanlığı zikretme. Bu tasniften sonra, *nasârâ* terimi üzerinde duran McAuliff, İslam tefsir geleneği hakkında (et-Tefsîr bi'r-Rey ve et-Tefsîr bi'l-me'sûr) kısaca bilgi verdikten sonra, bu tefsir türlerinden birer örnek seçerek (Razî'nin *mefâtihü'l-ğayb*, Taberî, *câmiü'l-beyân*, Tabatabâî, *el-mizân*), Maide suresi 5/52, 82 hakkında yorumlarını ortaya koyar. Ahmet M. H. Shboul, Bizans din ve kültüründeki Arap-İslam algılaşmalarını ele alır. Andrea Borruso, Sicilya'daki Arap-Müslüman din anlayışlarını ve buradaki ortaçağ kültürü üzerinde yoğunlaşır. Camilla Adang'ın yazısının konusu, Müslüman müellifler (İbn Rabben, İbn Kuteybe, et-Taberî, Makdisî ve İbn Hazm) tarafından Yahudi kutsal metnine yöneltilen eleştirilerdir. Adang'ın bu yazısı, kendisinin de metinde ifade ettiği gibi, daha önce hazırlamış olduğu doktora tezindeki verilere dayanmaktadır. Söz konusu tez, E. J. Brill tarafından *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabben to Ibn Hazm* (Leiden: E. J. Brill, 1996) adıyla basılmıştır. Steven M. Wassertorm tarafından kaleme alınan kısmın, başlığı, "Memlüklüler Zamanında Yahudi Heresyografisi'dir. Bu başlık altında Wassertorm, Umerî, İbn Haldûn, Kalkaşandî ve Makrizî'nin eserlerinden alınan parçalar bağlamında, bu dönemde Yahudilere verilen yeri ve onlar hakkında, söz konusu yazarların bilgilerini ortaya koymaya çalışır. Bu bölümde yer alan ilginç çalışmalardan biri, Carl A. Keller'in, "Sûfizmde Diğer Dinlerin Algılanışı" adlı yazısıdır. Bu yazıda Keller, sûfî düşüncesinden seçtiği Mevlana, İbn Arabî ve İbn Sebîn bağlamında, sûfîlerin diğer dinlere bakışlarını ele alır. Yazarın ulaştığı sonuç, söz konusu kişilerin yaygın bilinen kanaatlerinin aksine, diğer dinlere bakışlarının çoğulcu olmaktan ziyade, dışlayıcı olduğudur. *Orta zamanlar* bölümü,

\* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Charles Genequand'ın, ortaçağ yazarlarının felsefi okulları tasnifi ve bunun muhtemel kaynaklarını ele alan çalışması; Christoph Bürgel'in İslami kaynaklardaki Zerdüştlük anlayışı ile ilgili makalesi ve Hilary Kilpatrick'in bir kısım *edep* (özellikle de Kalkaşandı, *kitabul-ağâni*) kitaplarından hareketle ortaçağdaki Müslüman-Hıristiyan ilişkilerini ele aldığı yazıyla sona erer.

Üçüncü bölüm olan *modern zamanlar* ise, yedi yazı içermektedir. Bunlardan birincisi, Isabel Stümpel-Hatemi'nin Farsça metinlerden hareketle İranlı Müslümanların Hıristiyanlığa bakışını ortaya koymaya çalışan metnidir. İkincisi, Muhammed Ebû Zehra, Abdullah Drâz ve Ahmed Şeleb'in yazıları bağlamında, diğer dinler hakkında Arapça yazılan metinler ve onların bu konuyla alakalı yaklaşımları; bu yaklaşımların arka planını ortaya koymaya çalışan, Patrice Brodeur'un "İslam Dışı Çağdaş Diğer Dinler Hakkındaki Arapça Müslüman Yazılar" adlı çalışmasıdır. Üçüncü yazı, Shiela McDounough "Güney Asya'daki Müslümanlar (1857-1947)" adlı makalesidir. Bu yazıda, Seyyid Ahmed Han, Muhammed Ali, Ebu'l-Kelâm Azad, Muhammed İkbâl, Abid Husain bağlamında Müslümanların Hıristiyanlığa bakışı ele alınır. Dördüncü metin, Mühendis Asghar Ali tarafından kaleme alınmıştır ve 1950 sonrası Hindular hakkındaki Müslümanların bakış açılarını, Müslümanlarla-Hindular arasında yaşanan bir takım olaylar bağlamında irdeler. Beşinci yazı, Christine Schirrmacher'in, "Yüksek Kitab-ı Mukaddes Eleştirisinin On Dokuzuncu Yüzyılda Müslüman Savunmacılar Üzerindeki Etkisi" adlı makalesidir. Bu makalede Schirrmacher, Alman Protestan misyoner Karl Gottlieb Pfander ve Hintli Rahmetullah el-Hindî arasında geçen kamuya açık tartışma ve bu tartışmada Hıristiyanlık kutsal metinlerinin bozulmuşluğunu ortaya koymak amacıyla, ilk kez bir Müslüman, el-Hindî tarafından, kitab-ı mukaddes eleştirisi hakkındaki sonuçların kullanılması ve bunun Müslümanların Hıristiyanlık anlayışı ve Hıristiyan kutsal kitaplarına bakışta yol açtığı değişimler ele alınır. Altıncı yazı, Karel A. Steenbrink'in "Pancasila İdeolojisi ve Endonezya Müslüman Dinler Teolojisi" adlı çalışmasıdır. Bu metinde yazar, Pancalisa ideolojisinin ne olduğunu ve bu ülkede Müslümanların, nüfusun yaklaşık yarısını oluşturan Hıristiyanlar ve geri kalan diğer din mensuplarına bakış, onlarla ilişkiler ve dinlerarası diyalog konularını ele alır. Yedinci ve son yazı Ekkehard Rupolph'un "1970-1991 arası, Arapça Yayınlanan Dergilere Yansıdığı Şekleyle Müslüman-Hıristiyan Diyalogu Hakkındaki Tartışmalar"ı ele alan yazısıdır. Rudholp, bu konuyu Mısır, Suudi Arabistan, Libya, Lübnan ve Tunus'ta yayınlanan resmi nitelikli olan-olmayan dergileri bağlamında inceler.

Kitabın son kısmında yer alan, Seçilmiş Bibliyografya gelince, bunlar Müslümanların diğer dinlere dair algılayışları ve onlar hakkında sahip oldukları yargılarını ele alan metinleri içerir. Bu metinler, İslam'ın ortaya çıkışından günümüze

kadar olanlar arasından seçilmiştir. Burada yer alan bibliyografik bilgi, kitabın diğer bölümlerinde geçen bütün kitapları içermediği gibi, yalnızca orada geçenlerle de sınırlı değildir. Bu bibliyografya kısmı da, kitaptaki bölümlenmeye uygun olarak ilk dönem, orta ve modern zamanlar olmak üzere üç genel başlık altında düzenlenmiştir. Her bir başlık da, metinler ve çalışmalar olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Metinler kısmında, Müslümanlar tarafından yazılmış olan metinlere yer verilirken, çalışmalar kısmında böyle bir sınırlamaya gidilmemiş, hem Müslüman hem de gayrimüslim müellifler tarafından Müslümanların diğer dinlere bakışları/ilişkileri hakkında yazılmış olan çalışmalara yer verilmiştir. Ağırlıklı olarak batı dillerinde yazılan çalışmalara ilave olarak, Arapça, Farsça ve Türkçe'de yapılmış olan çalışmalardan da örneklere yer verilir.

Bu son kısımda yer verilen seçilmiş bibliyografyaya ilaveten her makalenin sonunda, ayrıca bir bibliyografya kısmına yer verilir ki, bütün bunlar, Müslümanların diğer dinlere bakışı ve bunların tarihi süreç içinde, dünyanın farklı yerlerindeki toplumsal hayata nasıl yansıdığı ve Müslüman müellifler tarafından nasıl anlaşıldığı konusunu çalışmayı düşünen ya da bu konuda nelerin yazılmış olduğunu görmek isteyenler için kitabı vazgeçilmez kılaacak gibi görünmektedir.

### *Toplumsal Hafıza Hadis Rivayet Ağı (610- 1505) [Narrative Social Structure]*

Recep Şentürk (Çev. Mehmet Fatih Serenli), Gelenek Yayınları, İstanbul 2004, 301 sayfa

Saliha S. KIZILKAYA\*

Columbia Üniversitesinde doktora tezi olarak sunulmuş bulunan eser, daha önce sadece birbirinden bağımsız ve kronolojik biçimde meşgul olunan hadis rivayet sistemine, muhtelif araştırma konularına malzeme teşkil edecek yeni bir yöntemi ilk defa uygulamak suretiyle İslamî ilimlerin daha iyi anlaşılmasını sağlamak gayesiyle sosyal bilimlerin kullanılmasına dair orijinal bir örnek sunmuştur.

Sosyal ve sözel yapılar arasındaki ilişki ile eş-zamanlı ve art-zamanlı yapılar arasındaki etkileşim gibi iki temel ve güncel problemden hareketle yazar, içtimai yapılanmanın aynı zamanda eş-zamanlı ve art-zamanlı ilişkileri kapsayan bir söylem ağı olduğunu söylemektedir (s. 13). Bu eserde hem sosyal ve sözel yapılar, hem de eş-zamanlı ve art-zamanlı yapılar arasındaki ilişkiye vurgu yapmayı hedefleyen müellif, sosyal davranışın, sosyal ve sözel modeller arasındaki etkileşimi

\* Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi.

ortaya çıkararak bir yaklaşımı kullanmak suretiyle daha iyi açıklanabileceğini ve önceden tahmin edilebilirliğini savunmaktadır (s. 15).

Yazar çalışmasında, Saussure'un da teklif ettiği zaman ekseninde eş-zamanlı ve art-zamanlı, analitik düzey ekseninde ise mikro ve makro yapıların oluşturduğu matrisi model almıştır. Böylelikle eser yapısal bakış açısına bütüncül bir çehre kazandırırken aynı zamanda hadis rivayet geleneğinde tabaka içi ilişkilerin %3'le sınırlı kalmasına karşın tabaka dışı, yani üst ve alt tabaka ile ilişkilerin %97'ye varan oranına ve bunun nedenlerine ampirik bir metotla dikkatleri çeker.

Giriş bölümünde amacını ve yöntemini bu şekilde belirleyen yazar dikkatleri, birbirine bağlı söz olarak tanımladığı ve kişinin sosyal olmakla aynı zamanda içerisinde bulunduğu söylem ağına çeker. Bu nedensel ilişkinin nasıllığını sorguladıktan sonra söylem ağının eşitsizliğine değinir. Tamamen doğal bir süreç sonucunda gerçekleşen katmanlı söylem ağı daha önce çeşitli incelemelerde de kanıtlanmış ve birinci derecede olan kaynakların otoriteleri; görgü tanığı olmak, nesnel dil ve katılımcı bir kip kullanmak gibi kaçınılmaz olan vasıfları sebebiyle kabul görmüştür.

Kitapta, oluşturulan teorik zemine delil teşkil eden hadis hâfızları (huffâz) sınıfı, yukarıda belirtilen tabaka dışı zayıf bağlarla kurulan güçlü zincirlerin bir örneğidir. Ancak bu sınıf sağlamlığında ittifak edilen hadisleri belli başlı eserlerde derlemek ve aralarındaki muhalefet ateşini uzlaşma yoluyla yeni bir boyuta taşıyarak elde ettikleri başarıyla, farkında olmadan kurdukları zinciri yine farkında olmadan hitama erdirecektir. Zira artık ulaşılması güç olan sahih haberler tek kaynaktan toplanmış, entelektüel dinamizmin kadrını ise alt seviyelere inmiştir (s. 25). Eser zayıf bağlardan doğan anlatı sermayesine de değindikten sonra, bu bağlardaki dalgalanmalara dair grafikler de kullanmak suretiyle istatistikî bilgiler verir. Bütün bölümlerde, bahsi geçen söylem ağının çok yönlü tasvirinin grafiklerle desteklenmesi, eserin anlatımına güçlü bir hareketlilik ve zenginlik kazandırmıştır.

Birinci bölümde hadis geleneği ele alınmış, rivayet kavramı üzerine yapılan açıklamadan sonra isnad sisteminin ortaya çıkışı incelenmiştir. Tarih boyunca değişen hadis merkezlerinde biraz dolaştıktan sonra üst rivayet metotlarından bahsedilmiş, sözel bir disiplin olarak hadis usulü ve oluşturduğu sosyal ağın unsurları isnad bağlamında tartışılmıştır. Şerh ve biyografi geleneğine de değinilen bu bölüm, râvilerin tasnifi ve muhtelif anlatım tarzlarının tanıtılmasıyla sona erer.

İkinci bölümde yazar 'sözel ve sosyal yapılar arasındaki boşluğu doldurmayı' hedeflemektedir. Anlatı ile sosyal yapının birbirleri için kaçınılmaz birer olgu olduğunu kanıtlamaya çalışırken, sözün çeşitli boyutları, sosyal eylem ve sosyal örgütler ile ilişkisi üzerine muhtelif bilim adamlarının görüşlerine değinir. Yapısal

cı zihniyetin eylemi önceleyen tarzına karşın bir sosyal olayın çift yönlü (söz-eylem) olarak incelenmesi gerektiğini savunur.

Üçüncü bölümde hadis rivayet ağı, meşhur iki tabakât kitabı Zehebî'nin (ö. 748/1348) Tezkiretu'l-Huffâz'ı ve Suyuti'nin (ö. 911/1505) Tabakâtü'l-Huffâz'ından iki örnekle incelenmiştir (s. 118). Ayrıca bu bölümde çok detaylı bir çalışma sonucu elde edilmiş olan rivayet zinciri bilgileri hadisnet adında bir programda toplanmış ve bir sosyo-matris oluşturularak bilgiler analitik bir yazılıma taşınmış, böylece, klasik malzemeye ve geleneksel tarih bakış açısına, sosyal ağ analizi perspektifiyle daha işlevsel bir yaklaşım sergilemiştir.

Dördüncü bölümde eş-zamanlı metotlardan art-zamanlı metotlara doğru bir eğilime geçilmiştir. Burada yazar zaman ve mekân algısının birbirinden kopuk olmasının eksik bir bakış açısı olduğundan hareketle yeni bir metot öne sürer. Bunu yaparken çeşitli disiplinlerden aldığı ilhamlarla tabaka kavramını bir anahtar terim olarak tespit edip onu görünmez üniversiteye benzetmiştir (s. 143). -Bilgi ve akademik üretkenlik gibi insan kaynaklı ve Hz. Peygamber'e yakınlık gibi sosyal kaynaklı iki tür katmanlaşmanın bulunduğu bu yapıda, tabakalar arası ilişkiler bu görünmez üniversiteyi inşa eder.- Böylelikle zaman katmanlı ağ (huffaz zinciri) incelemeye alınır ve çeşitli formülasyonlar ve grafiklerle bu çalışma daha teknik hale getirilir.

Hz. Peygamber (s.a.v.) ile Suyûtî arasındaki 9 asırda 26 hadis hâfızı tabakası ile sınırlandırılmış olan araştırmada veriler, bir hadis âliminin veya bir tabaka için bütün ağ alanının en fazla dört üst ve dört alt tabakayla ilişki kurabilmek suretiyle 9 tabakayı kapsayabileceğini gösterir (s. 154). Bu ilişkide, yerel itibar -tabakalar arası aracılık- ve yaş, yakınlık, yol mesafesi ve jeodezik mesafe<sup>1</sup> gibi diğer itibar nedenleri, önem arz eden başlıklar olarak görülür.

Dolaylı anlatım düzeyinin otorite oluşumuna etkisi ve bundan hâsıl olarak hadis rivayetinde günümüz akademisyenlerinin de benimsediği bir yöntem olarak haberi birinci kaynaktan aktarma geleneği, râvileri dolaylı anlatımdan kaçınmaya; bunun sonucu olarak da kendi tabakasından râvilerle ilişkide bulunmayıp küçük yaşlarda iken yaşlı hocalarla görüşmeye ve ilerlemiş yaşlara geldiğinde ise genç talebelerin itibarlı hocaları olmaya yönelmiştir.

Beşinci bölümde ise okuyucuya hadis rivayet ağında tabakalar arası ilişkilere yönelik daha geniş bir perspektif sunulmuştur. Zaman boyunca değişen ve değişmeyen özellikler başlığı altında ağlaşma düzeyinin değişme nedenleri üzerinde

<sup>1</sup> Jeodezik mesafe iki nokta arasındaki en kısa mesafeyi ifade etmek için kullanılan bir coğrafya terimidir. Bir yerin diğer bir yere kuş uçuşu uzaklığına denir. Hadis terminolojisinde bu şekilde bir rivayet zincirine ali isnad denir. (s. 30)

durulmuştur. Yine yazar, tabakaların birbirleriyle ilişki yoğunluğunu tahlil ederken itibarlı bilginlerin kendilerinden uzak olanlara daha yakın olduğu tespitinde bulunmuş, ayrıca makro düzeyde art-zamanlı yapıların otorite oluşumuna katkısından bahisle, grup dışı ilişkilere öncelik vermenin ilmi disiplinin bir gereği olduğunu savunmuştur. (s.193-194)

Altıncı bölümde anlatının sosyal bir olgu olmasına vurguda bulunulmuş, ayrıca huffâzın diğer ilimlerle ilişkisi ve başka ilim dallarında da otorite sahibi olmaları noktasında sunduğu örneklerin akabinde, çok yönlü ilginin, kişinin kendisinden başka bir söylem ağındaki yerli otoritelere bağımlılığını azalttığı savını öne sürmüştür. (s. 222)

İslam toplumunda toplumsal hafıza yapısındaki dönüşümün özetlendiği yedinci bölümde müellif, bilgimizle onları geçtiğimize inandığımız halde önceki alimlere dayanmadan edemememiz paradoksuna, Newton'nun "şayet ben daha ileriye gördüysem bu devlerin omzunda durmakla olmuştur" sözüne referansla sonraki nesillerin başarısının sahip olduğu mirası özenle korumasına bağlı olduğu cevabını verir. Bu bağlamda oluşan geleneğe; huffâzın bir önceki tabakanın en iyi hocasıyla ilişki kurmaya gösterdiği özen kadar rivayet esnasında da rivayet edilene gösterilen hürmete dair çarpıcı örnekler verir. (s. 235).

Daha önceki makro düzeyde yaptığı art-zamanlı otorite oluşumu tespitine ek olarak, diğer bir açıyla, âlimlerin, üst rivayet bilginleri ağını yapılandırmasını mikro düzeyde ele alan yazar, bunu dolaylı anlatımdan kaçınma maksadıyla orijinal kaynağa en yakın kişilere ulaşma çabası olarak görür.

Sonuç olarak yazar, aranan kişi olmanın ancak asıl kaynaklara ulaşabilmek ve dolaysız bir anlatıma sahip olabilmekle mümkün olduğuna vurguda bulunmuştur. Öte yandan kişinin sosyal yapıdaki konumunun konuşma biçimini ve aynı zamanda kişinin konuşma biçiminin sosyal yapıdaki konumunu belirlediği tespitinde bulunur ve buradan eylem ve anlam arasındaki kesintisiz sinerjinin günlük hayatımızı mümkün kıldığı sonucuna varır. Bu özellikleriyle eser, dini ilimler üzerine yapılan çalışmaların artması ile yeniden canlanan fikir dünyamıza, hadis mirasını farklı bir bakış açısıyla ele alarak katkıda bulunmasının yanı sıra hadis araştırmacılarına müstesna bir analitik teknik, sosyologlara ise çok yönlü bir merceğe kazandırmıştır.

*Peygamber Günlerinde Giyim Kuşam ve Süslenme*  
Muhittin Uysal, Yediveren Yayınları, Konya 2004, 304 s.

*Zeynep BİNSOR\**

İnsan hayatının her noktasına nüfuz eden İslam, giyim kuşam ve süslenme konusunda da ölçüler getirmiştir. Hz. Peygamber (s.a.) insanların arasında canlı bir örnek olarak yaşamış, günlük hayatında pek çok farklı isim ve nitelikte giysiler kullanmıştır. Bu konudaki rivayetler hadis mecmualarında *Kitabu'l-Libâs ve'z-Zîne* başlığı altında toplanmaktadır. 1992 yılında *Kitâbu'l-Libâs ve Hadis Literatüründeki Yeri* adıyla yüksek lisans tezi olarak savunulan bu eser hadis literatüründe konunun işleniş tarzını, konuyla ilgili rivayetlerin sıhhat derecelerini, hadislerde adı geçen giysilerin isim ve özelliklerini, bu rivayetlerin nasıl anlaşıldığını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Bir giriş, iki bölüm ve bir ekten oluşan eserin giriş bölümünde çalışmada başvurulan kaynaklar ve sünnetin bağlayıcılığı konusu işlenmektedir.

Birinci bölümde, pek çok alimin görüşlerinden hareketle Hz. Peygamber'in (s.a.) davranışları sınıflandırılmakta ve bunların bağlayıcılık dereceleri tartışılmaktadır. Kitabın asıl konusu olan giyim kuşamla ilgili rivayetlerin değeri de bu bölümde ele alınmaktadır.

İkinci bölüm, konuyla doğrudan ilgili 286 hadisin tasnifinden oluşmaktadır. Bu bölümde hadis kitaplarından farklı bir tasnife gidilerek hadislerde adı geçen elbise çeşitleri vücuda, başa ve ayağa giyilenler şeklinde üç başlık altında sıralanmaktadır. Giysinin adının geçtiği hadis/hadisler verildikten sonra hadisin sıhhat derecesi belirtilmektedir. Daha sonra hadiste adı geçen giysinin sözlük anlamı ve nitelikleri, en çok kimlerin tercih ettiği gibi bilgiler verilmektedir. Zînet eşyaları ayrı bir başlık altında zikredilmektedir. Bu başlık altında yüzük, bilezik, küpe, gerdanlık, halhal gibi takılar; ayna, tarak, toka gibi aletler; güzel koku çeşitleri, kına ve sürme gibi süslenme malzemeleri yer almaktadır. Yine aynı metot takip edilerek önce zînet eşyasının adının geçtiği hadis verilmekte, hadisin sıhhat derecesinin belirtilmesinin ardından son olarak zînet eşyasının özellikleri zikredilmektedir.

Giyim kuşam ve zînet kapsamına girmediği halde hadis kitaplarında ev döşemesinde kullanılan sergi, örtü ve ev eşyaları da *Kitâbu'l-Libâs ve'z-Zîne* bölümünde zikredildiğinden bu çalışmada yazar bu konuya da yer vermektedir. Yaygın, döşek yüzü, perde, yastık, minder, deri eşyalar, hasır ve kaplar bu başlık altında sıralanmaktadır.

\* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi.

Giyim kuşam âdâb ve ahkâmı başlığı altında giyim kuşamın şekli, yasaklanan giysiler, kadın ve erkek giysilerinin farklı oluşu ve herkesin uyması güzel karşılanan tavsiyeler yer almaktadır. Yazarın da belirttiği gibi insan hayatının tamamını düzenleyen İslam elbette giyim kuşam konusunda da bazı ölçüler getirmiştir. Kadın ve erkeğin birbirine benzememesi bu ölçülerden biridir. Hz. Peygamber (s.a.) kadına benzemeye çalışan erkeği ve erkeğe benzemeye çalışan kadını lanetlemiştir. Yine kadının ve erkeğin örtmek zorunda oldukları yerler farklılık arz etmektedir. Kadın için mübah olan ipek elbise erkeklere yasaklanmıştır. Eserde bu konularla ilgili hadislerin yanı sıra ilgili ayetler ve bunların farklı tefsirlerdeki açıklamalarına ve fikhî hükümlere de yer verilmektedir. İkinci bölüm giyim kuşam ve süslenme âdâbıyla ilgili hadislerin zikredilmesiyle son bulmaktadır.

Eserin sonundaki ekte hadis kitaplarında Kitâbu'l-Libâs ve'z-Zîne bölümünde hangi konuların işlendiği ve bu konuların işleniş biçimi incelenmektedir. Giyim kuşamla ilgili hadislerin Kitâbu'l-libâs dışındaki edeb, salât, hac, tahâre, cuma, isti'zân ve iydeyn gibi bölümlere dağılımının tespiti de bu bölümde yapılmaktadır.

Sonuç olarak, eser giyim kuşam ve süslenmeyle doğrudan alakalı 286 hadisi incelemektedir. Hadisler bize Hz. Peygamber (s.a.) döneminde kullanılan giysiler, süs eşyaları, ev döşemesinde kullanılan örtüler vs. hakkında bilgiler sunarak dönemin sosyal, kültürel ve ekonomik özelliklerini yansıtmaktadır. İncelenen hadisler arasında zayıf hadisler bulunsa da çoğu sahih ve hasendir. Günümüzde çokça tartışılan giyim kuşam ve süslenme konusuyla ilgili hazırlanan eser, konuyla ilgili araştırma yapanların genel bir bilgi için başvurabilecekleri bir yardımcı kaynak özelliği taşımaktadır. Giyim kuşam ve süslenmeyle ilgili hadisleri bir arada ve sınıflandırarak sunan eser hadislere ulaşmayı kolaylaştırmaktadır. Aynı zamanda hadislerde adı geçen giysi ve zînet çeşitlerini tanıtarak araştırmacılara önemli ölçüde malzeme sunmaktadır.

### *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*

Bilal Aybakan, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, 183 sayfa

*Emine YAZICIOĞLU\**

Doç.Dr. Bilal Aybakan'ın İz Yayıncılık'tan çıkan bu eseri araştırma-inceleme türünde olup 183 sayfadan oluşmaktadır. Kitapta bir giriş, üç ana bölüm ve bir sonuç bölümü yer almaktadır.

Aybakan kitabının önsözünde çalışmasındaki temel amacın, icmâ kavramı ve düşüncesinin tarihi gelişimini ve bu süreçte icmânın sünnet ve rey ile olan ilişkisini ortaya koymak olduğunu belirtmektedir (s.9). Yazar aynı zamanda konuyu anlaşılır kılmak için verdiği örneklerle de genel olarak fikhın kısa bir zaman dilimindeki tarihî gelişimini sunmaktadır.

Müellif giriş bölümünde “*Hicri İlk İki Asrın Siyasî ve Sosyal Panoraması*” başlığıyla dönemin yöneticilerinin teâmül dışındaki uygulamalarından ve karar almada kullandıkları yöntemlerden örnekler vermektedir (s.13–21). Yazar, bu kısa ve öz tarihî kesitle hem okuyucuyu o döneme yaklaştırmakta hem de ulu'l-emrin ictihadî kararlarından verdiği örneklerle okuyucunun zihnini sahabe ve tabiünun uygulamalarının nass ve sünnetle olan ilişkisini anlamaya hazırlamaktadır.

Müellif, “*Hiz. Peygamber ve Sahabe Dönemi İctihat Faaliyeti*” başlığını taşıyan birinci bölümde, icmânın bir anlamda nüvesi olan ictihadın ne'liğinin anlaşılması için vahiy - Peygamber fiili ilişkisi ile Peygamber - sahabe fiili ilişkisini uygulama ve onaylama bağlamında ele almaktadır (s.25–29). Bölümün devamında, vahiy ve Peygamberin direkt kontrolünden çıkan sahabe kitlesini müslüman oluş tarihleri, yaşları ve dinî bilgi alanındaki birikimleri yönünden değerlendirerek, onların fikhî hüküm koymadaki yetkinliklerinin farklılığını ortaya koymaktadır. Yazar, yaşlı sahabe kuşağını Hz. Ömer ve Abdullah b. Mes'ud ile genç sahabe kuşağını İbn Abbas ile örneklendirmektedir (s.30–46).

Sahabeyi farklı profillerden tasvir ettikten sonra sahabenin genelinin kullandığı ictihat yönteminin teorik değerini incelemektedir (s.46–47). Sahabenin ictihat anlayışına açıklık getirmek için onların sünnet/hadis bilgisini ve değişen hayat şartları ile bu bilgi arasında kurdukları dengeyi, yani sünnet anlayışlarını açıklamakta ve sünnete rağmen ortaya koydukları farklı görüşlerin mezhepler nezdindeki epistemolojik değerini tartışmaktadır (s.46–54).

İkinci bölüm ise “*Tâbiün Dönemi İctihat Faaliyeti ve İlk Fikhî Oluşumlar*” başlığını taşımaktadır. Müellif bu bölümü üç ana bölüme ayırarak oluşturmaktadır. “*Tâbiün Fukahası*” başlığını taşıyan bölümde yer alan tespite göre bu dönem yaygın olarak bilinen temel dinî bilgilerin yanı sıra, özel olarak tedarik edilen dinî bilginin de oluşum sürecine girmekte, bu yönde belli ilmî merkezler ve fukaha tabakası oluşmaktadır. Yazar, oluşan merkezlere ve buralarda yetişen tâbiün fukahasının isimlerine bu kısımda yer vermektedir. Merkezlerin sünnet bilgisine ulaşma imkânını belirterek, aynı konu üzerinde farklı ictihatların oluşmasının sebebini izah etmektedir (s.59–67). Bu fiziksel tasvirten sonra “*Tâbiünün İctihat Yöntemi*” isimli kısımda tâbiünün ictihat yöntemini kaynaklarıyla beraber vermektedir. Bu dönemde nass ve sünnetin otoritesinin yanında sahabe kavlinin de

\* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi.

kaynaklık değeri gündeme gelmektedir. Bunun sebebi sahabenin bizzat vahyin gelişine ve uygulanışına şahit olmalarıdır. Şüphesiz ki onların hadis dışındaki dinî ifadeleri dini anlamada büyük fayda sağlamaktadır. Ancak bunun bağlayıcılık derecesi âlimler tarafından farklı algılanmaktadır. Yazar bu konuda meydana gelen tartışmalara örnekler vererek, konunun o dönemde nasıl değerlendirildiğini açıklamaktadır(s.68–76).

Bölümün sonu olan “İlk Fıkhî Oluşumlar ve Bunlardaki İcmâ Düşüncesi” kısmında ise, ilim merkezlerinin yerini alan ekollerin takip ettikleri içtihat yöntemlerini belirtmektedir.

Yazar Küfe, Medine ve Suriye ekollerinin fıkhî konularda ve icmâ konusundaki tutumlarını ekollerin ileri gelenlerinden birer âlimin görüşlerini de irdeleyerek genel çerçevede anlatmaktadır.

Küfe ekolünü Şeybanî ve eseri *el-Hucce* ile anlatmaktadır. Yazar eserdeki icmânın varlığını belirten ifadelerin neyin karşılığında kullanıldığını tahlil ederek, âlimin/ekolün bu alandaki görüşünü tespiti çalışmaktadır (s.83–90).

Medine ekolünün icmâ anlayışını ise, ekolün en önemli temsilcisi olan İmam Malik ve eseri *Muvatta* üzerinden belirlemeye çalışmaktadır. Yazar ekolü anlatırken İmam Malik’in, temel hareket noktası olan ‘Medine uygulaması’nın kaynak değerini nasıl temellendirdiğini ve tarihi veriler ışığında *Muvatta*’nın yazıldığı tarihi ve tekâmül sürecini anlatmaktadır. Devamında da İmam Malik’deki *emr*, *amel* ve *sünnet* kavramlarının neyi karşıladığını ve icmânın farklı ifade biçimi olan Medine uygulamasını, diğer bölgelerdeki örften farklı kulan faktörleri ve bu çerçevede oluşan icmâ çeşitlerini belirtmektedir(s.96–102).

Yazar Suriye bölgesindeki icmâ fikrini tesbit ederek bu bölümü tamamlamaktadır. Buradaki örneği de Evza’î’dir(s.105).

Kitabın üçüncü bölümünde ise İmam Şâfiî’nin ve haleflerinin icmâ hakkındaki fikirlerini ele almaktadır (s.109–162). Yazar bölümün girişinde Şâfiî’nin dinî düşüncesinin oluşum sürecini ve ilmi otoritelere karşı olan tavrını genel bir çerçeveye sunmaktadır (s.109–110). Devamında ise; tabiri caizse fıkhın Aristo’su konumunda olan Şâfiî’nin, alanında, kendine kadar oluşan birikimi değerlendirerek fıkhî kaynakların hiyerarşisini yeniden düzenlediğini, Peygamber’in fiiliyle-sahabe uygulamasını birbirine yaklaştıran ehl-i rey’in aksine, bu iki uygulamayı birbirinden ayırarak, kaynaklık derecesi bakımından Peygamber fiilini nassa yaklaştırdığını, ayrıca *icthâh*, *sünnet*, *hadis*, *rey*, *kıyas* gibi kavramların mahiyetlerini, sınırlarını kendi sistemine göre yeniden belirlediğini (s.111–112), dinî hükümleri belirleme konusunda nakli bilgilerin dışında otorite kabul etmediğini, kıyas ve icmâyı da ancak bu çerçevede mümkün gördüğünü ifade etmektedir

(s.115). Şâfiî’nin ehl-i rey’in var olduğunu iddia ettiği rey üzerine icmânın tarihi hiçbir gerçekliğinin olmadığını, ümmetin icmâsının ancak bir nass ya da hadis üzerine gerçekleşebileceğini aklî argümanlarla kanıtladığını söylemektedir (s.121–128). Müellif konuyla ilgili dönemin yoğun tartışma ortamına XX. yüzyıldan Schacht’ı da dâhil ederek, konuyu farklı açılardan sorgulamaktadır (s.118–120).

Müellif, bu tartışmaları sunduktan sonra aynı bölümde, müctehid imamın, icmâ teorisinin kaynağı olan naklî ilmi, *zahiri* ve *batını* şeklinde analiz ettiğini (s.132), bu ilimlere farklı kitlelerin sahip olduğunu, bunlara binaen oluşan icmânın da *amme* ve *hassa* olmak üzere iki ayrı sınıf teşkil ettiğini (s.134) ve bunların da dinî yönden farklı bağlayıcılık derecelerine sahip olduğunu açıklamaktadır.

Aybakan bölümün ikinci kısmında ise Şâfiî sonrasında/klasik dönemde icmâ düşüncesinin gelişim ve değişim sürecini ele almaktadır (s.140–162). İlk önce fıkhî bir terim haline gelen icmânın ne olduğuna ve icmânın oluşması için getirilen kriterlere değinen araştırmacı, oluşan mezheplerle beraber icmânın kapsamı ve kaynaklığı konusunda meydana gelen aşırılıkları ve bunlara yöneltilen eleştirileri anlatmaktadır (s.140–154). Yazar konuya açıklık getirmek için dönemin klasiklerine yaptığı atıflarla bu alanda oluşmuş literatürden okuyucuyu haberdar etmektedir. Bölümün sonunda ise icmânın kaynaklık değerini ayet ve hadislerden getirdiği delillerle temellendirmektedir (s.158–160).

Yazar sonuç kısmında, ele alınan dönemlerde yaşanan entelektüel değişim ve gelişime dair hızlı bir film geçidi sunulmaktadır (s.163–168). Değerlendirmelerle beraber verilen bu özet bilgi, icmânın kavramsal oluşumunu daha da netleştirmektedir.

Genel olarak değerlendirildiğinde eserin bütününe eleştirel bir bakış açısının hakim olduğu dikkati çekmektedir. Bu şekilde icmâyâ tarih içinde yüklenen fonksiyonlar farklı görüşler çerçevesinde tahlil edilmiş ve yeni bakış açıları için zemin hazırlanmıştır. Araştırmada tarihî bilgiler ve kronolojinin kullanılması, verilen bilgilerin okuyucunun zihninde daha iyi sıralanmasını sağlamaktadır. Öte yandan eserde, aşırı detaya girilip meselelerin daha da muğlaklaştırılması yerine, konuya dair farklı görüş ve örneklerin derli toplu bir şekilde sunulması tercih edilmiştir. Bununla birlikte yeri geldiğinde konuyu daha anlaşılır kılmak için detay bilgiler verilmekten de kaçınılmamıştır.

*Mustafa Kemalettin Bekrî ve Tasavvufî Görüşleri*  
Ramazan Muslu, Erkam Yayınları, İstanbul 2005,

*Ayşegül ESKİKURT\**

‘İnsanın lehinde ve aleyhinde olan şeyleri bilip, hâlen yaşaması’ şeklinde de tarif edilen tasavvuf, tarih boyunca İslam medeniyetinin çok önemli bir parçası olmuştur. Tasavvufu anlamada ve yaşamada bir vasıta olarak kabul edilen tarikatların, İslam coğrafyası üzerindeki etkisi ise göz ardı edilemez. Bu müesseselerin yetiştirdiği örnek şahsiyetler, asırlarca topluma rehberlik etmişlerdir. Bu şahsiyetlerin bir kısmını yakından tanıdığımız halde, birçoğu ilmi araştırmalarla gün yüzüne çıkarılmayı beklemektedir. Bu çerçevede yazar, ülkemizde kendisi hakkında daha önce akademik bir çalışma yapılmamış olan önemli bir şahsiyeti ve düşüncelerini günümüz insanının bilgisine sunmayı amaçlamıştır.

Kitap, 18.yüzyıl mutasavvıflarından Mustafa Bekrî’nin hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşlerini konu edinmektedir. Giriş bölümünün ardından iki ana bölüme ayrılmıştır.

Yazar, Mustafa Bekrî’nin tasavvufî hayatı ve silsilesi hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra, seyahatlerine ayrıntılı bir şekilde yer vermiştir. Burada, Mustafa Bekrî’nin de, kendisinden önceki birçok şeyhin yaptığı gibi, seyahat etmeyi adet edindiğini ve bir yaşam tarzı olarak benimsediğini görüyoruz. İfade edildiği üzere, Mustafa Bekrî, hayatı boyunca, İstanbul, Anadolu, Irak, Halep, Musul, Şam, Lübnan, Bağdat, Kudüs, Mısır ve Hicaz bölgelerine defalarca seyahat yapmıştır. Sadece İstanbul’a üç defa geldiğini görmekteyiz. Birçok eserini de bu gezileri esnasında kaleme almıştır. Seyahatleri esnasında Mustafa Bekrî’nin, dört kez de hac yolculuğuna çıktığını görüyoruz. Kitaptan öğrendiğimiz üzere, vefatı, 1162 yılı, Rebiülevvel ayının 12. gecesi, 63 yaşında iken vuku bulmuştur. Cenazesi Kahire dışındaki Karafe kabristanına defnedilmiştir ve yazarın ifadesine göre, kabri herkes tarafından bilinmekte ve ziyaret edilmektedir.

‘Mustafa Bekrî’nin Hayatı’ kısmının en sonunda yazar, Mustafa Bekrî’nin şahsiyeti üzerinde durmuştur. Burada Mustafa Bekrî’nin, ariflerin en büyüklerinden biri olduğunu öğrenmekteyiz. Yine bu kısımda, diğer tasavvuf ehlinde farklı olarak, onun, tasavvuf eğitiminden önce şer’î ilimlerin öğrenilmesini teşvik ettiğini görmekteyiz. Buna göre de Mustafa Bekrî’nin, şahsiyet olarak, zâhirî ve Bâtınî ilimlerde dengeli bir yaklaşımdan yana olduğu ifade edilmektedir. Kerameti olarak görülen bir başka husus da, eserlerinin çokluğudur. Sürekli seyahat etmesine ve

insanlarla içli-dışlı olmasına ve yoğun bir ibadet hayatı geçirmesine rağmen, iki yüz civarında eser telif etmesi gerçekten dikkat çekicidir. Yazar bu kısmı bitirirken, Mustafa Bekrî’nin hayatı ile ilgili bazı tarihleri de kronolojik bir şekilde tasnif etmiştir.

‘Eserleri, Halifeleri ve Tarikatı’ kısmında eserlerine baktığımız zaman, Mustafa Bekrî’nin eserlerinin sayısı hakkında kaynakların farklı bilgiler verdiğini görüyoruz. Yazar burada, kütüphane kayıtlarından tespit edebildiği 192 eseri, alfabetik sırayla zikretmiştir. Ayrıca, bu eserlerden sadece 79 tanesinin yerini tespit edebildiğini ifade etmiştir. Halifeleri ile ilgili verilen bilgilerde ise, Mustafa Bekrî’nin yirmi kadar halifesi olduğunu ve çoğunun kendisinden önce vefat ettiğini görmekteyiz. Yazar, tespit edebildiği dört isim hakkında bilgiler verdikten sonra, Bekriye tarikatı üzerinde durmuş, tarikat ve kolları hakkında geniş, açıklayıcı bilgilere yer vermiştir.

Kitabın ikinci bölümünde, Mustafa Bekrî’nin tasavvufî görüşleri üzerinde durulmaktadır. Bu bölümde tasavvuftaki sülûk mertebeleri ve ubûdiyet, şeyh-mürid, nefis (ruh), riyazet ve mücahede, evrad ve dua ve son olarak tac ve hırka alt başlıkları incelenmiştir.

‘Sülûk Mertebeleri ve Ubûdiyet’ alt başlığında şeriat-tarikat-hakikat ilişkisi ve ubûdiyet konusu üzerinde durulmuştur. Şeriat-tarikat-hakikat ilişkisine baktığımız zaman, İslam esasları olarak kabul ettiğimiz esasların, tasavvufî terbiyede de şeriat esasları olarak zikredildiğini görmekteyiz. Tarikat başlığı altında yazar, Kuşeyri’den nakledilen bir tasavvuf tarifine dikkat çekmektedir ki buna göre tasavvuf; şeriat, tarikat ve hakikatten oluşan ve üç manayı da içine alan bir kavramdır. Yazarın ifade ettiğine göre, Mustafa Bekrî, sadece zâhire önem verip bâtını ihmal edenleri tenkit etmiş, aynı zamanda zâhiri terk edip bâtına yönelenleri de yermiştir. Yazar, Mustafa Bekrî’nin şeriat, tarikat ve hakikat hakkındaki görüşlerini özetlerken, onun bu konudaki görüşlerinin, Kuşeyri, Serrâc ve İbnü’l Arabî gibi mutasavvıfların görüşleriyle aynı çizgide olduğunu belirtmektedir.

Ubûdiyet konusuna baktığımız zaman, Mustafa Bekrî’nin, ubûdiyeti makamların en şerefli olarak nitelendirdiğini görmekteyiz. Ona göre şeriat ve hakikate yapışmak, kulun sıfatı olan ubûdiyetin gereklerini yerine getirmektir. Yazarın ifadesiyle, havâssa göre ubûdiyet, Allah’ın ancak sevgili kullarına ihsan ettiği özel bir keramettir. Bu, Allah’ın sevdiği veya sevmediği kişilere verdiği, gaipten haber verme, su üzerinde yürüme, havada uçma ve gözden kaybolma gibi umumî kerametlerden de daha üstündür. Bu bölüm de Allah’a kulluk ve ibadetin üç kısma ayrıldığını görmekteyiz:

Namaz, oruç gibi insan organları ile alakalı olan kısımdır. Buna ibâdet denir.

\* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi.



Bâtînî amellerdir. Nefsin kötü ahlaktan temizlenmesidir. Bu kısım da ubûdiyet-tir.

Kalbi amellerdir. İnsanın kalbi, ruhu ve sırrı ile ilgilidir. Bu kısma ise ubûdet denir.

Bu üç çeşit ibâdeti gerçekleştirenin, velâyetin kemâlini de gerçekleştirmiş olacağı ifade edilmektedir.

Yazar, ikinci bölümün ikinci alt başlığında da, ‘Şeyh-Mürîd’ ilişkisini ele almaktadır. Burada, şeyhin kim olduğu, kimlere şeyh denilebileceği, tasavvufta şeyhin yeri ve önemi konuları üzerinde durulmaktadır. Mustafa Bekrî’ye göre; bir mürid, âlim de olsa ruhî mürşide ihtiyacı vardır. Ayrıca yazar burada, Mustafa Bekrî’ye göre bir şeyhte bulunması gereken özellikleri de, maddeler halinde belirtmiştir. Onun ‘bir şeyhte bulunması gereken şartlar’ olarak ileri sürdüğü hususların, kendisinden önceki mutasavvıfların da zikrettiği şartlardan olduğu ifade edilmektedir. Yine burada, Mustafa Bekrî’nin ‘şeyhin vazifeleri’ hakkındaki görüşlerine de yer verilmekte, bu vazifeler maddeler halinde sıralanmaktadır. Yazar burada, Mustafa Bekrî’nin görüşlerini ele alırken, aynı zamanda kendisiyle aynı silsileye mensup mutasavvıfların (Kösec Ahmet Efendi, Karabaş-ı Veli gibi) görüşleriyle birlikte ortaya koymaya çalışmaktadır. Sadece Mustafa Bekrî’nin değil, onların da görüşlerine yer vermektedir. Görüşler açıklanırken daha çok, Mustafa Bekrî’den sonra kaleme alınan “Âdâbu’l Ubûdiye” isimli eserden faydalanılmıştır. Yazar daha sonra, ‘şeyh-mürîd’ ilişkisinin mürid kısmını ele almaktadır. Mürid kısmında, ‘mürîdin şeyhi ile âdâbı’, ‘mürîdin kendisi (nefsi) ile âdâbı’, ‘mürîdin başkaları ile âdâbı’ başlıkları altında şeyh-mürîd ilişkisi geniş bir şekilde okuyucuya sunulmaktadır. Müridin nefsi ile âdâbı konusunda da, kalp temizliği, güzel ahlak, nefsin kötü emellerden korunması, Allah ve peygamber ile olan bağın sıkı tutulması esasları üzerinde durulmaktadır. Müridin ihvan ile âdâbı hakkında ise, yazar, müridin hangi davranışlarda bulunması gerektiğini maddeler halinde zikretmektedir. Burada asıl olanın, müridin kardeşlerine karşı daima güzel tutum ve davranışlarda bulunması, mütevâzı olması ve gerektiğinde kardeşlerini kendisine tercih etmesi olduğu ifade edilmektedir.

‘Nefis’ alt başlığına baktığımız zaman, yazar, Mustafa Bekrî’nin “el-Arâisü’l-kudsiyye” eserinde, nebatî, hayvanî ve nâtika olmak üzere üç nefisten bahsettiğini ifade etmektedir. İnsanın ancak bu üç nefse sahip olmakla halife olacağı belirtilmektedir. Yazar ‘nefis’ ana başlığı altında nefsin mertebeleri ve nefsin desîseleri konularına yer vermektedir. ‘Nefsin mertebeleri’ kısmında, mutasavvıfların yedi bölüm olarak tasnif ettikleri her bir mertebenin, yazar tarafından ayrı ayrı ele alındığını görmekteyiz. Yazarın ifade ettiğine göre, Mustafa Bekrî’nin önem verdiği

konulardan birisi de, ‘nefsin desîseleri’ konusudur. Mustafa Bekrî’nin nefis terbiyesi ile ilgili özel bir kitap yazdığını da görmekteyiz.

Yazar ‘Riyâzet ve Mücâhede’ alt başlığını ise dört kısımda incelemektedir. Bu kısımlar; az yemek, az uyumak (seher), az konuşmak (samt) ve uzlet (halvet) başlıkları altında yer almaktadır. Burada da her bir konu Mustafa Bekrî’nin eserlerinden de istifade edilerek ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Uzlet konusuna diğer konulardan daha çok yer verilmekte ve alt başlıklarla açıklanmaktadır. Uzletin sekiz alt başlık halinde incelendiğini görmekteyiz.

‘Evrad ve Dua’ alt başlığında, yazar, Mustafa Bekrî’nin vird ve dua hakkındaki fikirlerini, her bir vakitte yapılması gereken virdleri ayrı ayrı incelemiştir. Duanın ise kulu Allah’a yaklaştıran ibadetlerden biri olduğu ifade edilerek, duadaki muradın ne olduğu ayrıca ele alınmaktadır.

Tasavvufî görüşlerin en sonunda ‘Tac ve Hırka’ konusu incelenmektedir. Kitapta ifade edildiği üzere, sâlik belli yolları aşarak seyr u sülûkunu tamamladığında hilâfete nâil olmakta ve bulunduğu makama uygun taç ve hırka giydirilmektedir. Burada, yapılan bu merasim hakkında, çeşitli mutasavvıfların görüşlerine de başvurulmuş bilgi verilmekte, taç ve hırkadan kastedilen asıl mana açıklanmaya çalışılmaktadır.

Kitabın ‘Sonuç’ bölümüne baktığımız zaman, yazarın, ele alınan konuları baştan sona tekrar değerlendirdiğini ve adeta yazılanlar hakkında geniş bir özetleme yaptığını görmekteyiz. Kitap yedi sayfalık bir bibliyografya ve el yazması eserlerden örneklerle sona ermektedir. Yerleştirilen bu özel ekler kitaba ayrı bir zenginlik katmaktadır.

Sonuç olarak söylemek gerekirse; kitap, halvetî tarikatı ve tasavvuf mesleği adına titiz çalışılmış bir akademik eser hüviyetindedir. Mustafa Bekrî’nin hayatı ve görüşleri doğrultusunda, tasavvuf tarihine ışık tutmaya çalışılmaktadır. Yazarın önsözünde de bahsettiği gibi, daha nice mutasavvıflar ve eserleri araştırmacıların ilgisini beklemektedir. Bu açıdan bakıldığında, kitabın, tasavvuf hakkında bilgi edinmek isteyenler için önemli bir kaynak ve bu alanda yapılmış önemli bir çalışma olduğunu söyleyebiliriz.

*Dini Hayatın İlkel Biçimleri*

Emile Durkheim, (Çev. Fuat Aydın), Ataç Yayınları,  
İstanbul 2005, 530 sayfa

Derya YAPAR\*

Fransız sosyoloğu E. Durkheim'in, Din Sosyolojisinin tarihçesinde müstesna bir yeri vardır. Onun, Din Sosyolojisini ilgilendiren en önemli eseri, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, Din Sosyolojisi sahasının klasikleşmiş eserlerinden biridir. Durkheim bu eserinde dinin genel bir teorisini kurmak isteyerek, bunu ilkel kavimlerin dinlerinin analizinden çıkarmayı amaçlıyor. Din ve Tanrı düşüncesinin kaynağını toplumda bulan ve alanında birinci elden kaynak olma özelliğini taşıyan Durkheim'in bu eseri, sırasıyla dört, dokuz ve beş bölümü içeren üç temel kitaptan oluşuyor.

Giriş'te yazar, araştırma konusu olarak belirlediği din sosyolojisi ve bilgi teorisi kapsamında, bir dinin ilkel olduğunun iki şartla kabul edebileceğini öne sürüyor: İlki, bu dini sistemin organizasyonlarının basitliğinin, başka hiçbir toplumda bulunmayan şekilde olması, ikincisi de bu dini sistemin kendisinden önceki başka bir dinden herhangi bir unsur alınmaksızın açıklanabilir olmasıdır. Bunu takiben yazar, ilkel dinleri araştırmasına konu olarak seçmesinin nedenini, bu dinlerin işlenilmemiş olmaları ve bundan dolayı bilgi elde etmeye elverişli olmaları şeklinde açıklıyor.

Dini fenomenler, dinin tanımı, ilkel din hakkındaki temel kavramlar ve nihayet totemizmin incelenmeye başlandığı birinci kitapta yazar, öncelikle dini fenomenlerin karakteristik belirleyicisinin ne olamayacağını tartışıyor. Durkheim'e göre Max Müler ve Spencer'ın da katıldığı üzere, dini olan her şeyin ayırt edici özelliği tabiat üstü olmasıdır. Fakat gizem ve tabiat üstülük düşüncesi ilkel dinlerde gayet doğal karşılanır ve bu yüzden bu kavramlar dini fenomenlerin açıklayıcısı olamaz. Yazar, ikinci olarak, birçok insanın kendisiyle dini tanımlamaya çalıştığı Tanrı kavramının da, dini fenomenleri açıklamak için kullanılamayacağını öne sürüyor. Çünkü Tanrı düşüncesinin bulunmadığı dinler olduğu gibi, din, Tanrı ya da ruh fikrinden de daha geniştir. Yazarın bu konuda belirlediği kavramlar ise "kutsal" ve "din dışı" olarak karşımıza çıkıyor. Öyle ki, kutsal ve din dışı, dünyada hiçbir şeyin olmadığı kadar iki ayrı varlık alanını oluşturur. İnsanın, saf bir dini hayat yaşayabilmesi için, kendisini din dışı hayattan bütünüyle soyutlaması gerekir.

İlkel dinin kaynağı hakkında öne sürülen teorilerden biri, Tylor ve Spencer'ın ortaya koyup geliştirdiği ruhçuluk inancıdır. Yazar, Tylor'ın teorisini izah ettikten sonra, bu teoriye eleştirilerini sunuyor. Tylor'un ruhçu teorisinde rüyalar önemli bir yer işgal etmektedir. Bu teoriye göre insan, ruh ve bedenden müteşekkil olduğundan, rüyada olduğu gibi öldükten sonra da ruhu serbest kalmaktadır. Serbest kalan ruhlar büyük bir topluluk oluşturmakta ve dünyada insanların iyi kötü işleriyle meşgul olmaktadır. İnsanlar, bu ruhları memnun etmek adına kurbanlar, adaklar sunarak zamanla bu ruhların köleleri haline gelmektedir. Yazar, Tylor'un bu teorisinin zayıf yönlerinden birini, ilkel insanın zihninde tam olarak ruh-beden ayrılığının olmadığı şeklinde ifade ediyor. Ayrıca, ilkel insanı gece hayatından çok gündüz hayatı ilgilendirmekte ve meşgul etmektedir. Çünkü gündüz, onun için hayati bir önem taşımaktadır. Yazar, dünyada kötülükler yapan bir insanın, öldükten sonra ruhunun neden kutsallık arzetmesi gerektiğini sorarak bu görüşünü bir örnekle kuvvetlendiriyor. Malenezyalıların yalnız hayatları boyunca kamuoyu tarafından takdir gören insanların ruhlarına öldükten sonra kutsallık vasfı verdikleri ve yalnız bu ruhları "mana" olarak isimlendirdiklerini belirtiyor.

Yazar, ilkel dinin kaynağı olarak, Max Müler'in savunduğu tabiatçılık fikrine de katılmayarak, Müler'in iddialarına cevap veriyor. Müler'e göre tabiatın insana sunduğu farklı ve şaşırtıcı manzaralar onu etkilemiş ve bir hayranlık, acizlik ve inanç meydana getirmiştir. Yazar, öncelikle her türlü saygı ve coşkunluk etkisiyle dini karıştırmanın, dini tamamen yanlış anlamak olacağını ifade ediyor. İlkel insanın, bu kozmik güçlerin üstünlüğünün farkında olmadığını, aksine sahip olmadığı bir hakimiyet hissini ona yüklediğinin altını çiziyor. Bu eleştiri ve cevaplardan sonra totemizmi incelemeye başlayan yazar, çalışmasını Avustralya'daki kabileler ile sınırlayacağını, fakat yeri geldikçe Avustralya'ya ait olguların daya iyi anlaşılabilmesi için Kuzey Amerika Kızılderililerinden de örnekler vereceğini ifade ederek metodunu belirleyip araştırma alanının sınırlarını çiziyor.

İkinci kitapta yazar, totemle ilgili inançlar, bunların kaynağı, ayrıca ruh ve Tanrı düşüncesini ele alıyor. Avustralya kabilelerinin bel kemiğini oluşturan klanların, en temel iki özelliğinin, birbirlerini doğal akraba olarak görmeleri ve klanı simgeleyen eşya türünün onların totemi olarak kabul edildiğini iddia ediyor. Klanların fratrinden doğduğunu, fratrinin toteminin bir cins, klanın toteminin ise bu cinsin türleri olduğunu belirten yazar, totemlerin kozmik güçler ya da cansız nesnelere çok, bitki ya da hayvan türlerinden oluştuğunu belirtiyor. Totemlerin, klan üyelerinin her biri ve onların hayatları üzerindeki çok yönlü izlerinden söz eden Durkheim, birçok kabile ayinlerinde "çurunga" adı verilen bir enstrümanın kullanıldığını ifade ediyor. Çurungalar, kabile üyeleri için dini değer olarak en üst sırada yer alırlar. Onların bu denli önem taşımaları, üzerlerine totemin resminin

\* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi.

yapılmasından ve onu taşımalarından kaynaklanmaktadır. Totem bitki ya da hayvanının yenilemeyeceğini, muhakkak yenilmesi gerekiyorsa bunun ancak belli şartlar altında gerçekleşebileceğini ifade eden yazar, totemin resminin, bizatihi totemin kendisinden daha etkili ve saygın olduğunu vurguluyor. Son olarak insanın, toteminin ismini taşıdığını, bunun aynı zamanda totemle varlık olarak özdeşliği gösterdiğinin de altını çiziyor.

Totemin kozmolojik sistemini incelerken yazar, klan dahilinde ve totem altında tasnif edilmeyen hiçbir şeyin var olduğu bilinmediğinden, bir dereceye kadar dini bir niteliğe sahip bir şeyin olmadığını savunuyor. Klanın ortak toteminin yanı sıra, her bir ferde ait bireysel totemlerin de var olduğunu düşünen yazar, ikisinin arasındaki farkı ortaya koymaya çalışıyor. Ortak totemler, her bir bireyin hukuki statüsünün bir parçasıdır. Bireysel totem ise, önceden tasarlanmış bir eylemin sonucunda elde edilir. Bununla beraber yazarımız, bireysel totemde şahıs ile totem olan hayvanın birbirlerinin ikinci benliğini oluşturduğunu ifade ediyor. Yazara göre totemizm, ne Tylor ve Wilken'in ileri sürdüğü gibi atalar ibadetinin kutsal bir biçimi, ne de Jevons'un iddia ettiği üzere tabiat ibadetidir. Bu mülahazaların devamında totem esası ile mana düşüncesi arasındaki ilişkilerin tartışılmasına geçiliyor.

Durkheim "mana" düşüncesinin bütün aleme dağılmış şekilde, Tanrı yada totem esasının ise, daha sınırlı bir varlık ve belli bir türden eşya dairesiyle sınırlı olarak kabul edildiğini ifade ediyor. Buna göre totem bir "mana"dır. Fakat o, az çok hususileşmiş bir "mana" dır. Totemin ise hem toplumun hem de Tanrının sembolü olduğunu belirten yazar, klanın görünümünü değiştirerek, totem olarak hizmet gören hayvan ya da bitki olarak düşünüldüğünü savunuyor. Daha sonra totem esası veya her dini gücün, kendisinde ikamet ettiği nesnenin dışında nasıl var olmaya başladığının anlaşılabileceğini ifade ediyor. Dini gücün grubun üyelerine ilham ettiği ancak onları tecrübe eden zihinlerin, dışa yansıtılan ve nesnelleştirilen histen başka bir şey olmadığını iddia ediyor. Böylece, nesnelleşecek olan his, bir şey üzerine sabitlenir ve söz konusu olan şey bu ameliyeden dolayı kutsal bir şey haline gelir. Herhangi bir nesnenin bu rolü oynayabileceğini belirten yazar, genellikle klanın çok yakından ve geleneksel olarak ilişkide bulunduğu şey olan hayvanlar arasından totemin seçildiğini vurguluyor.

Avustralya toplumlarının, ruh inancına sahip ve ruh-beden ayrımını bir derecede kabul ettiklerini ifade eden yazar, insanın ruh ve bedenden oluştuğunu düşünmeye iten gücün ne olabileceğini tartışıyor. Bu soruya cevap olarak ruhlar alemine giden ruhların bir süre sonra beslenmek için geri döndüğü ve bunların yeni doğumlara sebep olduğunun düşünüldüğünü gösteriyor. Ona göre ilkellerin ruhun ezeliği ve ölümsüzlüğü fikri de bu düşünceden doğmuştur. Ayrıca yazar bu

konuda, birey, bireyin yeniden bedenlenmesi, yada bireyin ondan sudur ettiği atanın ruhu, çurungası ve totem türünün hayvanlarının kısmen eşdeğerli ve birbirlerinin yerini alabilecek şeyler olduğunu da belirtiyor. Bunun sebebinin ise, onların belli yönlerde kolektif bilinci aynı şekilde etkilemiş olmaları şeklinde ifade ediyor. Durkheim, ruhlardan başka Avustralya dinlerinin ruhun üstünde ve ötesinde espritler, medenileştirici kahramanlar ve kutsal varlıkları kabul ederek az da olsa bunları izah etmeye çalışıyor.

Ayinle ilgili temel tutumlar bağlamında ibadet ve ayin türleri üçüncü kitap içerisinde işleniyor. Yazar, her ibadetin negatif ve pozitif olmak üzere iki boyutunun olduğunu, negatif ayinlerin belli davranışları yasaklayarak (tabular) pozitif ibadete giden yolu açtığını ifade ediyor. Din dışı ve kutsal idealleri birlikte var olmayacakları için, bu şeylerin birbirlerine dokunmamaları ve herhangi bir türden ilişkiye girmemeleri için yasağın olduğunu vurguluyor. Pozitif ibadet kapsamı içinde daha çok kurbanlardan söz eden Durkheim, ilkelerde kurbanın, yiyecek yoluyla kutsalla birleşmenin bir yolu olduğunu belirtiyor. Kurban hayvanının totem hayvanından farkını ise, onun doğal bir kutsal kabul edilmesi olarak görüyor.

Yazar, ayinler içerisinde taklidi ayinleri, yeniden üretilmesi arzulan hayvanın farklı tutum ve görünümünü taklit olarak tasvir ediyor. Sebeplilik ilişkisinin tamamen toplumsal olduğunu vurgulamasının ardından, taklidi ayinlerdeki sebeplilik düşüncesinin rolünü anlatıyor. Ona göre eğer klanın ismini taşıdıkları türler yeniden üretilmezse klan yok olur. Bu şekilde grubun bütün üyelerini canlandıran ortak his, her zaman aynı şartlarda aynı şekilde tekrarlanan belli hareketler şeklinde dışsal olarak ifade edilirler. Açıklanan bu sebeplerden dolayı, tören yerine getirildiğinde, istenilen sonuç elde edilmiş olur. Yazar, taklidi ayinlerden başka, temsili ya da hatırlatıcı ayinlerin varlığını, Warramunalar arasında yaptığı gözlemlerle izah ediyor. Bu, halklar arasında her klanın, belli bir noktada doğduktan sonra varlığını ülkede dört bir yana dolaşarak geçiren tek bir atadan geldiklerine inandıklarını ifade ediyor. Bu törenin hedefini, işte bu atanın mitsel tarihini hatırlatma ve temsil etme olarak görüyor.

Üçüncü kitabın son bölümünde ise Durkheim, kefaret edici ayinler ve kutsal düşüncesinin belirsizliğini ele alıyor. Herhangi bir felaket, uğursuz bir şey, endişe ya da korku hislerini harekete geçiren herhangi bir durumun kefaret ayinini gerektireceğini belirtiyor. Matem, yas ayinleri, kefaret edici ayinlerin başında yer alır. Bundan başka, rivayetlerde çok az geçmekle beraber, mesela klanın çurungasının çalınması durumunda da kefaret ayinleri yapılır.

Yazara göre Robertson Smith'in dinler bilimine yaptığı en büyük katkı, kutsal düşüncesinin belirsizliğine dikkat çekmiş olmasıdır. Yazar, ilkelerdeki dini hayatın

tamamının, aralarında temiz ve pis, aziz ve günahkar, ilahî olan ile şeytanî olan arasında var olan zıtlığın aynının bulunduğu iki kutup arasında gidip gelmekte olduğunu savunuyor. Bu yüzden temiz olan şeyin pis olandan, pis olanın da temiz olandan meydana gelebileceğini belirterek bunun sebebini kutsalın belirsizliğine bağlıyor. Nihayetinde Durkheim, kutsal şeylerin birliği ve farklılığını meydana getiren şeyin, toplumsal hayatın birliği ve farklılığı olduğunu iddia ediyor. Pozitif ve negatif ibadette görüldüğü üzere, dini hayatın dış tezahürleri ne kadar karmaşık olursa olsun, onun esas olarak bir ve aynı şey olduğunu düşünüyor.

Sonuç olarak bu çalışma, inananların çağlar boyunca varlığını devam ettiren ortak hislerinin, saf yanılışmalardan ibaret olamayacağı varsayımına dayanıyor. Yazar, toplumu dini hayatın kaynağı, dini hayata hakim olanın da eylemin kendisi olduğunu savunuyor. Eğer din, toplumda temel olan her şeyi doğurduysa, bunun sebebi toplum düşüncesinin dinin ruhu olmasıdır. Yoğun eleştirilere maruz kalmakla beraber Durkheim'in bu eseri, alanında bir klasik olduğunu ispat edercesine, dini hayatın anlaşılması üzerine önemli bir çok ipuçları taşıyor. Her şey bir yana çevirisiyle beraber eser, bir düşünürü anlamanın en güzel yolunun, onun bizzat kendi eserlerini okumaktan geçtiğini bizlere bir kez daha hatırlatıyor.

### *Toplumsal Dönüşümde Sünnet*

Hayati Yılmaz, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004, 162 sayfa

*Hatice MERAKLI\**

Hız. Peygamber'in (s.a.) hayatı, sünneti, topluma etkileri kuşkusuz İslamî konularda araştırma yapanlar için oldukça geniş bir inceleme alanıdır. Sünnet konusunda özellikle sosyoloji alanında yapılan çalışmaların sayısı oldukça azdır. Biz sünnetin toplum üzerindeki etkisini ele alan bir kitabı tanıtmaya çalışacağız. *Toplumsal Dönüşümde Sünnet* adını taşıyan bu çalışma, Yrd. Doç. Dr. Hayati YILMAZ tarafından kaleme alınmıştır. Kitap 162 sayfadan oluşmaktadır.

Eser genel itibarıyla önsöz, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Yazar önsözde seçtiği konuyu, seçme nedenini, konunun önemini, konuyu çalışırken kullandığı yöntemi, hedefini ve planını kısaca ortaya koymaktadır. Yazar kitabın hazırlanma sebebinin bir arka plan araştırması merakından kaynaklandığını belirtmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.) toplumda meydana getirdiği değişimin zemini ve sosyopsikolojik açıklamalar kitabın ana temasını oluşturmuştur. Bu çalışmada toplumsal gelişimde sünnetin yeri gösterilmeye çalışılmıştır. Yazar çalışmanın amacının kesin

bir cevap bulmaktan ziyade, makul bir cevap önermek olduğunu belirtmiştir. Yine Kur'an ve sünnetin aktif hayatı ilgilendiren konularında yapılacak çalışmaların, Müslümanların ve insanlığın hayrına olacağını ve Müslüman araştırmacıların bu yönde çalışma yapmalarını dinlerinin kendilerine yüklediği bir vazife olarak görmeleri gerektiğinin altı çizilmektedir.

Kitabın giriş bölümünde toplum ve din konuları, sosyolojik veriler ışığında incelenmiş ve cemaat ve cemiyet kavramları üzerinde durulmuştur. Toplumun oluşumunu izah eden teoriler, farklı sosyolojik kaynaklar incelenerek sunulmuş ve bunların içerisinde toplumların dinden kaynaklandığı görüşü açıklanmaya çalışılmıştır. Yine bu bölümde dini tecrübenin ifade şekilleri üzerinde durulmuştur. Giriş bölümünün son kısmında ise dinin, hukuk ve ahlâk kurallarıyla birlikte toplumda düzeni sağlayan sosyal düzen mekanizmalarının başında geldiği konusu işlenmektedir.

Eserin birinci bölümü İslâm'ın toplum ve din anlayışını ortaya koymaya çalışmaktadır. Burada özellikle Kur'an ve sünnetin İslam toplumu için kullandığı ümmet kavramı üzerinde durulmaktadır. Ümmet kısaca renk ya da ırkı kimlik ayrımı yapmadan, aynı inanç etrafında birleşen evrensel kardeşlik şeklinde tanımlanmaktadır. Kitapta, İslâm'ın ümmet anlayışının sünnetin yönlendirmesiyle en güzel bir şekilde ilk İslâm toplumunda (sahabe) ortaya çıktığı belirtilmektedir. Bu konuda müsteşrik Leone Caetani'nin (1861-1935): "Sahabenin ulaştığı ictimâî seviye, İslam idealinin gerçekleştiğini göstermektedir." şeklindeki yorumu da araştırmada zikredilmektedir.

İslâm'ın din anlayışını Kur'an-ı Kerim ve sünnet çerçevesinde ortaya koyan kitap, İslâm'ın birincil kaynağı Kur'an'ı beyan eden sünnetin vahiy yönünü, sünnetin bağlayıcılığını, delilleriyle ortaya koymaktadır. Sünnetin toplumsal boyutlarını, asr-ı saadeti yansıması, Kur'an'ın açıklaması ve uygulaması olması, Kur'an gibi bir hukuk kaynağı olması, toplumda birliği sağlaması gibi yönleriyle inceleyen kitap daha sonra sünnetin topluma etkisinin azalmasında bir etken olarak görülen bidat kavramı üzerinde durmaktadır.

Eserin ikinci bölümü İslamî Yapılanmada Sünnetin Dinamikleri başlığını taşımaktadır. Bu bölümde sünnetin Kur'an'ın yorumu ve uygulanması konusundaki katkısı incelenmekte ve sünnetin aynı zamanda Kur'an'da bulunmayan hükümler getirdiğine de vurgu yapılmaktadır. Bütün bunlar sünnetin Kur'an'ın yorumunda birlik sağladığının delilleri olarak zikredilmektedir.

Bu bölümde sünnetin ferdi şekillendirmesi konusunda irade eğitimi (nefsin kontrolü) üzerinde durulmaktadır. Bu konuda Kur'an'ı en iyi örnekleyen Hz. Peygamber'in nefsin kontrolü meselesinde de insan üzerindeki etkisinden bahse-

\* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi

dilmekte ve sosyalleşmenin birinci basamağının irade eğitiminden geçtiğine vurgu yapılmaktadır.

Son olarak sünnetin toplumu şekillendirmesinin aile ve müesseseler yoluyla olduğu belirtilmektedir. Sünnet'in aileye, devlete, ekonomiye, eğitime, sanata olan etkilerine dair bir hayli argüman sunulmaktadır.

*Toplumsal Dönüşümde Sünnet* adını taşıyan kitap, sünnete sosyolojik açıdan yaklaşmakta ve sünnetin toplumdaki etkileri konusunda oldukça önemli değerlendirmeler sunmaktadır. Kitabın giriş bölümünde ortaya konulan sosyolojik tanımlar akademik alanda çalışma yapanların oldukça faydalanacağı verilerdir. Yazar bu konuda farklı sosyolojik kaynakları taramış, sosyologların görüşlerine yer vermiştir. Sünnet sahasında yapılan bu tarz çalışmaların sayılarının çoğalmasa bu alanda yapılacak diğer çalışmalara kapı aralayacaktır.

Araştırmacının çalıştığı akademik sahanın hadis olması kitabın daha sağlam temeller üzerine oturmasını sağlamış ve sünnetin oluşturduğu pek çok müessese ve bu müesseselerin yapılanmaları incelenmeye çalışılmıştır. Bunun yanında sünnetin, müminlerin davranışlarından hissiyatlarına kadar bütün alanlarda tesirleri gözler önüne serilmiştir.

İslam'ın birinci teşri kaynağı Kur'an'ı yorumlayan, onu örnekleyen; kısaca oluşturduğu toplum modeliyle her zaman araştırma konusu olabilecek olan sünnet konusunu topluma etkileriyle inceleyen kitabın son kısmına yazar tarafından *H. Peygamber'in ekonomik öğretileri* konulu, beş sayfalık bir ek bölüm konulmuştur. Bu bölümde günümüz toplumlarında neredeyse en önemli gündem maddesi haline gelen ekonomi konusunda Hz. Peygamber'den gelen hadisleri derleyen ve M. Akram Khan tarafından kaleme alınan *Economic Teachings of Prophet Muhammad* adlı çalışmanın muhtevası başlıklarıyla verilmiştir. Bu çalışma hem Müslüman ekonomistlere kaynaklardan yararlanmaları konusunda bir yaklaşım kolaylığı sağlamakta, hem de hadislerin yeniden ve modern bir tarzda tasnif edilebilirliğine örnek teşkil etmektedir. Ayrıca kanımızca bu ek bölüm hadis sahasında çalışma yapacak lisans ve yüksek lisans öğrencilerine yol gösterici olacaktır. Yine toplumu, irşadla görevlendirilmiş kişilerin de bu bölümden sistematik manada faydalanacakları bir gerçektir.

Kitabın sonuç bölümünde yazar araştırmasının sonuçlarını özetlemektedir. Burada kitabın genel muhtevası konusunda derli toplu ve akılda kalabilecek bilgiler sunulmaktadır. Dinden hareketle yeni bir toplum oluşturan ve onu geliştirecek dinamiklere sahip olan sünnetin toplumu dönüştüren yönlerine dikkat çekilmektedir. İlahi iradenin Kur'an ve sünnet kanalıyla insan hayatının her yönüne uygulandığına vurgu yapılmaktadır. Sünnetin önderliğinde değişen İslam toplumunun

en önemli vesikasının Veda Hutbesi olduğuna işaret edilmekte ve şekillenen toplumun Hz. Peygamber'in peygamberlik delillerinden olduğu belirtilmektedir.

Eserin oldukça zengin olan bibliyografya bölümü ise bu alanda çalışma yapacak olanlar için bir kılavuz niteliğindedir. Burada klasik kaynaklardan, modern kaynaklara kadar konuyla uzaktan yakından ilgisi olan bütün eserler derli toplu bir halde araştırma yapacak olanların önüne serilmektedir. Kitabın sonundaki indeks bölümü ise kitaptan yararlanmayı daha da kolaylaştırmaktadır.

Sünnetin topluma bakan yönü konusunda yapılan çalışmalar henüz daha yeni sayılabileceğinden ve bu konuda derli toplu, yeterli literatür ve alt yapı oluşmadığından kitap bu alanda yapılacak çalışmalara giriş niteliğindedir.

Kitabın dili oldukça sadedir ve yalın bir anlatımı vardır. Özellikle ikinci bölümdeki örneklemeler, akademik tahsil yapmamış okuyucular tarafından bile kolayca anlaşılabilir durumdadır. Gerek sosyoloji gerekse İslami ilimlerle ilgili bir takım istilâhi terimlerin varlığı ise kitabın anlaşılmasını zorlaştırmaktan ziyade okuyucuya yeni bilgiler kazandırmaktadır.

Konuların işlenişinde zaman zaman tedahül sayılabilecek bazı değerlendirmeler olsa da akademik ve güncel bir konuya sağladığı derinlik ve katkıdan dolayı yazarı takdir etmek gerekir. Kendisinden sonra bu alanda yapılacak olan akademik çalışmalara sistematik manada ışık tutacak bu eser, toplumu din konusunda aydınlatmakla görevli kişilere de güzel argümanlar sunmaktadır.

*Avrupa Fetva ve Araştırma Kurulu (ECFR)'nin 15. Olağan Toplantısı Kararlar, Tavsiyeler ve Fetvalar*  
29 Temmuz - 3 Ağustos 2005, İstanbul

H. Mehmet GÜNAY\*

### Giriş: Avrupa Fetva ve Araştırma Kurulu (ECFR) Hakkında

*Avrupa Fetva ve Araştırma Kurulu (ECFR: The European Council for Fatwa and Research: el-Meclisü'l-Ürubî li'l-İftâ ve'l-Buhûs)*, kendi tanımlamasıyla bir grup ilim adamından oluşan islami nitelikli uzmanlaşmış bağımsız bir kuruluş olup, idare merkezi İrlanda'nın Dublin kentindedir. Kurul'un ilk açılış toplantısı 29-30 Mart 1997'de Londra'da yapılmıştır. Avrupa İslami Kuruluşlar Federasyonu (Federation of Islamic Organizations in Europe) tarafından organize edilen ve on

\* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

beşin üzerinde ilim adamının katılımıyla gerçekleştirilen bu toplantıda ECFR'nin tüzük taslağı görüşülüp kabul edilmiştir.

ECFR kuruluş amacını şu şekilde ortaya koymaktadır:

1. Avrupa'da yaşayan ilim adamlarını birbiriyle yakınlaştırmak, onları bir araya getirmek ve temel fıkhi meseleler üzerinde görüş birliğinin oluşmasına çalışmak.

2. İslam'ın temel hükümleri ve ana gayeleri ışığında Avrupa'da yaşayan Müslümanların ihtiyaçlarını karşılayacak, problemlerini çözecek ve Avrupa toplumlarıyla etkileşimini düzenleyecek kolektif fetvalar üretmek.

3. Avrupa kıtasında ortaya çıkan problemlere, hem dinin ana gayelerini hem de insanların maslahatlarını gerçekleştirecek tarzda çözüm bulmaya çalışan dini araştırma ve çalışmaları yayımlamak.

4. İslamî temel kavramları ve sağlam dini fetvaları yaygınlaştırmak suretiyle genel olarak Avrupa'da yaşayan Müslümanlara, özellikle de bunlardan İslam adına çalışanlara rehberlik etmek.

Kurul, bu hedeflere ulaşmak için kullanacağı araç ve yöntemleri de şu şekilde açıklamaktadır:

1. Kurul üyeleri arasından geçici veya daimi özel komisyonlar oluşturarak onlara Kurul'un hedeflerini gerçekleştirmeye katkıda bulunacak görevler vermek<sup>2</sup>.

2. Sahih, güvenilir ve uygun fıkhi kaynaklarına, özellikle de sağlam delillere sahip olanlarına dayanmak.

3. Çeşitli fıkhi akademileri ile diğer ilmi ve akademik kuruluşlar tarafından çıkarılan fetva ve araştırmalardan azami derecede yararlanmak.

4. Avrupa devletlerinin Kurul'u resmen tanımaları ve İslam'la ilgili konularda onu referans almalarını sağlamak için yoğun mesai harcamak.

5. Müslüman ilim adamları ve davetçiler için nitelik artırıcı ve geliştirici kurslar düzenlemek.

6. Çeşitli fıkhi meseleleri tartışmak üzere seminerler tertip etmek.

7. Periyodik veya periyodik olmayan bilgi ve fetvalar neşretmek; fetvaları, çalışma ve araştırmaları çeşitli Avrupa dillerine tercüme etmek.

8. Kurul tarafından çıkarılan fetvalar arasından seçilen fetvalar ile Kurul'a sunulup tartışılan araştırmaların yer alacağı bir periyot (dergi) yayımlamak.<sup>3</sup>

Kurul'un fetva kaynakları ve ilkeleri de şu şekilde sıralanmaktadır:

1. Ümmetin geneli tarafından ittifakla kabul edilen teşri kaynakları: Kur'an, Sünnet, İcmâ ve Kıyas.

2. Hakkında görüş ayrılığı bulunan kaynaklar: İstihşân, mürsel maslahatlar, sedd-i zerâi, istihâb, örf, sahabe kavli, şer'u men kablenâ... Bütün bu kaynaklardan hüküm çıkarırken ilim erbabınca bilinen şartlara ve kurallara riayet edilecek ve bunlardan yararlanırken özellikle ümmetin maslahatı ön planda tutulacaktır.

ECFR'nin metodolojisi de esas itibarıyla şu prensiplere dayanmaktadır:

1. Başta dört fıkhi mezhebi olmak üzere diğer ilim ehli mezhepler fikhî bir zenginlik kaynağı olarak görülür ve bunlar içerisinde delili en sağlam ve maslahata en uygun olanı seçilir.

2. Kurul bir konuda fetva üretirken sahih delilleri tercih eder, makbul ve güvenilir kaynaklara dayanır; bununla birlikte günümüz şartlarını da göz önünde bulundurarak zorluk ve sıkıntı yaratmayacak seçenekleri önceler.

3. Dinin ana gayelerini gözetir ve bu gayelere ters düşen sakıncalı kararlardan ve kanuna karşı hile özelliği gösteren çözümlerden kaçınır.

Kurul'un görüş bildirme ve fetva çıkarma tarzı da şu şekildedir: Fetva ve kararlar Kurul'un olağan veya olağandışı toplantılarında ittifakla veya salt çoğunlukla Kurul adına beyan edilir. Bu karara karşı çıkan veya katılmayan bir üyenin fıkhi konseylerindeki teamüllere göre karara kendi kişisel görüşünü kaydettirme hakkı vardır. Öte yandan ECFR Tüzüğü'ne göre Kurul'un başkanı veya üyeleri Kurul'un onayı olmadıkça Kurul adına fetva veremezler. Fakat her üyenin, Kurul'daki statüsüne atıf yapmaksızın ve Kurul'un resmi antetli evrakını kullanmaksızın kendi adına fetva vermesi mümkündür.

ECFR Tüzüğü'nde Kurul üyeliğine seçilecek kişilerin şu şartları taşıması öngörülmektedir:

1. Üniversite düzeyinde uygun bir din (fıkhi) eğitimi almış olmak veya İslam bilginlerinin katıldığı ilmi toplantı ve halkalara iştirak edip onlar nezdinde liyakatını ispat etmiş olmak, ayrıca iyi bir Arapça'ya sahip olmak.

2. İslam dininin öngördüğü hükümlere ve hayat tarzına uygun bir yaşam biçimini benimsemiş olmak.

3. Avrupa'da ikamet etmek.

<sup>2</sup> Nitekim, ECFR'nin 9-11 Mayıs 1998'de Dublin'de yapılan ikinci toplantısında iki "fetva komisyonu" (Fransa ve Britanya Fetva Komisyonları) ve bir *Araştırma ve İnceleme Komisyonu* teşkil edilmiştir.

<sup>3</sup> Kurul bu hedef doğrultusunda ilk sayısı Temmuz 2001'de çıkan *Mecelletü'l-buhûs* adlı bir dergi neşretmeye başlamıştır. Derginin altıncı ve son sayısı Ocak 2005'te çıkmıştır.

4. İyi bir fıkıh birikimine sahip olmanın yanında yaşadığı çevrenin şartlarına da vakıf olmak.

5. Üyelerin salt çoğunluğunun onayını almış olmak.

Kurul'un Tüzüğü ayrıca diğer şartları taşımakla birlikte Avrupa'da ikamet etmeyen bazı kişilerin de Kurul üyelerinden bir kısmının önerisiyle üyeliğe seçilebileceğini kabul etmektedir. Ancak bunun için yeni üyelik önerisinin Kurul'un salt çoğunluğunun onayını alması ve bu nitelikteki üyelerin sayısının hiçbir şekilde toplam üye sayısının % 25'ini geçmemesi şart koşulmaktadır. Kurul'a üye seçiminde onların önemli Müslüman varlığına sahip Avrupa ülkelerini temsil etmelerinin yanısıra muhtelif fıkıh mezheplerini temsil etme özellikleri de dikkate alınmaktadır. Ayrıca kurul üyeliği için önerilen kişinin adaylığının kabul edilebilmesi için güvenilir üç ilim adamının tavsiyesi aranmaktadır.

ECFR Tüzüğü Kurul'un, Avrupa'daki Müslüman topluluklarının çeşitli meselelerine ilişkin olarak sunulan araştırma ve incelemeleri müzakere etmek üzere yılda bir defa olağan olarak toplanmasını öngörmektedir. Tüzüğe göre Kurul kendisine arz edilen ve ortak akıl yürütmeyi gerektiren sorulara da cevap vermeye çalışacaktır. Tüzük ayrıca çeşitli alanlarda uzmanlığı olan kişilerin de uzmanlıklarıyla ilgili konuların ele alındığı toplantılara davet edilmelerine ve oy hakları olmaksızın bu toplantılarda yer almalarına izin vermektedir.

ECFR hâlihazırda şu üyelerden teşekkül etmektedir:

Yusuf el-Kardâvî (Kurul Başkanı)	Katar
Faysal Mevlevî (Kurul Başkanvekili)	Lübnan
Hüseyn Halâve (Kurul Genel Sekreteri)	İrlanda
Dr. Ahmed Câdullah	Fransa
Dr. Ali el-İmâm	Sudan
Ahmed Kâzım er-Râvî	Britanya
Enîs Karkâh	Fransa
Râşid el-Gannûşî	Britanya
Abdullah b. Beyh	Suudi Arabistan
Abdürrahim et-Tavîl	İspanya
Abdullah b. Ali Sâlim	Moritanya
Abdullah b. Yûsuf el-Cudey'	Britanya
Dr. Abdülmecid en-Neccâr	Fransa
Abdullah b. Süleyman el-Munî'	Suudi Arabistan
Dr. Abdüssettâr Ebu Ğudde	Suudi Arabistan
Dr. Uceyl en-Neşemî	Kuveyt
Arabî el-Beşrî	Fransa
Dr. Assâm el-Beşîr	Sudan

Dr. Ali el-Karadâğî	Katar
Dr. Suheyb Hasan	Britanya
Tahir Mehdî	Fransa
Mahbûb er-Rahmân	Norveç
Muhammed Takî Osmânî	Pakistan
Muhammed Sıddîk	Almanya
Muhammed Ali Salih el-Mansûr	Britanya
Dr. Muhammed el-Havârî	Almanya
Mahmûd Mücâhid	Belçika
Mustafa Çeriç	Bosna
Nihat Abdülkuddûs Çiftçi	Almanya
Yusuf İbrâm	İsviçre
Salim eş-Şeyhî	Britanya
Cemal el-Bedevî	Kanada
Salahuddin Sultan	ABD
Dr. Hüseyin Hamid Hassan	Mısır
Mustafa Mollaoğlu	Avusturya
Nâsır b. Abdullah el Meymân	Suudi Arabistan

ECFR şimdiye kadar bir kısmı olağan bir kısmı da ihtiyaca göre olağanüstü olmak üzere toplam on beş toplantı yaptı. Bunların büyük çoğunluğu Kurul'un idare merkezinin yer aldığı Dublin'de, bir kısmı ise muhtelif Avrupa ülkelerinde gerçekleştirildi. 15. ve sonuncu olağan toplantısı ise 29 Temmuz - 3 Ağustos- 2005 tarihlerinde İstanbul'da Grand Cevahir Otel'de yapıldı. Kurul başkanı Dr. Yusuf el-Kardâvî, Konsey üyelerinin çoğunluğu ve bir kısım misafir ve gözlemcinin katılımıyla gerçekleştirilen toplantı açılış, kapanış ve idari toplantılarla birlikte toplam on üç oturum şeklinde dört gün sürdü.

Hayli kalabalık bir dinleyici topluluğunun katıldığı açılış oturumunda Türkiye'den Prof.Dr. Ali Özek ve Cemaleddin Kerim tarafından yapılan selamlama konuşmalarının ardından Kurul Başkanvekili Şeyh Faysal Mevlevî, Kurul ve çalışmaları hakkında bilgi verdi. Bu oturum Konsey başkanı Dr. Yusuf Kardâvî'nin konuşmasıyla sona erdi.

Bundan sonra Kurul çalışmalarına, Kurul'un iç işleyişi ve meselelerinin ele alındığı idari nitelikli bir oturumla devam etti. Bu toplantıda esas itibarıyla Kurul üyelerine sunulan iki bildirinin müzakeresi yapıldı. "Kurul'un Gelecek Tasavvuru ile ilgili Bir Teklif" başlıklı birinci bildiri Kurul'un Genel Sekreter Yardımcısı Dr. Abdülmecid en-Neccâr tarafından sunuldu. Kurul'un şimdiye kadar yaptığı çalışmaların seyrinin anlatıldığı ikinci bildiri ise Kurul Genel Sekreteri Hüseyn Halâve tarafından takdim edildi. Bu oturumda ayrıca Kurul'a bağlı komisyonların başkan-

ları (*Biritanya ve Fransa Fetva Komisyonları ve Araştırma Komisyonu*), Kurul'un bir önceki toplantısından itibaren gerçekleştirdikleri faaliyetler hakkında Kurul üyelerine kısa bilgi verdiler.

Bundan sonraki oturumların tamamı gündeme alınan ilmi meselelerin müzakeresine ayrıldı. Kurul'un çalışmaları esas itibariyle daha önceki iki toplantı boyunca devam edip bir kısmı yarım kalmış olan ve ana temasını Batıda yaşayan Müslümanların aile hayatlarıyla ilgili hükümlerin teşkil ettiği konuların tamamlanmasına yönelik olmuştur. Kurul, ele alınan konularla ilgili daha önceden belirlenip sipariş edilen araştırmaların müzakere edilmesi şeklinde bir çalışma yöntemi takip etmektedir. Kurul'un İstanbul toplantısına gündeme alınan konularla ilgili 12 bildiri sunulmuştur. Bu bildiriler şunlardır:

1. Müsteşar Faysal Mevlî, "Nikahta Denklik".
2. Dr. Salahuddîn Sultân, "Batıda Evlilik Hayatı: Yaşanan Sorunlar ve Pratik Çözümler".
3. Dr. Tâhir Mehdî, "Aile İçi İletişim, Aileye Yönelik Tehditler".
4. Hüseyin Halâve, "İslam Hukukunda Boşama Hükümleri"
5. Salim Şeyhî, "Geçimsizlik Nedeniyle Evliliğe Son Vermek"
6. Dr. Suheyb Hasan, "İslam Konseyleri Marifetiyle Evliliğin Yargısal Olarak Sona Erdirilmesi".
7. Dr. Ali Karadâğî, "Boşamada Kasıt ve Rızanın Rolü".
8. Yusuf İbrâm, "Boşamaya Şahit Tutmak".
9. Müsteşâr Faysal Mevlî, "Muhâlaa: Şer'î hükümleri ve Gayri Müslim Ülkelerde Yaşayan Müslümanlar Açısından Uygulamaları".
10. Salim Şeyhî, "Hidâneye ilişkin Meseleler".
11. Abdullah b. Beyh, "Hidâne".
12. Arabî el-Beşrî, "Örfî Evlilik".

Bu bildiriler sunulup enine boyuna tartışıldıktan sonra ulaşılan sonuçlar Kurul tarafından "kararlar" ve "tavsiyeler" şeklinde düzenlenip kamuoyuna duyurulmuştur. Ayrıca Kurul, her toplantısında olduğu gibi bu toplantısında da Avrupa'da yaşayan Müslümanlar tarafından fetva talebiyle kendisine arz edilen bazı dini meseleleri ele almış ve bunlarla ilgili bir dizi fetvayı karara bağlamıştır. Aşağıda söz konusu kararlar, tavsiyeler ve fetvalar hakkında bilgi verilmeye çalışılacaktır.

## I. Kararlar

**15/1<sup>4</sup>:** Kurul'un bu toplantısında alınan kararların ilki, bir önceki toplantının "Evlilikte Denklik" konusunu düzenleyen 14/1 no'lu eski kararına bir fıkra eklenmesinden ibarettir. Bu ek kararda şöyle denilmektedir:

**Beşincisi:** "Evlilikte erkeğin kadına denk olmasının" evlilik akdinin bir geçerlilik şartı mı, yoksa bağlayıcılık şartı mı olduğu konusunda fakihler ihtilaf etmişlerdir. Mevcut görüşlerden tercihe şayan olanı bunun bağlayıcılık şartı olmasıdır. Buna göre evlilik akdi yapıldıktan sonra denkliğin önemli unsurlarından, yani dindarlık ve güzel ahlak özelliklerinden birisinin mevcut olmadığı anlaşıldığı takdirde, hem evlenen kadının hem de velisinin fesih talebinde bulunma hakları vardır. Ancak bu hüküm kadın hamile olmadığı sürece geçerli olup, kadın hamile olursa fesih hakkı düşer. Konuya Avrupa'da yaşayan Müslümanlar açısından bakıldığında Kurul, denkliğin evlenmeden önce her iki tarafın da gözetmesinin güzel ve arzu edilen bir husus olduğunu tercih etmektedir. Zira bu, evlilik hayatının devamı ve istikrarını güvence altına almakta ve dinin evlilikten beklediği önemli gayelerin -ki bu birbirine sınımsız bağlı bireylerden oluşan müslüman aile binasının kurulmasıdır- gerçekleşmesini sağlamaktadır.

**15/2:** Kararlardan ikincisi, nikah ve talakta kasıt ve niyetin rolüne ilişkindir. Kurul bu konuya dair kararını üç fıkra düzenlemiştir.

a) Akitlerin geçerli olması hata, ikrah, hile ve aldatma gibi kusurlarla sakatlanmamış sağlam bir irade ve kastın mevcut olmasına bağlıdır. Dolayısıyla hata, unutmama, baskı (ikrah) ve şuur kaybına yol açan şiddetli kızgınlık hallerinde (boşama kastı olmadığı halde) karısını boşayan kişinin bu tasarrufu geçerli değildir.

b) Niyet, sevap ve cezanın kıstası olup, niyet yoksa sevap ve ceza da yoktur. Bununla birlikte niyetin akitlerin hükümsüzlüğü üzerindeki etkisi fakihler arasında ihtilafıdır. Ancak Kurul, hulle niyetiyle evliliğin (nikahü't-tahlil) ve ölüm hastalığında kadını mirastan mahrum bırakmak niyetiyle yapılan boşamanın (talâku'l-fâr) geçerli olmadığı görüşünü tercihe şayan bulmaktadır.

c) Üçüncü fıkra Kurul, bu konuyla ilgili örneğin boşama niyetiyle evlenme, latife beyanıyla (şaka ile) yapılan tasarruflar (evlenme, boşanma, dönüşlü boşamada evliliğe geri dönme) gibi başka meselelerin de mevcut olduğunu, bunlar hakkında kesin karara varabilmek için daha ileri araştırmalar yapılmasının ve aynı zamanda bu konularla ilgili Batıda yaşanan sorunlar ve fiili uygulamalar hakkında daha kapsamlı bilgi edinilmesinin gerekli olduğunu beyan etmektedir.

<sup>4</sup> Burada 15 rakamı Kurul'un on beşinci toplantısını, 1 rakamı ise karar sırasını göstermektedir.



**15/3:** Kurul'un bu toplantısının üç numaralı kararı "Muhalaa'nın Hükümü" başlığını taşımaktadır. Kararda "muhalaa"nın tanımı, dindeki yeri ve hikmeti ile ilgili kısa bilgiler verildikten ve bu işlemin en önemli unsurunun kadının, kendisini boşaması karşılığında kocasına ödediği bedel olduğu belirtildikten sonra ilke olarak bunun caiz olduğu kaydedilmektedir. Ancak Nisâ Suresi'nin 19. ayetine atıfla kocanın, mehirinin tamamından veya bir kısmından vazgeçmeye mecbur etmek amacıyla karısına zarar vermeye teşebbüs etmesi halinde bunun caiz olmayacağı ifade edilmektedir. Bundan sonra kararda muhalaa ister boşama, ister fesih niteliğinde kabul edilsin, bu işlem gerçekleştiği takdirde eşlerin birbirinden dönüşsüz olarak (beynûnet-i suğrâ ile) ayrıldıkları, dolayısıyla kocanın aynı kadınla ancak yeni bir akit ve mehir ile evlenme imkanına sahip olduğu, muhalaa akdi tamamlandığında kadının dini iddeti beklemesi gerektiği gibi klasik muhalaa hükümleri dile getirilmektedir. Karara göre, muhalaa akdinin geçerli olması hakimnin veya idari makamların iznine bağlı değildir. Karşılıklı anlaşmanın sağlanmasıyla muhalaa gerçekleşir ve iki taraf açısından da hükümlerini doğurur. Fakat bunun resmi makamlarca tescil edilmesi gerekir.

İlgili maddenin sonunda ise doğrudan doğruya gayri müslim ülkelerde yaşayan Müslümanları ilgilendiren bir husus dile getirilmektedir. O da şudur: Muhalaa müessesesini tanımayan gayri müslim ülkelerde şayet evlilik bu ülkelerin mevzuatına göre yapılmışsa tarafların resmi prosedüre uygun olarak boşama işlemlerini tamamlaması gerekir. Öte yandan muhalaa ile ayrılan kadının, dini iddetini tamamladıktan sonra önceki evliliğini yaptığı mevzuata göre resmi boşama işlemlerini tamamlamadıkça bir başkasıyla evlenmesi geçerli değildir.

**15/4:** "Boşamada şahit bulundurma" konusunu karar altına alan bu maddede de şu hükümlere yer verilmektedir:

Evlilik ağır bir ahit ve sağlam bir bağ olduğu için İslam onu birtakım şartlar, hükümler ve edepiler ile kayıt altına almıştır. Bu kayıtlar evlilik birliğini korumayı, devamlılığını sağlamayı, iffeti, nesilleri ve yeryüzünün düzenini teminat altına almayı hedeflemektedir. Dolayısıyla evlilik bağına korumaya yönelik her türlü tedbir makbul sayılırken, onu bozmaya yönelik her şey kötü görülmemekte ve yerilmektedir. Boşama işlemi eşler arasında bir dizi haklar ve borçları doğurduğu için bunun inkarını önlemek önem taşımaktadır. Bu yüzden İslam dini şu ayet-i kerime ile boşamaya şahit tutulmasını meşru kılmıştır: "*Bekleme sürelerinin (üç âdet süresinin) sonuna yaklaştıkları zaman, onları ya güzelce evinizde alıkoyun, evliliği devam ettirin, yahut güzellikle ayrılın ve bu boşanmaya sizden iki âdil kimseyi şahit tutun; şahitliği de Allah için dürüst yapın!*" (Talâk 2). Kurul, İslam alimlerinin bu konudaki farklı görüşlerini (cumhura göre müstehaptır, İbn Hazm ve bazı çağdaş alimlere göre vaciptir) değerlendirdikten sonra bunun vacip olduğunu söyleyenle-

rin görüşünü tercih etmektedir. Bununla birlikte Kurul, şahit tutulmadan yapılan boşamaların da geçerli olduğunu, zira bunun zorunlu bir şart olmadığını kabul etmiştir. Ayrıca Kurul, Batı ülkelerinde yaşayan müslüman ailelerin, gizli veya açık yaptıkları işlemler konusunda Allah'tan korkmalarını, eğitim ve öğretim yoluyla ailelerini ve çocuklarını korumak için ellerinden gelen gayreti göstermelerini ve boşama konusuna ciddiyetle yaklaşım bu konuda gevşeklik göstermemelerini tavsiye etmektedir. Yine Kurul, hakların korunması bakımından her müslümanın boşama işlemlerini Batıdaki resmi makamlar veya oradaki İslam ülkelerinin elçilikleri ya da konsoloslukları nezdinde şahitlendirmesinin zorunluluk arz ettiğini vurgulamaktadır.

**15/5:** Bu madde "hidâne hükümleri"ne ayrılmıştır. Toplantı gündemini en fazla işgal eden bu konu kararlara da detaylı bir şekilde yansımıştır. Kararda "hidâne", çocuğu evinde koruyup gözetmek ve yiyecek, giyecek ve temizlik gibi hizmetlerini görmek şeklinde tanımlanmakta ve ilgili hükümler alt başlıklar halinde verilmektedir. Buna göre:

a) Hidâne'nin hükmü: Hidâne, çocuğun ebeveyninden birisi açısından veya fakihlerin detaylarıyla açıkladığı sıra ve öncelik dahilinde diğer akrabaları açısından farz-ı ayn hükmündedir. Çocuğun hidânesiyle yükümlü bir yakını mevcut olmadığı veya mevcut olmakla birlikte herhangi bir sebeple bunu üstlenmekten kaçındığı takdirde hidâne tüm müslümanlar üzerine farz-ı ayn olur. Bu yükümlülüğü yerine getirmek üzere İslami kuruluşların uygun şekilde çocuk bakımevleri tesis etmesi gereklidir.

b) Hidâne ilke olarak çocuk için en uygun olan şey dikkate alınır. Buna göre çocuğun dinini, namusunu, bedenini, kişiliğini vb. bozmaya yönelik her türlü unsurun ortadan kaldırılması gerekir. Çünkü bu kurala aykırı davranmak, genel olarak dinin ana gayeleriyle, özel olarak da hidâne ahkâmının özel amaçlarıyla bağdaşmaz.

c) Asıl olan hidâne hakkının kadınlarda olmasıdır. Çünkü onlar erkeklerde mevcut olmayan türden bir şefkat ve merhamet üzere yaratılmışlardır. Onlar hidânesi üstlenilen çocuğun yararına olacak şeyleri daha yumuşak, daha sakin ve daha sabırlı bir şekilde yerine getirirler. Bu yüzden hidâne hakkı evlenmediği sürece anneye aittir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.) çocuğunun hidânesini isteyen bir kadına şöyle buyurmuştur: "*Evlenmediğin sürece buna sen daha fazla hak sahibisin.*" (Ebû Dâvud, "Talâk", 35)

d) Hidâne anne ve çocuğun müşterek hakkıdır. Çocuğun zayı olması riski yoksa anne bu hakkından vazgeçebilir ve bu takdirde onun buna zorlanması söz

konusu değildir. Fakat anne çocuğun bakımını üstlenmediği takdirde çocuğun yararına olacak şeylerden birisi yok olacaksa buna zorlanır.

e) Hidânenin şartları: Fakihler hidâne hakkına sahip olacak kişide bulunması gereken birçok şart zikretmişlerdir. Bunların tümü tek bir gaye etrafında dönmektedir. O da bakımı söz konusu olan çocuğun yararı için en uygun ortamın sağlanmasıdır. Bu konuda Kurul şu iki şarta dayanmanın gerekli olduğu görüşüne varmıştır:

1- Düzgün bir hayat tarzı: Yaşam tarzında çocuğun gelişimini olumsuz yönde etkileyecek açık bir sapma görülen kişinin hidâne hakkı yoktur. Sahih görüşe göre ebeveyn arasındaki din farklılığının hidâne üzerinde bir etkisi söz konusu değildir.

2- Hidâne görevlerini yerine getirmeye güç yetirmek: Şayet çocuğun bakımını üstlenen kişinin ev dışındaki işleri çocuğun zarar görmesine yol açıyorsa, bu durum onun hidâne hakkının düşmesi için yeterli bir gerekçedir.

f) Hidâneyi üstlenen kadının evlenmesi: Çoğunluğu oluşturan âlimlere (cumhur) göre hidâne görevini üstlenen kadının evlenmesi, yukarıda geçen hadis dolayısıyla onun hidâne hakkını düşürür. Ancak bu konuda şu hususlara riayet etmek gerekir:

1- Anneden sonra babanın veya hidâne hakkının intikal edeceği kişinin çocuğun bakımını yapmaya güç yetirmesi gerekir.

2- Çocuğun annesinin yaşadığı şehirden başka yere götürülmesi söz konusu olmaması gerekir. Çünkü bu, anne ile çocuğunun arasını ayırmak anlamı taşır.

3- Babanın, evlenen anneden hidâne hakkının düşürülmesi yönünde talepte bulunması gerekir. Anne evlendikten sonra belirli bir süre içinde talepte bulunmazsa bu, onun bu duruma razı olduğunu gösterir.

4- Annenin yeni evliliğinde zifafa girmiş olması gerekir, zira sırf evlenme akdi onun hidâne hakkını düşürmez.

g) Hidâne altındaki çocuğu görmek: Konsey, boşama veya ayrılık durumunda eşlerden birisinin, diğer tarafı çocuklarını görmekten alıkoymasının haram olduğunu vurgulamakta ve buna mani olmak için şu hususları tavsiye etmektedir:

1- Anne ve babanın daha işin başında aralarında dini hükümler temelinde hidâne konusunu düzenleyen bir antlaşma imzalamaları gerekir. Zira bu, karşılıklı tüm hakların yegane garantisi olacaktır. Bilhassa sivil mahkemelerdeki hakimler eşler arasında, çocuğun menfaati ve korunmasına yönelik her hususun karara bağlandığı bir antlaşmanın yapılmasını teşvik etmektedirler.

2- Şayet hidâne altındaki kişi resmi okul çağında olmayan ve babasının yanında kalmaya güç yetiremeyen küçük bir çocuk ise ya da baba onun yeme içme işleri ve

diğer bakımını yerine getirmekten aciz ise bu durumda çocuğun bakımını üstlenen kişinin, babanın çocuğunu görebilmesi için uygun ortamı hazırlaması gerekir.

3- Hidâne altındaki çocuk eğitim çağında ise babanın eğitim ve öğretimi için onu alması gerekir. Ancak bu durumdaki çocuğun, onun hidânesini üstlenen annenin evinde geceleme ve bunun eşlerin karşılıklı anlaşması ile gerçekleşmesi gerekir.

4- Babanın çocuğunu ziyaret ederken, iddetten sonra birbirinden ayrılmış olan eşler arasında halvet meydana getirmemek, uzun süre kalmamak, şüphe uyandırmamak için uygun zaman seçmek, içeri girmek için ev sahibinden izin istemek gibi ziyaret adabına riayet etmesi gerekir. İçeri girmesine izin verilmediği takdirde onun görebilmesi için çocuk dışarı çıkarılmalıdır.

5- Çocuğun görülmesi alışlagelmiş teamüllere uygun olarak gerçekleştirilir, örneğin hafta sonu iki gün veya daha fazla olabilir. Bütün bunlar ebeveynin ortak kararıyla tespit edilir.

6- Çocuğa, akrabalık bağlarını kesmesinin haram, anne babasına iyilik yapmasının zorunlu olduğu yönünde telkinde bulunulur. Ayrıca ister baba ister anne tarafından olsun mahrem ve akrabalarını ziyaret etmesine engel olmaktan kaçınılır.

7- Çocuğun bu ülkelerde dinini ve ahlakını koruması için alınması gereken tedbirler konusunda ebeveynin tam bir işbirliği içinde olması gerekir. Çocuğun mescitlere, İslami kuruluşlara götürülüp getirilmesi, toplantılarda, cemaatlerde ve Kur'an ezberleme halkalarında hazır bulundurulması bu tedbirler arasındadır.

8- Hidâne ile ilişkili daha birçok konu vardır ki, bunların karara bağlanması için daha fazla araştırma yapılması ve bu konularla ilgili Batıdaki fiilî uygulamalar hakkında daha fazla bilgi edinilmesi umulmaktadır.

15/6: Toplantının bu son kararında Kurul'un bu toplantıda görüştüğü ancak nihai kararı daha sonraki toplantılara ertelediği meseleler sayılmaktadır. Bu meseleler şunlardır:

1- Boşama niyetiyle evlenmek.

2- Evlenme, boşama ve evliliğe göre dönme (ric'at) tasarrufları üzerinde latife beyanının (şakanın) etkisi.

3- Medeni evlenme ve resmi kurumlar dışında evlenme.

4- Hidâne müddeti ve hidâne nafakasına ilişkin hükümler.

5- Zarar vermek veya zarara zararla karşılık vermek üzere boşama.

## II. Tavsiyeler

Kurul, özellikle aileyi ilgilendiren konulara dair bu ve önceki toplantılarda aldığı karar ve tavsiyeleri pekiştirme niteliğinde şu hususları tavsiye etmektedir:

1. Avrupa’da mescit ve merkezlerin idaresini üstlenen kişilerin, evlenme akitleri yapma yetkisini elde etmek ve eşlerin haklarını teminat altına almak üzere bu akitlere resmi nitelik kazandırmak için ellerinden gelen gayreti göstermeleri gerekir.

2. Yeni müslüman olmuş kadınlar gibi velisi olmayan kadınlar için onların evlenme işini üstlenecek bir veli seçilir. Bu konuda, mescidin imamı, İslam cemiyetinin başkanı, kadının müslüman olmasını sağlayan kişi ya da müslümanlar arasından seçilecek bir kişi veli olabilir.

3. Tahkim kurullarının, eşlerin arasını düzeltmek için bütün imkanları kullanmadan ayrılık kararı vermesi uygun değildir. Aralarını düzeltmenin imkanı yoksa bu takdirde kurulların tarafların her birinden, bu ayrılığa bağlanacak hak ve sorumlulukları yerine getireceklerine dair taahhüt alması gerekir.

4. İslah ve tahkim komisyonlarından çıkan kararlara Avrupa’daki resmi organlarca onay alınması ve bunlara yargı organları tarafından uygulanma niteliği kazandırılması için İslam merkezlerinin her türlü gayreti göstermeleri gerekir.

5. Genel olarak batılı ailenin ve özel olarak müslüman ailenin mevcut durumunu anlamak ve elde edilen tespitler ışığında pratik çözümler üretebilmek için Batıdaki bilimsel ve sosyal kuruluşlarla işbirliği yapmak lazımdır.

6. Mescitlerin imamları ve İslam merkezlerinin sorumluları, İslam’ı öğretme ve aileyi yönlendirme konusunda daha etkin rol üstlenmeli; bu maksatla evlilikten önce ve sonra bir dizi konferans ve kurslar düzenlemelidirler.

7. Müslümanların aşağıdaki hususların gerçekleştirilmesine katkıda bulunmak üzere sosyal kuruluşlar tesis etmesi gerekir:

a) Erkek olsun kadın olsun gençleri istikrarlı bir evlilik hayatı için yetiştirmek. Bunu sağlamak için gençlere yönelik birtakım kurslar düzenleyerek onlara bir aile kurmak için lüzumlu olan İslami ilke ve kuralları öğretmek ve bu konuda onları eğitmek.

b) Müslüman ailenin gündelik sorunlarını çözmek için şer’i hakemlik yapmak

c) Bazı müslüman kesimler tarafından benimsenen ve İslam dinine aykırı olan birtakım adet ve gelenekler hakkında araştırma yapıp bunların ıslah edilmesi için uygun tedbirleri almak.

8. Mescitlerin imamları ve İslam merkezlerinin sorumluları, kendi muhitlerinde karşılaştıkları durumları ilmi bir bakışla gözlemlemeli ve müslüman ailelerin

günlük olarak yüz yüze geldiği bu yeni sorunlar aracılığıyla nassa dayalı fıkıh ile yaşanan gerçekliği birleştirecek ilmi ve uygulamalı araştırmalar sunmalıdırlar.

## III. Fetvalar

Kurul bu toplantısında ağırlıklı olarak Batıda yaşayan Müslümanları ilgilendiren ve fetva talebiyle Kurul’a arz edilen bazı fıkhi meseleleri ele alıp cevaplandırmaya da çalışmıştır. Fetva formatında karar altına alınan cevaplar toplam sekiz tanedir. Bunlar arasından önemli gördüğümüz birkaç tanesi şöyledir:

**15/1: Soru:** Romanya’ya eğitim için gönderilen 32 yaşındaki bekâr bir genç, elinden geldiği kadar dini vecibelerini yerine getirmeye çalıştığını, ancak bekâr olması dolayısıyla büyük sıkıntı çektiğini, ülkesinden bir kadınla evlenmesi durumunda Romanya devletinin karısına ikamet hakkı vermediğini, Romanya’da da uygun bir müslüman kadınla evlenme imkanı bulamadığını, Romanyalı kadınların da genellikle on beş yaşından sonra bekaretini kaybettiklerini; bu şartlar dahilinde Romanyalı bir kadınla eğitim süresi boyunca ve eğer kadının hali düzgün olursa daha sonra da devam ettirmek üzere evlenmesinin caiz olup olmadığını ve kadının babası müslüman ve Arap bir erkekle evlenmesine izin vermediği takdirde bu evliliği velisinin izni olmadan yapmasının mümkün olup olmadığını sormaktadır.

**Cevap:** Allah Teâlâ kural olarak muhsan olan ehl-i kitap kadınlarla evlenmeyi mübah kılmış (Maide 5), müslüman bile olsa zina eden bir kadınla evlenmeyi de yasaklamıştır. Burada muhsan olmaktan kasıt, zinâkâr olmamaktır. Bununla birlikte fakihlerin cumhuru günahından tövbe eden zinâkâr müslüman kadınla evlenmenin caiz olduğu konusunda görüş birliği etmiştir. Bu konuda, zina eden ehl-i kitap kadın da zina eden müslüman kadın gibidir. Dolayısıyla zinadan tamamen vazgeçtiği takdirde onunla evlenmek caizdir, aksi halde caiz değildir. Şu halde Romanya’da ikamet etmesi sebebiyle sıkıntıya düşüyor ve başka bir imkan da bulamıyorsa, zinayı temelli terk etmesi ve bir âdet müddeti geçirecek hamile olmadığını anlaşılması şartıyla ehl-i kitap Romanyalı bir kadınla evlenmesi caizdir.

Genç kadınlarla velisinin izni olmadan evlenme meselesine gelince, fakihlerin cumhuru göre kadın da velisi de müslüman ise bu evlilik geçerli değildir. Cumhura göre, bu şart müslüman erkekle evlenecek olan ehl-i kitap kadın için de geçerlidir. Ancak bu şartın gerekli olması, gayri müslim toplumlarda da kadının velisinden izin alma gibi bir örfün mevcut olup olmadığına bağlıdır. Gerçi bu gün gayri müslim çağdaş toplumlarda durum bir hayli değiştiği için yürürlükte olan kanunların çoğu evlenmenin geçerliliği için velinin muvafakatini dikkate almaktadır. Romanya’da yapılan evlenme akdi Romanya kanunlarına tabidir. Şayet

bu kanunlar evlenme akdinde velinin muvafakatini şart görmüyorlarsa bunda bir sakınca yoktur. Aksi takdirde bu kanunlara bağlı kalmak gerekir. Ayrıca durum ne olursa olsun akrabalık ilişkilerinin devamı açısından imkan ölçüsünde kadının velisinin onayını almak uygun olacaktır.

**15/2: Soru:** Benim, bir İngiliz Müslüman erkekle evli İngiliz Müslüman bir bayan arkadaşım var. Bunlar İslami nikahla evlenmişler ve evliliklerini Belediyede resmen tescil ettirmemişler. Kocanın da bir Arap arkadaşı var ve bu ülkede ikamet etmek istiyor. Ancak bu hakkı elde etmenin tek yolu İngiliz bir bayanla evli olmaktır. Bu yüzden kocası arkadaşşıma, kendisini Belediyede Arap arkadaşının karısı olarak tescil etmesini teklif etmiş ve o da bunu yaparak şahitler huzurunda onunla resmen evlenmiştir. Bu evlilik şer'an geçerli midir ve ilk evliliği üzerinde bir etkisi var mıdır? Bu ülkede bu tür hadiseler bazı Müslümanlar açısından sıkça tekrerrür ettiği için bu soruya cevap vermenizi istirham ediyoruz.

**Cevap:** Söz konusu kadın önceden evli olduğu için belediyede kıyılan evlilik akdi tamamen hükümsüz olup buna şer'i evliliğin hiçbir neticesi bağlanmaz. Bu evlilikten doğan her şey batıldır; bu nikahı yapanlar âsi ve günahkardır; kadının evli olduğunu bile bile bu evliliğe yardımcı olanlar bu günaha ortak olmuş ve Allah'ın koyduğu sınırları aşmış sayılırlar. Yüce Allah evlenilmesi yasak kadınlar hakkında "... Kadınlarından muhsan olanlar" (Nisa 24) buyurmuştur ki, burada muhsan olmaktan kasıt kadının evli olmasıdır. O halde evli olduğu sürece onunla evlilik yapmayı Allah haram kılmıştır.

Bazı insanlar Belediyede kıyılan nikahın sahih olmadığını zannederek bu konuda gevşek davranmaktadırlar. Onlara göre geçerli olan akit mescitlerde veya İslam merkezlerinde kıyılan nikahtır. Bu anlayış yanlış ve fasit bir anlayıştır. Zira rükünlerini ve şartlarını tamamladığı takdirde evlilik akdi nerede yapılırsa yapılsın geçerli olup sonuçlarını doğurur. Nitekim bu kadın bekar olsaydı, Belediyede kıyılan nikahı geçerli olacaktı.

Bu akit hükümsüz olduğuna göre, bu konuda yapılması gereken şey mümkün olan en kısa zamanda bunu sona erdirmek ve resmi açıdan da iptalini sağlayıp devamını önlemektir. Çünkü resmi olarak geçerli ve kanun nazarında bağlayıcı olduğu için bu evlilik birçok şer'i sakıncalar doğurmaktadır.

Bir şahsın bu ülkelerde oturum alma ihtiyacı sebebiyle bu şekilde haramları helal saymaya götüren, dine aykırı olan, hakların zayi olmasına ve işlerin karışmasına sebep olan çirkin yollara tevessül etmemesi gerekir. Aldatma ve yalan üzerine kurulu bu tür işleri yapmaktan şiddetle kaçınmak Müslüman üzerine düşen bir görevdir.

**15/3: Soru:** Ben, Müslüman bir erkeğin burada oturum almasını sağlamak üzere onunla belirli bir meblağ karşılığında resmi nikahla evlendim. O günden sonra onunla bir daha karşılaşmadım ve şu anda da onun hakkında hiçbir bilgiye sahip değilim. Daha sonra Müslüman bir gençle tanıştım ve bir İslam merkezinde onunla dini nikahla evlendim. Benim bu yaptığım İslam dinine göre caiz midir?

**Cevap:** Hayır, bu caiz değildir. Birinci evlilik her ne kadar geçerli ise de bunu yapan günahkârdır. İslam merkezinde yapılan evlilik ise her ne kadar İslami olarak nitelense de geçersiz ve gayri İslamidir. Resmi olarak tescil edilen evlilik yine resmi olarak kayıt altına alınacak bir boşanma ile sona erdirilmediği sürece bu akit sebebiyle helal sayılan şeylerden kaçınmak gerekir. Birinci evlilik resmen sona erdikten sonra senin ve evlenmek istediğin kişinin yeni bir akit yapma hakkı olur. İslam merkezinde yaptığın evliliğin hiçbir geçerliliği yoktur. Çünkü sen başkasıyla evli iken bir başka şahısla evlenmiş oldun. Seninle birinci şahıs arasında, evlilik evrakından başka bir ilişkinin olmaması durumu değiştirmez. Allah Teâlâ *Kitab'ında* evlenilmesi yasak olan kadınları sayarken "... Kadınlarından muhsan olanlar" (Nisa 24) buyurmaktadır ki, onlardan kasıt evli olan kadınlardır.

Şu halde İslam merkezlerinin ve bunların yöneticilerinin Allah'tan korkmaları ve kadının Belediye bürolarında veya başka yerlerde resmi evliliğinin olmadığından emin olmadıkça evlenme akdi yapmamaları gerekir.

**15/5: Soru:** Ben Müslüman bir gencim. Boşadığım eski karımdan bir çocuğum var ve benimle aynı şehirde annesiyle birlikte yaşıyordu. Haftada bir gün onu görüyordum. Sonra annesi bir başkasıyla evlendi çocuğumu da alarak başka bir şehre taşındı. Başkasıyla evlendiğini ve çocuğumu benden uzaklaştırdığını, benim de evlenmediğimi gerekçe göstererek ondan hidâne hakkımı talep ettim (Bu durumda hidâne hakkının babaya döndüğü yönünde bilgi sahibi olduğum için). Ancak eski karım ve kocası çocuğu alma hakkımın olmadığını söylüyorlar. Benim, fetva yetkisine sahip dini bir kurumdan, çocuğumun hidâne hakkına sahip olduğumu, oğlumu görmeme engel olmalarının haram olduğunu ve benim muvafakitim ve hidâne hakkımdan feragatim olmadan bunu yapmalarının caiz olmadığını destekleyen bir fetva getirmem gerekiyor. Sizden bu problemimi halledecek bir cevap rica ediyorum, zira uzun zamandır oğlumu görmedim.

**Cevap:** Haklı bir sebep olmadıkça babanın çocuğunu görmesine engel olmak dinen helal değildir. Kural olarak senin oğlunu görme ve durumunu takip ve nafakasını temin etmek için ona yakın olma hakkın vardır. Dinen geçerli bir sebep olmadıkça annenin buna engel olma hakkı yoktur. Bu hüküm kadın başkasıyla evlenmediği takdirde geçerlidir. Kadın evlenmişse, kadının çocuğu üzerindeki hidâne hakkı ondan başkasına intikal eder. Çünkü Abdullah b. Amr b. el-As'ın

rivayet ettiği bir hadiste şöyle denilmektedir: “Hz. Peygamber’e (s.a.) bir kadın geldi ve ‘Ey Allah’ın Resûlü! Bu çocuğa karnım yuva, göğsüm içecek, kucagım da kundak olmuş iken, babası beni boşadı ve onu da benden koparıp almak istiyor!’ diye şikâyet etti. Resûlullah (s.a.) de ‘*Sen evlenmedikçe, çocuğa daha fazla hak sahibisin.*’ cevabını verdi.” (*Ebü Dâvud*, “Talâk”, 35). Bu hadis, anne ile çocuğun menfaatine olacak aksine bir anlaşma yapılmadığı sürece hidâne hakkını anneye vermektedir. Hidâne hakkının kime intikal edeceği konusunda alimlerin farklı görüşleri bulunmakla birlikte bunların hepsi çocuğun yararını ön plana almaktadır. Bu da hidânenin çocuğun yakın akrabalarından annenin annesi, babanın annesi, hala gibi anne yerinde kabul edilen kadınlara geçmesiyle gerçekleşmektedir. Ancak bu sıralamanın dini bir bağlayıcılığı yoktur. Baba her halükârda çocuğu alıp bakabilir. Ayrıca annenin yeni kocasının bu çocuğun işlerine müdahale etme hakkı yoktur.

**15/7: Soru:** Ben ders verdiğim sürece İngiltere’de oturan bir öğretmenim. Bir eğitim kurumuyla kendi uzmanlık alanımda ilmi kursların imtihanlarına nezaret etmek ve bana ihtiyaçları olduğunda çağrılmak üzere bir anlaşma yaptım. Bazen Cuma günü namaz vaktinde imtihanlara nezaret etmek üzere beni çağırdıkları oluyor ve önümde namazı terk etmekten başka seçenek kalmıyor. Ancak bu durum çok sık tekrerrüt etmiyor, ara sıra meydana geliyor. Doğrusunu söylemek gerekirse benim açımdan bu iş bir ihtiyaç olmakla birlikte, zaruret teşkil etmiyor. Sizden Allah rızası için bu konuda fetva rica ediyorum.

**Cevap:** Bu durum senin başına sürekli değil ara sıra geldiğine, Cuma’yı kasten terk etmediğine ve Cuma’dan geri kalmamak için elinden gelen gayreti gösterdiğine göre belirtilen gerekçeye benzer sebeplerden dolayı Cuma’dan geri kalmanda bir sakınca yoktur. Nitekim Hz. Peygamber’in (s.a.) şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: “*Kim önemsemeyerek üç cumayı terk edecek olursa, Allah onun kalbini mühürler*” (*Ebu Dâvud*, “Salât”, 210; *Tirmizî*, “Salât”, 359). Senin durumunda bu özellik bulunmadığına ve böyle bir işe de ihtiyacın olduğuna göre bu konuda senin için bir sakınca yoktur.

**15/8: Soru:** Şu anda elimizde içinde İslam Merkezi’nin de yer aldığı beş katlı bir bina mevcuttur. Fakat bu bina oldukça eski ve üzerinde İslam mimarisinin ayırt edici özelliklerini yansıtacak hiçbir işaret yok. Merkezin idaresi bu binayı yıkıp yerine İslami özelliklere sahip yeni bir bina yapma teşebbüsünde bulundu. Ancak bunun maliyeti oldukça yüksek olup beş milyon doları bulmaktadır. Bu paranın dörtte birini Avrupa’da yaşayan Müslümanlardan toplama imkanı bulduk. Geri kalan meblağı uluslar arası İslamî kuruluşlardan almanın zor olduğunu bildiğimizden bunu bankadan faizli kredi çekerek temin etmeyi istedik. Daha evvel Kurul zaruret durumunda klasik bankalardan kredi almak suretiyle ev satın almanın caiz

olduğu yönünde bir fetva vermişti, acaba aynı ihtiyaçtan dolayı bizim de bu yolla kredi almamız caiz midir? Biz bu konuda aşağıdaki gerekçelere sahibiz:

1. Bu merkez bu ülkenin en eski merkezlerinden biri olup toplu ulaşım vasıtalarının merkezlerine çok yakın ayrıcalıklı bir yerde bulunmaktadır. Burada İslamî özellikleri yansıtacak bir binanın yer alması insanların bakışını celp edeceğinden bu merkez bir bakıma İslam’a davet niteliği taşıyacaktır.

2. Ülkenin çeşitli semtlerinde bu merkezden sonra kurulmuş çok sayıda mescit vardır, ancak bunların sahipleri bid’at ehliindedir. Bu mescitleri faizli krediler almak suretiyle inşa etmişlerdir. İslam’a davet için herhangi bir programları olmayan bu kişiler, buna rağmen mescit ziyaretinde bulunmak isteyen gayri Müslimlerin ilgisini üzerlerinde toplamaktadırlar

3. İşe şimdiden başlamadığımız takdirde inşaat ruhsatımız elimizden alınacaktır, ikinci kez ruhsat almamız da oldukça zordur. Üstelik inşaat maliyeti günbegün artmaktadır.

**Cevap:** Herhangi bir batı ülkesinde yer alan bir İslam merkezinin, insanların bakışını kendisine çevirecek, onlarda İslam’ı öğrenme merak ve arzusunu uyandıracak ve belki de bu sayede onlardan birinin dine girmesini sağlayacak tarzda İslamî özelliklere sahip ayrıcalıklı bir binasının olması elbette güzel bir şeydir. Ancak bu hedefin meşru bir yolla elde edilmesi gerekir. Çünkü mescitler ancak Allah’ı zikretmek ve ona ibadet etmek için inşa edilirler. Bu yüzden inşaat aşamasından itibaren Allah’ın evleri temiz ve güzel özellikte olmalıdır. Zira Allah güzeldir ve ancak güzel olanı kabul eder. Bize göre esasen bu sorunun içinde, ortada bir zaruret durumunun olmadığını açığa çıkaran unsurlar mevcuttur. Şöyle ki:

1. Şu anki merkez binası eski olmakla birlikte insanların ihtiyacını karşılamaktadır. Çünkü burası namazların kılınması, dini merasimler için toplantıların gerçekleştirilmesi ve çocukların eğitilmesi için yeterlidir.

2. Oslo gibi bir şehirde bir merkezin bulunması bir zarurettir. Ancak bu durum, faizli kredilerle inşa edilen başka mescitlerle yarışmak adına bu kadar yüklü bir paranın harcanmasını gerektirmez.

3. Allah insana takatinin üstünde sorumluluk yüklemeyiz. Bu ilke Müslüman birey için geçerli olduğu gibi Müslüman topluluk için de geçerlidir. Çünkü o da elinden geldiği ölçüde İslam’ın düsturlarını yerine getirmekle yükümlüdür.

Biz, söz konusu merkezin idarecilerine, projenin küçültülmesi, mevcut binanın tadilatla İslamî özellikleri yansıtacak bir yapıya kavuşturulması veya öngörülen projenin tamamlanması için başka kaynaklardan bağışlar elde edilmesi gibi meşru alternatifler aramalarını öneriyoruz.

## YAYIN İLKELERİ

- \* Usûl Dergisi, hakemli, uluslar arası bir dergi olup senede iki defa çıkar.
- \* Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış telif ve tercüme makaleler, yabancı dillerde yayımlanmış makale çevirileri, orijinal metin neşirleri, sadeleştirmeler, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmi röportajlar yayımlanır.
- \* Dergide yayımlanması istenen telif çalışmalar üç nüsha halinde, tercüme ise orijinal metinleri ile birlikte iki nüsha halinde yayın kuruluna ulaştırılmalıdır. Aynı bir sayfada yazarın adı, akademik ünvanı, ilgili olduğu kurum, yazışma adresi, telefon numarası ve e-posta adresi belirtilmeli, ilk defa yazı gönderenler kısa özgeçmişlerini de ilave etmelidirler.
- \* Gönderilen çalışmalar yayın kurulunca uygun bulunduğu takdirde, telifler üç, tercüme ise iki hakeme gönderilir. Her sayıda sayı hakemleri yayımlanır.
- \* Dergiye gönderilecek makalelerin 7500 kelimeyi, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmelerinin ise 1500 kelimeyi geçmemesi gerekir.
- \* Çalışmalar A4 kağıda 12 punto ve 1,5 aralıklı olarak biçimlendirilmelidir.
- \* Makalenin başlığı, 100-150 kelime arası İngilizce özeti ve 3-5 anahtar kelimesi İngilizce ve Türkçe olarak makaleye eklenmelidir.
- \* Dergide makale yayımlanan yazara telif ücreti ödenir ve 20 adet ayrı basım gönderilir.
- \* Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin imla ve transkripsiyon kuralları kullanılmalıdır. Kelimelerin imlasında metin boyunca birlik sağlanmalıdır. Dipnotlar ilk geçtiği yerde tam künyeleri ile verilmeli, sonraki yerlerde uygun biçimde kısaltılmalı, çalışmanın sonuna bibliyografya konulmamalıdır.
- \* Dergide yayımlanan çalışmaların dil, bilimsel içerik ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.

### Kitap Tanıtımları İçin Kılavuz

- \* Her tanıtım kitabı kısaca özetlemeli, kitabın önemini belirtmeli ve kitabın içeriğiyle ilgili yapıcı değerlendirmelerde bulunmalı. Tanıtımda kitabın beğenilen ve beğenilmeyen yönleriyle ilgili görüş belirtilmeli. Yazarın ilgi ve uzmanlığının tanıtımda yansması önemlidir. Eleştiriler kişiselleştirilmeden yapıcı olmalıdır.
- \* Kitabın okuyucu kitlesi ile ilgili yorum faydalı olabilir: Kitap genel okuyucuya mı hitab ediyor yoksa sadece uzmanları mı ilgilendiriyor? Kitabın, aynı konuyla ilgili diğer eserlerle karşılaştırıldığında daha iyi mi yoksa daha kötü mü olduğu söylenebilir? Kitap ders kitabı veya yardımcı ders kitabı olarak kullanılabilir mi?
- \* Tanıtımlar 1000-1500 kelime uzunluğunda olmalı.
- \* Tanıtımı yapılan kitap, başlıkta aşağıdaki örnekte olduğu gibi gösterilmeli:

### İSLAM AHLÂK TEORİLERİ

MACİD FAHRİ, (Çev. Muammer İSKENDERÖĞLU, Atilla ARKAN),  
Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, 330 s.

## TEMSİLCİLER

<b>ADANA</b> Yrd.Doç.Dr.Mustafa ÖZTÜRK Çukurova Ün. İlahiyat Fak. ADANA ozturkm@cu.edu.tr	<b>İSTANBUL</b> Arş.Gör. Bekir KUZUDİŞLİ İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İSTANBUL (212) 551 88 28 kuzudislibekir@yahoo.com
<b>BURSA</b> Arş. Gör. Muhammed TARAKÇI Uludağ Ün. İlahiyat Fak. Fethiye/BURSA (224) 243 13 37 / 318 muhammettarakci@hotmail.com	<b>İZMİR</b> Arş.Gör.Hadi SOFUOĞLU Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fak. Hatay/İZMİR (232) 285 29 32 / 405 hadi.sofuoglu@deu.edu.tr
<b>ÇANAKKALE</b> Doç. Dr. Hamit ER Onsekiz Mart Ün. İlahiyat Fak. ÇANAKKALE her3367@hotmail.com	<b>KAHRAMANMARAŞ</b> Yrd.Doç.Dr. Zekeriya PAK Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniv. İlahiyat Fak. KAHRAMANMARAŞ zpak@ksu.edu.tr
<b>ÇORUM</b> Yrd.Doç.Dr. Kâşif Hamdi OKUR Gazi Ün. İlahiyat Fak. ÇORUM (364) 234 63 58 hamdi@gazi.edu.tr	<b>KAYSERİ</b> Arş.Gör. Davut İLTAŞ Erciyes Ün. İlahiyat Fak. KAYSERİ (505) 291 10 32; (352) 437 49 01 / 31085 diltas@erciyes.edu.tr
<b>DİYARBAKIR</b> Mehmet BİLEN Dicle Ün. İlahiyat Fak. DİYARBAKIR (412) 248 80 23 / 3813 bilenmehmet@hotmail.com	<b>KONYA</b> Necmeddin GÜNEY Yeni Aziziye Cad. Bab-ı Aksaray mah. Ayan Bey sok. No: 11 Selçuklu/KONYA (555) 388 49 64; (332) 350 36 84 necm@hotmail.com
<b>ELAZIĞ</b> Yrd.Doç.Dr. Cevdet KILIÇ Fırat Üniv. İlahiyat Fak. ELAZIĞ ckilic@firat.edu.tr	<b>MALATYA</b> Doç.Dr. Saffet SANCAKLI İnönü Ün. İlahiyat Fakültesi, Kampüs/MALATYA ssancakli@inonu.edu.tr
<b>ERZİNCAN</b> Yrd.Doç.Dr. Adem DÖLEK Erzincan İlahiyat Meslek Yüksekokulu ERZİNCAN adem_dolek@hotmail.com	<b>RİZE</b> Yrd.Doç.Dr. H. Ahmet ÖZDEMİR Karadeniz Teknik Ün. İlahiyat Fak. RİZE haozdemir@hotmail.com
<b>ERZURUM</b> Yrd. Doç. Dr. Selçuk COŞKUN Atatürk Ün. İlahiyat Fak. ERZURUM selcoskun2002@hotmail.com	<b>SAMSUN</b> Arş.Gör. Hasan ATSIŞ Ondokuz Mayıs Ün. İlahiyat Fak. SAMSUN hasanatsiz@hotmail.com
<b>ESKİŞEHİR</b> Yaşar DÜZENLİ Osman Gazi Üniv. İlahiyat Fak. ESKİŞEHİR yduzenli25@yahoo.com	<b>SİVAS</b> Mustafa KELEBEK Cumhuriyet Ün. İlahiyat Fak. SİVAS mkelebek@cumhuriyet.edu.tr; kelebek@hotmail.com
<b>İSPARTA</b> Yrd.Doç.Dr. Bilal GÖKKİR Süleyman Demirel Ün. İlahiyat Fak. İSPARTA bgokkir@ilahiyat.sdu.edu.tr	<b>ŞANLIURFA</b> Yrd.Doç.Dr. İbrahim Hakkı İNAL Harran Ün. İlahiyat Fak. ŞANLIURFA ibrahimhakkiiinal@hotmail.com
<b>İSTANBUL</b> Dr. Muhammed ABAY Marmara Ün. İlahiyat Fak. İSTANBUL (216) 651 43 75 / 512 m_abay@hotmail.com	<b>VAN</b> Dr. Abdullah E. ÇİMEN Yüzüncüyıl Üniv. İlahiyat Fak. VAN emincimen@hotmail.com