

Kur'an Hükümlerinin Sosyolojisi

Kadir CANATAN*

Öz Bu makale, hukuk sosyolojisi açısından Kur'an hükümlerinin statüsünü tartışmayı amaçlamaktadır. Hukuk sosyolojisine göre hukuk, soyut bir adalet fikrinin toplumsallaşması değil, tam tersine toplumsal yapının bir parçası olarak köklerini toplumsal-kültürel ve tarihsel süreçlerden alan bir kurumdur. Kur'an hükümleri ve bunun sistematik bir yapıya kavuşmuş biçimi olan İslam hukuku, kaynakları bakımından kısmen ilahî kısmen de beşerî bir yapıdır. Bu noktada aydınlatılması gereken temel soru şudur: Kur'an hükümleri ya da bunun hukuksal bir formu olan fıkıh, sosyal hayatla ne kadar ilişkili ve sosyal gerçekliği hangi oranda hesaba katmaktadır? Fıkıhın yöntemlerinden ve yapısal analizinden yola çıkarak, Kur'an hükümlerinin toplumsal gerçekliğe duyarlılığı konusunda neler söylenebilir? Bu soruya bir cevap vermek üzere önce hukuk sosyolojisi ve bu disiplin içindeki yaklaşımlara değinilecek, sonra da bu yaklaşımlardan hareketle İslam hukukunun sosyolojik bir çözümlemesi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an hükümleri, sosyoloji, hukuk sosyolojisi, İslam hukuku, toplumsal değişme.

Sociology of Quranic Norms

Abstract This article aims to discuss the status of the norms of the Koran in the perspective of the sociology of law. According to the sociology of law, law is not the socialization of an abstract idea of justice, but rather it has roots in the socio-cultural and the historical processes as a part of the social structure. The norms of the Koran, which gained a systematic discipline in the Islamic law, is partly human and partly divine in terms of the resources. The basic question in this context that must be clarified is: To what extent the norms of the Koran contact with the social life and takes into account of the social reality? What can be said for the sensitivity of the social reality based on the structural analysis and methods of the Islamic law? In order to give an answer to this question, first of all the sociology of law and the approaches within this discipline will be addressed, and then starting from this approaches there will be an analysis of the Islamic law

Keywords: Norms of Quran, Sociology, Sociology of Law, Islamic Law, Social Change.

* Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi

Giriş

Makalemizin temel kavramları olan “Kur’an hükümleri” ve “sosyoloji”, ilk etapta makro düzeyde din ve toplum ilişkisi üzerinde durmayı gerektirse de biz daha spesifik olarak hukuk sosyolojisi bağlamında İslamî normların yapısını, toplumsal gerçeklikle ilişkisini ve değişen şartlara uyum kabiliyetini araştıracağımız için “Kur’an hükümleri”ni ahkâm ayetleri kapsamında ve İslam hukukunun alanıyla sınırlı olarak ele alacağız. Tanımlama yapılmaksızın kullanılacak olan “Kur’an hükümleri” ifadesi belirsiz bir ifadedir. Müslümanlık tarihinde Kur’an hükümleri, dar anlamda fıkıh çerçevesinde ele alınmış ve bu disiplinin konusu olarak belirli bir biçim kazanmıştır. Kur’an hükümlerini doğrudan doğruya Kur’an’dan yola çıkarak incelemek, uzmanlık gerektiren bir konudur. Müslüman bilginler, daha doğrusu fakihler, bu işlemleri tarihsel süreç içinde yapmış olduklarından, bir sosyolog ancak yapılandırılmış bir sistem olarak fıkıh üzerinden Kur’an hükümlerini sosyolojik bir çözümlemeye tabi tutabilir.

Hem farklı din mensupları hem de bir dinin kendi mensupları arasında Kitab’ın algılanma biçimi ve buna bağlı olarak hukuksal normların işgal ettiği yere ilişkin düşünceler bir dinin imajını oluşturmada önemli bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır. Hıristiyan yazarların metinlerinde İslam, daha çok Yahudiliğin uzantısı olarak “şeriat dini”, Kur’an ise Tevrat’ın uzantısında “hukuk kitabı” olarak algılanmaktadır (Slot, 1997:47). Bu yaklaşıma göre Yahudilik bir dizi hükümden oluşan bir şeriat dini iken, bunun tersine Hıristiyanlık bir ahlak ve maneviyat dinidir. Bu farklılık, önemli oranda günah meselesine yaklaşım ve insanın doğasına ilişkin görüşler tarafından belirlenmektedir. Hıristiyanlıkta temel mesele, günah işlemesi nedeniyle cennetten dünyaya düşen insanın nasıl bu günahattan kurtulacağı sorunu etrafında dönüp dolaşmaktadır. Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam’da olduğu gibi bu sorunu, Tanrı’nın emir ve yasaklarına uyarak dünyada doğru bir yaşam sürmekle çözülebileceğine inanmaz. Çünkü Hıristiyanlığa göre insan günahkâr doğar ve günah genetik olarak sonraki kuşaklara aktarılır. Günahkâr insan tabiatı, Tanrı’nın emir ve yasaklarına uyarak ya da iyi işler yaparak dönüştürülemez. İnsan ancak Tanrı’nın affı sayesinde bu günahattan kurtulabilir; bunun için insanlığın günahını üstlenerek hayatını bahşetmiş olan Tanrı’nın oğlu İsa’ya inanmak ve teslim olmak şarttır. Hıristiyan teolojisi, bu anlamda bir kurtuluş teolojisidir.

Yahudilik, başta on emir olmak üzere çok sayıda yasa ve hükümlere uymayı dinin ve dindarlığın esası olarak kabul eder. Bu nedenle Yahudilik, kanunlar manzumesinden oluşan bir din olarak algılanır. Elimizdeki İncil metinleri bu algıyı kısmen destekler. Bu metinlerde Hz. İsa genellikle, “Şeriatla ne söylendiğini biliyorsunuz, ben de size şunu söylüyorum” diyerek, önceki kural-

lardan farklı olarak daha çok ahlakî ve manevî öğütlerde bulunmayı tercih eder. Bu nedenledir ki Hz. İsa, tebliğ başladıktan yıllarda Yahudi hahamları tarafından “şeriat düşmanı” olarak ilan edilmiştir. Oysa Hz. İsa, şeriat konusunda nüanslı bir yaklaşıma sahiptir ve Hıristiyan söylemin zıddına o sadece ahlakî ve manevî tavsiyelerle yetinmemiştir.

Matta İncil’inde Hz. İsa “İmdi, insanların size ne yapmalarını istiyorsanız, siz de onlara öyle yapın; çünkü şeriat budur, peygamberler de.” (Bab 7:12) derken, şeriatı ahlakla eşleştirmiş gözükmektedir. Fakat onun söylemlerine daha yakından bakılırsa, o şeriatın formel ve dışarıdan kurallarından daha ziyade ahlakın ince ve içeriden gelen kurallarına çağrı yaparak daha etkili bir yöntemle insanları ilahi mesaja çağırmaktadır. Sözelimi “Zina etmeyeceksiniz.” denildiğini işittiniz. Fakat ben size derim: Bir kadına şehvetle bakan her adam zaten yüreğinde onunla zina etmiştir.” (Bab 5:27-28). Bu ifadelerden Hz. İsa’nın daha az şeriat yanlısı olduğu söylenebilir mi? Bilakis o, şeriatın kurallarına vicdan ve ahlakın kurallarını da eklemektedir. Nitekim o, bir sözünde gerçek misyonunu şöyle ifade etmiştir: “Sanmayın ki ben şeriatı yahut peygamberliği yıkmaya geldim; ben yıkmaya değil, fakat tamam etmeye geldim. Çünkü doğrusu size derim: Gök ve yer geçip gitmeden, her şey vaki oluncaya kadar şeriatın en küçük bir harf veya nokta bile yok olmayacaktır.” (Bab 5:17-18). Bu ifadelerden Hz. İsa’nın şeriat aleyhtarı değil, şeriatla ahlakı birleştirmek isteyen bir kişi olduğu açıktır. Onun bu çağrısının gerisinde fakihlerin dini salt şeriat dini haline getirmesi ve dinin ahlakî-manevî boyutlarını budama çabasına bir tepki söz konusudur. Çünkü tıpkı Müslümanlar arasında da benzer bir durumun yaşanacağı üzere fakihler kitaptan hüküm-kural çıkarmaya yönelik bir çaba içinde oldukları için zamanla, şeriat ile ahlak arasındaki mesafeyi büyütmüşlerdir.

Hıristiyan metinlerin Yahudilik hakkındaki yargıları ve algıları eleştiri konusu yapılabileceği gibi İslam’a ilişkin yargıları da tartışmaya açıktır. İslam’ın Yahudilik uzantısında bir din olarak değerlendirilmesi yanlış olmamakla birlikte, Kur’an’ın bir “kanun kitabı” olduğu şeklindeki algı eksik ve çarpık bir algıdır. Bu algının nedenlerinden biri, Müslümanların dini şeriatla eşitlemiş olmaları kadar dini fıkıh üzerinden yaşamaları olabilir, ama bu bir yandan tarihsel bir durumu İslam’la özdeşleştirme anlamına geldiği gibi, diğer yandan da dinin sadece bir boyutunu ifade eden fıkıhın İslam’ın kendisi olarak telakki edilmesi anlamına gelmektedir. Her halükârda bu bir indirgeme ve bir çarpıtmadır.

Kur’an’ın nasıl bir kitap olduğu, onun Müslümanlar tarafından nasıl algılandığından ziyade içeriği konusunda ciddi bir bilgi ve görüş sahibi olmak gerekmektedir. Kur’an hükümleri ya da bunun tamamını ifade eden bir kavram olarak kullanırsak “şeriat”, Kur’an’da ne kadar yer tutmaktadır? Ancak bu soru cevaplandıktan sonra İslamî hukuksal normların sosyolojisi üzerinde

konuşabiliriz; çünkü bir konu üzerinde konuşurken önce konunun kapsam alanının tespit edilmesi gerekir. Çerçevesi belirlenmemiş ve tanımlanmamış bir konu üzerinde konuşmak spekülâtif ve riskli bir uğraştır. Oysa bilimde bir meselenin ele alınması sırasında titizlik, katilik ve görece objektiflik gibi kriterler önemlidir.

Gerek geçmişte gerekse günümüzde Kur'an'ın kapsamına ve temel konularını saptamaya yönelik birçok girişim olmuştur (Yılmaz, 2008). Yine din ve şeriat kavramları arasındaki farkları aydınlığa kavuşturmaya yönelik bazı yayınlar yapılmıştır (İslamiyat, 1998:4). Biz sadece bir fikir vermek amacıyla, bu çalışmalardan bazı örnekler vermek istiyoruz: Sözelimi geleneksel dönemin önemli müfessir ve kelimcisi Fahrüddin er-Râzî'ye göre Kur'an'ın bütününde asıl maksat, tevhid, nübüvvet ve meadî anlatmaktır; bu nedenle üç konu ulûhiyet, risalet ve ahiret merkezidir. Kur'an'daki diğer konular, bu ana konuları açıklamak ve detaylandırmak için anlatılır. Sözelimi Kur'an'da önemli bir yer tutan kıssalar, ana mevzuları örneklemek ve anlatmak içindir. Çağdaş düşünürlerden Reşit Rıza, Kur'an'ın temel konularını benzer şekilde üç konuyla sınırlandırmıştır; ama o bunları tevhid, ibadet-teşri ve muamelat olarak belirlemiştir (Yılmaz, 2008:27-28/41). Yine çağdaş düşünürlerden Fazlurrahman, "Ana Konularıyla Kur'an" adlı eserinde belli başlı konuları Allah, insan ve toplum olarak tespit etmiştir (1999:21-22). Son düşünür, anlaşılan o ki öncekilerin tevhid kavramını Allah, ibadet ve muamelat gibi konularını ise insan ve toplum kavramlarıyla değiştirmiştir. Dikkat çekici olan şu ki birçok düşünür ısrarla Kur'an'ın ana temalarını üç sayısıyla sınırlandırmak, geriye kalan konuları ise tali olarak görmek gibi bir yola girmiştir. Bu, Kur'an'ın içeriğini ve amacını akılda tutmak için kısa ve özlü olarak belirleme çabası olarak görülmelidir. Yoksa onların zihninde üç rakamının gizemli bir rakam olmasından dolayı değildir.

Buradan verilen örneklerden, Kur'an'da ibadet ve muamelatın ilk üçe giren bir konu olduğu ve ağırlıklı bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır. Fıkıh kitaplarında bu konular, "Kur'an hükümleri"nin (ya da ahkâmın) konusu olarak görülür ve ahkâm, insanın dikey (Tanrı'yla) ve yatay (toplumsal) ilişkilerini düzenler. Fakihler, ahkâm ayetleri üzerinde yoğunlaştıkları ve çeşitli yöntemlerle (kıyas ve içtihat) bu ayetlerin alanını genişlettikleri için bunun neredeyse Kur'an'ın tamamı gibi bir izlenim yarattıkları bir gerçektir. Bu nedenle tarihsel süreçte din ve şeriat kavramları özdeşleştirilmiş ve Kur'an'ın bir "kanun kitabı" olarak algılanmasına yönelik açık bir kapı bırakılmıştır.

Çağdaş İranlı düşünür Mehdi Bazergan, daha ayrıntılı olarak Kur'an'ın aslî ve ferî konularını tespit etmiş ve bunların Kur'an'daki ağırlıklarını yüzdelerle ifade etmiştir. Ona göre Kur'an, şu sekiz aslî temaya atıfta bulunmaktadır (Yılmaz, 2008:55-56):

- 1) Risalet konusuyla ilgili ayetler Kur'an'da yüzde 30 civarındadır;
- 2) Kıyamet, ölüm ve ahiret hayatına ait gayb meseleleriyle ilgili ayetler yüzde 26 civarındadır;
- 3) Kıssalar (geçmiş ümmet ve peygamberlerin öyküleri) Kur'an'ın yüzde 23,5'i oranındadır;
- 4) İslam ümmeti ve Ehl-i Kitap hakkındaki ayetler yüzde 12 civarındadır;
- 5) Dinî hükümlere ilişkin ayetler yüzde 7 civarındadır;
- 6) Cihat konusundaki ayetler yüzde 4'ü geçmez;
- 7) İnsanın yaratılışı ve özellikleri ile şeytan ve cin gibi varlıklarla ilgili ayetler yüzde 3 civarındadır;
- 8) Hz. Muhammed'in ailesi ve zevcelerine ilişkin ayetler son derece sınırlıdır (yüzde 0,35).

Yazara göre ilk altı konu, Kur'an'ın yaklaşık yüzde 97'sini oluşturan aslî konulardır. Diğer başlıklar da önemli olmakla birlikte Kur'an'daki ağırlıkları bakımdan fer'î konulardır. Bazergan, Kur'an hükümlerini içeren dinî hükümleri (terbiye, ahlakî ve fikhî bağlamlarda) ve cihat hükümlerini aslî konular arasında görmekle birlikte, bu hükümlerin oranını yüzde 11 olarak tespit etmiştir. Başka bir deyişle bu sınıflandırmayı ve orantıları temel alırsak ahkâm ayetleri (ya da Kur'an hükümleri) Kur'an'ın onda birine tekabül etmektedir. Kaldı ki Bazergan, terbiye ve ahlak öğreten ayetleri de bu yüzdelik içinde değerlendirilmiştir. O zaman haklı olarak şu soruyu sormak gerekir: Nasıl oluyor da yüzde onluk Kur'an hükümleri (ahkâm), Kur'an'ın temel çerçevesini çizen bir mesele haline gelmiştir? Başka bir deyişle din, nasıl olmuştur da şeriatla özdeş hale gelmiştir?

Sözlükte yol, adet ve misal gibi anlamlara gelen şeriat kelimesi, Kur'an'da nadir kullanılan bir kelimedir. Kur'an'da geçtiği yerlerde ve hallerde suyun kaynağı değil de, kaynağa giden yol anlamındadır. Dinî bağlamda bunun anlamı şudur: Şeriat, dinden tarihin herhangi bir anında bir topluma, bir peygamber (vahiy/kitap) yoluyla açılan bir yoldur; yani Şeriat din değil, 'tedeyyün'dür. Bu da ilahî hakikate bağlanmak (dindarlık) demektir. Şeriat ve din ilişkisini birçok biçimde açıklamak mümkündür. "Sizden her nebi için ayrı bir şeriat açıkladık." (Maide, 48) ayetinin yorumu yapılırken, İslam bilginleri "Din tektir, şeriatlar ise muhtelifdir." demişlerdir. Din, tüm peygamberlerin getirdiği ortak mesajı ve ilkeleri ifade ederken, şeriat dönemseller olarak getirilen somut kuralları ve hükümleri dile getirir. Bu açıdan din değişmez ve evrensel bir olgu iken, şeriat dönemseller, değişken ve kısmîdir. Bir başka açıklamaya göre dinin tarihsel ve toplumsal bir somutlaşmasıdır. Me-

sela mirası adil bir şekilde paylaşırma dindendir, ama bunun somut olarak nasıl dağılacığını şeriat gösterir. Allah'a tapırma dindir, ama tapırmanın şeklini şeriat belirler (Güler, 1998:64-66).

Oysa günümüzde yaygın anlayış bunun tersidir. Şeriat, ilahî kökenli değişmez ve evrensel bir kanunlar mecmuasıdır. Hatta din şeriatdır, şeriat da dindir. Oysa birçok kimsenin ifade ettiği gibi şeriat kavramı zamanla Kur'an'ın hukukî muhtevasını, toplumsal işleri (muamelat) düzenleyen ve hatta şer'î delillerden üretilen fıkıh faaliyetini ve sonuçlarını ifade etmekle kalmamış, İslamî disiplinler içinde hayata en fazla müdahil pratik bir disiplin olarak dinin kendisinden ibaret olduğu bir külliyat haline gelmiştir. Tarihsel süreçte gelişen bu toplumsal algı, halen önemli oranda ayaktadır ve hem Müslüman toplumlarda hem de dünya (Batılı) medya ve kamuoyunda şeriat ve İslam (din) kavramları eşanlamlı olarak kullanılmaktadır.

Araştırmacılara göre şeriat kelimesi ilk üç asır boyunca popüler bir kavram değildir. Bu kavram 4. yüzyıldan itibaren hadis ve fıkıh kaynaklarında yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Ortaçağ boyunca ulema başta olmak üzere İslam toplumları tarafından değiştirilmiş, genişletilmiş ve dondurulmuştur. İslam'ın ilk yıllarda dinamik bir şeriat anlayışı varken, sonraki zaman diliminde statik bir şeriat anlayışı ortaya çıkmıştır (Güler, 1998). Şüphesiz ki bu gelişmelerde, 12. yüzyıldan sonra içtihat kapısının kapandığına ilişkin söylem önemli bir rol oynamaktadır. Daha önceleri içtihat faaliyeti, İslam fıkıhına dinamik ve güncel bir boyut eklerken, bu kapının kapanmasından sonra taklit dönemi başlamış ve bu durum 19. yüzyıla kadar sürmüştür. Ancak bu yüzyılda yeniden içtihat kapısının açılması gerektiğine dair söylemler ortaya çıkmışsa da pratikte içtihat faaliyetinin başarılı bir şekilde yürüdüğü veya yürütüldüğü söylenemez.

Bugün Müslüman aydınlar ve yazarlar arasında bu süreci tersine çevirmek için entelektüel bir çaba söz konusudur. Sudanlı Mahmut Taha ve öğrencisi Ahmed en-Naim gibi birçok kimse, İslam'ın evrensel mesajının Mekke ayetlerinde gizli olduğunu, Medine ayetlerin ise o zamanki toplum yapısına bir tercüme olduğunu iddia etmektedir (Taha, 2008:123-170). Bu anlamda İslam'ın şeriat boyutu daha çok Medine ayetlerinde kendini hissettirmektedir. Nitekim "hükümler" anlamına gelen "ahkâm" ayetleri daha çok Medine'de, Müslümanların kendi başlarına sosyal, politik ve ekonomik yaşamda bir varlık gösterdikleri ve toplumsal bir hayat inşa etmeye başladıkları bir ortamda gelmiştir.

Bu açıklamalardan sonra makalemizin ana sorusunu şu şekilde ifade edebiliriz: Kur'an hükümleri ya da bunun hukuksal bir formu olan fıkıh, sosyal hayatla ne kadar ilişkili ve sosyal gerçekliği hangi oranda hesaba katmaktadır?

Fıkhın yöntemlerinden ve yapısal analizinden yola çıkarak, Kur'an hükümlerinin toplumsal gerçekliğe duyarlılığı konusunda neler söylenebilir? Bu soruya bir cevap vermek üzere önce hukuk sosyolojisine ve bu disiplin içindeki yaklaşımlara değineceğiz. Teorik bir arka plan oluşturduktan sonra, hukuk sosyolojisi açısından Kur'an hükümlerini çözümlenmeye ve değerlendirmeye çalışacağız. Bu şekilde formüle ettiğimiz ana sorumuza bir cevap vermeyi umut ediyoruz.

Hukuk Sosyolojisi ve Farklı Yaklaşımlar

Hukuk, normatif bir sistemdir. Bu anlamda toplumda olandan ziyade olması gerekeni bildirir. Hukuk kurallarının ayırıcı niteliği, bağlayıcı olması ve belli bir otoriteyle kendini kabul ettirmesidir. İşleyişi bakımından hukuk kuralları, ahlak kurallarıyla büyük oranda bir karşıtlık gösterir: İlki, dışarıdan bir otoritenin etkisiyle işlerlik kazanırken, ikincisi insanın iç dünyasından ve vicdanından destek alır. Hukukun yapısına bağlı olarak hukuk bilimi de normatif ya da kuralcı bir bilimdir. Kökleri Roma hukukuna kadar götürülse de 17. yüzyılda ortaya çıkan doğal hukuk görüşünün etkisiyle farklı bir kulvarda gelişmeye başlamıştır.

Hukuk karşısında kabaca iki yaklaşımdan bahsedebiliriz. İdealist düşünürlere göre hukuk, soyut adalet idesinin evrendeki gerçekleşmesi ve güncelleşmesi olarak görülür (Türkkahraman, 2006:78). Bu yaklaşıma göre hukuk, toplumsal koşullardan ve kültürel geleneklerden ziyade aklın ilkelerinden doğar. İnsan, akılsal bir varlık olarak toplumsal ilişkileri soyut ilkelere göre düzenler.

Hukuk dogmatikliği ve hukuk felsefesi, hukukun soyut boyutuna yönelmiştir. Hukuk Dogmatikliği, bir yaşam alanının ya da ilişkisinin aklî-mantikî bir tasarımını ifade ederken, hukuk felsefesi hukuk kurallarında ortaya çıkan etik değerlerle, hukuk idesiyle ve hukukun amacı ile ilgilidir; adaleti ve onu tam yansıtan ideal bir hukuku araştırmaktadır (Gürkan, 1999:31). Her iki disiplinin de idealist yaklaşımların ürünü olduğu ya da bu yaklaşımları temsil ettiği söylenebilir.

İdealist yaklaşımların zıddına sosyolojik hukuk yaklaşımı, hukuku bir sosyal olgu olarak ele alır. Başka bir deyişle, onu olan şekliyle ve başka olgularla ilişkileri içinde inceler. Bu bakış açısına göre hukuk, mevcut toplumsal ilişkilerin içinden doğar ve toplumsal yaşamda sosyal kontrol işlevi kazanır. Bu nedenle Montesquieu, yasaları 'eşyanın tabiatından çıkan zorunlu münasebetler' olarak tanımlamıştır.

Hukuk sosyolojisi, hukuk ve toplum arasındaki ilişkilerin incelenmesini merkeze alan ve bu iki olgu arasındaki ilişkinin etkileşimsel olduğu varsayımına

dayanan bir sosyoloji disiplindir. Sosyolojik olarak hukuk kurumu, toplumdan bağımsız, ona öncelikli ve onun dışında bir mesele olarak ele alınmaz. Bilakis hukuk, diğer toplumsal kurumlar gibi toplumsal bir olgudur ve toplumun bir ürünüdür. Bu nedenle sadece zaman içinde değil, aynı zaman diliminde yaşayan farklı toplumlarda da hukuk sistemleri farklıdır. Yine hukuk durağan bir yapı değildir, toplumlar değiştikçe hukuk sistemleri de değişirler.

Toplumsal etkileşim mantığı açısından ele alındığında, hukuk bir yandan somut toplum hayatının bir ürünü (yani sonuç), diğer yandan da toplum hayatının bir düzenleyicisi (yani bir sebep) olarak karşımıza çıkar. İlk durumda hukuk, mevcut toplumsal ilişkilerin kodifiye edilmesinden başka bir şey değildir. Bir toplumdaki hukuku, o toplumun gerçek ilişkilerinin bir yansıması olarak görebiliriz. İkinci durumda ise hukuk, bir kez yazılı metin haline geldikten sonra toplumsal yaşamı düzenlemeye, etkilemeye ve hatta muhafaza etmeye yönelik bir işlev kazanır.

Devrimci grupların iktidara geldiği modern toplumlarda hukuk, daha çok toplumu yukarıdan aşağıya değiştirmeye yönelik işlev görmeye başlamıştır. Başka bir ülkeden getirilen bir hukuk düzeni ya da devrimci kadronun emrindeki hukukçuların oluşturduğu hukuk, bir ideoloji veya seçkin bir grubun emrine girmiş ve sosyal mühendisliğin bir aracı olarak işlev görmüştür. Hukuk sosyolojisine göre bir toplumun geçmişine, sosyal yapısına ve kültürüne uygun düşmeyen bir hukuk ölü bir hukuktur. Onun yaşayan bir hukuk haline gelmesi için ya zorla ve baskıyla uygulanması ve benimsetilmesi gerekir; yani hukuk yoluyla toplum değişime zorlanır ya da hukuk, toplumdan gelen talep ve baskılarla toplumsal gerçeklikle uzlaşmak zorunda kalır. Bu ikinci durumda yukarıdan aşağıya dayatılan hukuk, uzlaşma sonrasında artık orijinal bir hukuk sistemi değildir. Toplumsal yapıya uyumlu hale getirilmiş ve dolayısıyla değiştirilmiş ve gözden geçirilmiş bir hukuktur.

Bir ülkedeki hukuk siyaseti, bu yaklaşımlarla yakından ilgilidir. Hukuk siyaseti, bir ülkede uygulanacak olan hukukun nasıl ve hangi yönde geliştirileceğine karar verme işidir. Hukuk sosyolojisinin yaklaşımını esas alan toplumlarda devlet ve toplum birbiriyle çatışmaya düşmeden ortak bir ideal etrafında bütünleşirken, idealist yaklaşımlardan kaynaklanan hukuk siyaseti toplumda çatışmalar doğurur ve istikrarsızlık yaratır.

Hukuk sosyolojisi homojen bir disiplin değildir, kendi içinde farklı alanlara ve disiplinlere ayrılmıştır. Hukuk sosyolojisinin farklı alanlarını ve birbirinden farklı olan problemlerini Gurvitch, üç alt disipline ayırmıştır (1949:240):

1) Sistematik Hukuk Sosyolojisi: Hukukun toplumsal temellerini inceler ve hukuk-toplum ilişkisini kurar.

2) Karşılaştırmalı Hukuk Sosyolojisi: Farklı toplumların hukuk sistemlerini karşılaştırmalı olarak inceler ve hususi toplulukların ve topyekûn toplumların hukuk tipolojisini oluşturur.

3) Genetik Hukuk Sosyolojisi: Hukukun kökeni ve gelişmesini dinamik bir perspektiften hareketle inceler. Değişen toplumların hukuksal yapılarının da değiştiğini göstererek hukuku toplumsal olana bağlı olarak gelişen bir olgu olarak ele alır.

Bu ayrımlar, hukukun sosyolojik incelenmesini farklı açılardan mümkün kılan ve işlevsel hale getiren analitik ayrımlardır. Biraz sonra, İslam fıkını sosyolojik açıdan nasıl inceleneceğini gösterirken, bu ayrımlara tekrar döneceğiz ve hangi hukuk sosyolojisinin daha anlamlı ve işlevsel olduğunu saptamaya çalışacağız.

Klasik hukuk sosyolojisi, bir yandan sosyolojinin gelişimine, bir yandan da toplumsal dinamiklerin gelişimine bağlı olarak güncel bir hukuk sosyolojisine doğru evrilmiştir. Günümüz hukuk sosyolojisinin iki belirgin özelliğinden biri, ampirik araştırmalar yoluyla toplumsal ve hukuksal sorunlara çözümler önermesi, diğeri de yine bu araştırmalarından verilerinden hareketle kuramlar geliştirmektir (Can, 2002:224). Başka bir deyişle hukuk sosyolojisi, makro yaklaşımsal ve spekülatif karakterini bir tarafa bırakarak daha mikro ve ampirik çalışmalara yönelmiştir. Bu şekliyle de gerçek bilim olma yolunda ilerlemektedir.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra hukuk sosyolojisi yargı kurumları ve bunların yaptığı işlerin başka kurumlar açısından sonuçları üzerinde ampirik araştırmalar yapmaya yönelmiştir. Bunun yanında hukuk sosyolojisi çalışmaları, yargı pratiğinden kaynaklanan ihtiyaçlar ve sorunların üzerine gitmeye başlamıştır. Tüm bu çalışmalar yapılırken hukuk sosyolojisi yöntem tartışmalarıyla da meşgul olmak zorunda kalmıştır (Schuyt, 1978:555-556).

İslam Fıkı ve Fıkıh Bağlamında Kur'an Hükümleri

İslam fıkı ya da hukuku, kendine özgü bir metodoloji (Usulü Fıkıh) yoluyla elde edilmiş bir hukuk külliyyatıdır. Bu külliyyat, şüphesiz ki İslam'ın tarihi kadar eskidir. İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an, İslam fıkınının da temel kaynağıdır. İkinci kaynak olan sünnet, Hz. Muhammed'in Kur'an'ı kendi çağının ve toplumunun gerçekleri doğrultusunda yorumlamasıyla oluşmuştur. Bu iki kaynak, Hz. Muhammed'in hayatı boyunca Müslüman toplumun epistemolojik, hukuksal ve varoluşsal ihtiyaç ve sorunlarına cevap vermiştir. Daha sonra "İslam fıkı" olarak isimlendirilecek olan yapı, bu kaynaklara yeni

kaynaklar ve yöntemlerin eklenmesiyle hem bir bilim dalı hem de bir hukuk külliyyatının adı olmuştur.

İslam fikhının üçüncü kaynağını kıyas ve içtihat oluşturmaktadır. Kıyas, bir içtihatdır; ama içtihat salt kıyasla sınırlı değildir. Kıyas, içtihadın sadece bir türüdür; buna kıyasla içtihat daha geniş bir kavramdır. İctihat genel olarak bir maksada varmak için çaba sarf etmektir. Terim olarak ise, bir mesele hakkında kaynaklardan çıkarım yapmak ve görüş bildirmektir. Bunun bir türevi olarak kıyas ise, aradaki müşterek illet dolayısıyla bir hadisenin hükmünü diğer bir hadiseye tatbik etmektir (Keskiöglü, 1984:19). Kıyas yoluyla Kur'an hükümlerinin nesnel alanı genişlemiştir. Daha önce hakkında bir hüküm gelmemiş birçok mesele, hükümlerin kapsam alanı içine çekilmiştir. Bir konuda müçtehitler her zaman ortak bir kanaate varamadıkları için bu durum kıyas ve içtihatlarda doğal olarak bir çeşitlilik ve zenginlik ortaya çıkarmıştır. Farklı mezheplerin oluşmasının temelinde de bu görüş farklılıkları yatmaktadır.

İlk asırlarda farklı içtihatların ve dolayısıyla farklı mezheplerin ortaya çıkmasıyla toplumda ayrışma (fırkalaşma) artınca, buna karşı bir uzlaşma ihtiyacı belirmiş ve bu sebeple icma olarak adlandırılan yeni bir yöntem keşfedilmiştir. İcma, bir asırda yaşayan müçtehitlerin bir şer'î hüküm üzerinde ittifak etmeleridir (Keskiöglü, 1984:24). Doğal olarak müçtehitlerin aynı mecliste olmaları şart değildir, önemli olan bir konuda uzlaşmanın sağlanmasıdır. Denebilir ki icma faaliyeti, içtihat faaliyetinin beraberinde getirdiği görüş farklılıklarını ve anlaşmazlıklarını bir dereceye kadar dengelemiştir.

Bu dört kaynak ya da yöntem, İslam hukukunun asıl kaynakları (yani kökleri) olup bunlar hakkında bir görüş birliği söz konusudur. Oysa İslam hukukunun kaynakları bunlarla sınırlı değildir. Fikhın fer'î kaynakları (yani dalları) çok çeşitlidir ve fakihlerin tercihlerine göre ve önem sırasına göre sıralanırlar. Sözelimi büyük fakih Ebu Hanife, Kur'an, Sünnet, Sahabilerin sözleri ve Kıyas'tan sonra İstihsan, İcma ve Örfü esas almıştır (Zehra, 1978:239-240). Başka imamlar başka kaynaklar ve kanıtlar kullanmışlardır. Bu husus dikkate alındığında İslam hukukunun salt naklî kaynaklarla sınırlı olmadığı, naklî kanıtlar kadar aklî kanıtlar ve hatta toplumsal geleneklerin (yani örfün) de önemli olduğu söylenebilir.

İç ve dış etkenler tarafından etkilenmiş olan İslam hukukunun gelişimi belirli safhalar izlemiştir. Bunları; 1) Vahiy devri; 2) Sahabe devri; 3) Tabiin devri; 4) Büyük müçtehitler devri; 5) Mezheplerin yaygınlaşma ve yerleşme devri ve 6) Durgunluk devri olarak altı safhada incelemek mümkündür (Keskiöglü, 1984:2-3). İlk devirde teşrî (yasama) Kitap ve Sünnet'e dayalıdır. Bu dönemde vahyi getiren ve yorumlayan tek kişi Hz. Muhammed'dir. Sahabe devrin-

de kaynaklar aynı kalmakla birlikte Peygamber'in arkadaşları da içtihatlar da bulunmaya başlamış ve bazı konularda da icmaya ulaşmışlardır. İctihat yapma faaliyetlerinin temeli atıldıktan sonra büyük müçtehit imamlar döneminde hem yeni içtihatlar yapılmış, hem de İslam fikhının kaynakları, yöntemleri ve kanıtları artmıştır. Bu dönemle birlikte ağırlığı hissedilen imamlar ve onların görüşleri toplumda yerleşmeye ve yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Bu dönemin başka bir özelliği, mezhep taraftarlığı ve taklidin artmış olmasıdır. Son devirde ise taklit artık istisna olmaktan çıkmış ve kural haline gelmiştir. Bundan sonra yeni içtihatlar yapmak yerine büyük imamların eserlerini ve görüşlerini yorumlamak, aktarmak ve savunmak ilim sayılmıştır.

Şu ana kadar İslam hukukunun kaynakları ve gelişimini kısaca anlatmış bulunuyoruz. Şimdi bir adım daha ileri atıp İslam hukukunun içeriksel olarak nasıl yapılandırıldığına, yani temel bölüm ve konularının ne olduğuna, Kur'an hükümlerinin nasıl kategorize edildiğine geçebiliriz.

Fıkhın konuları farklı biçimlerde sınıflandırılmış olmakla birlikte yaygın olan kanaate göre Kur'an hükümleri ya da dinî hükümler "usul-i din" (dinin kökleri) ve "füru-ı din" (dinin dalları) olmak üzere iki ana bölüme ayrılmıştır. İlk bölüm itikat/inanç meselelerini, ikinci bölüm ise "ibadet", "muamelat", "münakehat ve müfarekat" ve "ukubat" meselelerini kapsar (Keskiöğlü, 1984:3-4). Şimdi bu kavramların ne anlama geldiğine yakından bakalım: İtikat, dinde inanılması gereken ilke ve esaslardır. Bu kısım, dinin temelidir. Diğer kısımlar ise amelî/pratik meselelerdir. İslam inancına göre sağlam bir itikat olmadan sağlam bir pratik olmaz. İmansız bir pratik, pratiksiz bir iman anlamlı değildir. Bu iki şey birbirini gerektirir.

Fıkhın pratik bölümlerinden ilki olan ibadet (daha doğrusu menasik), insanın Tanrı'ya karşı yükümlülüklerini içerir. İbadet, kişisel ve toplumsal boyutları da olmakla birlikte özünde her türlü gösterişi yadsıyan ritüellerden oluşur. Amacı, insanın Allah rızasına uygun bir şekilde kendi benliğini eğitmesi ve terbiye etmesidir. İkinci boyut olan muamelat, insanların sosyal ilişkilerini düzenleyen ve topluma bir düzen teklif eden hükümlerden oluşur. Bu bölümde borçlar-alacaklar, sözleşmeler, vasiyet, miras, ticaret vs. malî meseleler ele alınır. Muamelattan olmakla birlikte evlenme ve boşanma halleri (münâkehât ve müfârekât), bir başka deyişle ailevî meseleler, fıkhın başka bir bölümünü oluşturur. Son olarak suç, ceza ve güvenlik gibi meseleler (ukûbât) ayrı bir bölüm olarak kategorize edilmiştir. İbadet kısmı bir tarafa bırakılırsa, İslam hukuku günümüzde medeni hukuk, ticaret hukuku ve ceza hukuku gibi birçok hukuk dalını içerir.

İslam hukukunu daha içeriden ve daha içeriksel olarak tanımak için, bu yapısal çözümlemeyi biraz da hükümler üzerinden sürdürmek gerekir. Hükümler-

rin hangi alanları kapsadığına değindik ama hükümlerin karakterine ve kategorilerine girmedik.

Müslüman hukuk bilgini Şatibî (ö. 1388), ünlü eseri “el-Muvâfakât” adlı klasik eserinde şer’î hükümleri, “Teklifi hükümler” ve “Vaz’î hükümler” olmak üzere iki bölüme ayırmıştır (1990:100-357). Teklifi hükümler, yasa koyucunun kişilerin eylemleriyle ilgili olarak önerdiği ölçütlerdir. Yasa koyucu ilke olarak kişilerden bir eylemi ya yapmasını, ya yapmamasını talep eder ya da yapıp yapmama arasında serbest bırakır. Yapmasını istediği hükümler “emirler”, yapmamasını istediği hükümler “yasaklar”, yapıp yapmama arasında serbest bıraktığı hükümler ise “nötr” hükümlerdir. Bağlayıcılığı bakımından bu hükümler, beş tip halinde sınıflandırılmıştır. Şatibî’ye göre bunlar sırasıyla mübah, mendup, mekruh, vacip ve haramdır (1990:100-103). Eğer yasakoyucu bir eylemin;

- 1) Yapılıp yapılmaması hususunda kişiyi serbest bırakmışsa, bu mubahtır;
- 2) Yapılmasını istemiş, fakat talep kesin ve bağlayıcı değilse, bu menduptur;
- 3) Yapılmamasını istemiş, fakat talep kesin ve bağlayıcı değilse, bu mekruhtur;
- 4) Yapılmasını kesin ve bağlayıcı şekilde istemişse, bu vaciptir;
- 5) Yapılmamasını kesin bir şekilde istemişse, bu haramdır.

Bu sınıflandırma, bağlayıcılığı bakımından hükümlerin aynı güçte ve kesinlikte olmadığını, hükümlerin büyük bir çeşitlilik arz ettiğini göstermektedir. Bu durumda Kur’an hükümlerinin sadece vacip ve haram olanı kesin ve bağlayıcıdır: İlki yapılması gereken hükümler ve dolayısıyla emirlerdir, ikincisi ise yapılmaması gereken hükümler ve dolayısıyla yasaklardır. Geriye kalan bazı hükümler yumuşak derecede yapılması (mendup) ya da yapılmaması (mekruh) istenmiş hükümlerdir. Mubah denilen şeyler ise, tamamen kişinin kendi tercihine bırakılmış meselelerdir.

Teklifi hükümler, kişilerin eylemlerini düzenleyip yönlendirirken, vaz’î hükümler eylemlerin yapılabilirliğinin şartlarıyla ilgilidir. Bu hükümler, teklifi hükümleri bağlayan bir kısım kayıt ve şartlardır. Bu demektir ki teklifi hükümler mutlak olmayıp, uygulanma aşamasında bazı kısıtlılıklara maruzdurlar. Şatibî, bu hükümleri de sebep, şart, manî, sıhhat-butlan, azîmet ve ruhsat olmak üzere beş grup olarak sınıflandırmıştır (1990:187). Vaz’î hükümlerin ilki olan sebep, hükmün uygulanabilirliği açısından etkilidir. Bir hükmün uygulanabilmesi bazı sebeplere bağlıdır, sebebin varlığıyla birlikte hüküm geçerli olur veya olmayabilir. Çok basit bir örnek vermek gerekirse ibadetlerin yerine getirilmesi için vaktinin gelmiş olması gerekir. Vakıt, ibadetle ilgili hü-

kümlerin yerine getirilmesi için bir sebeptir. Sebepler, yükümlüye nispetle ya onun eylemi olarak belirir ya da onun eylem ve iradesinin dışındadır. Mesela bir kişi seyahat etmek isterse, onun bu eylemi namazları kısaltması için bir sebep teşkil eder. Öte taraftan kişi, aç kalırsa açlıktan ölmek üzere leş yiyebilir; hâlbuki normal durumlarda leş haramdır. Fakat açlık, yasağı ortadan kaldıran bir sebep olabilir.

Vaz'î hükümlerin ikincisi olan şart, hükümlerin bulunması, kendisinin bulunmasına bağlı olan etkenlerdir. Bu durumda hükmün bulunması şartın bulunmasına bağlıdır. Sözelimi namazın sıhhati için abdest şarttır ya da zekâtın verilmesi zengin olma şartına bağlıdır. Şartlar varsa ya da oluşmuşsa hükümler yerine getirilebilir. Aksi takdirde hükümlerin uygulanması söz konusu değildir. Sebep ve şart, birbirine benzemekle birlikte aralarında fark vardır: Mesela öldürme olayı, kısas hükmünün uygulanmasının sebebidir, ama kısasın uygulanabilmesi için öldürme eyleminde bulunan kişinin "kasti"nın bulunması bir şarttır.

Vaz'î hükümlerin üçüncüsü olan mani, "engel" anlamına gelir ve hükmün gayesinin zıddını ifade eder. Mesela "şüphe", kısasın uygulanmasına mani bir etkendir. Bir olayda şüphe hali varsa bu kısasın uygulanmasını engeller. Yine bir kimse, zekât verecek kadar malı olsa bile, eğer kişi borçlu ise zekât vermesine engel bir durum yaratır. Demek ki "mani", bazen sebebi bazen de doğrudan hükmü etkiler ve onun uygulanabilirliğini ortadan kaldırır.

Vaz'î hükümlerin dördüncüsü olan sıhhat ve butlan, hükümlerin geçerliliği ve geçersizliği açısından önemli olan kriterlerdir. Sıhhat, "sahih"; butlan ise "batıl" anlamına gelir. Sözelimi bir kimse sadaka verir de sonra başa kakarsa bu, yapılan eylemin sıhhatine etki eder ve onu batıl (yani geçersiz) kılar. Bir işin uygulanabilirliği kadar geçerliliği de önemlidir. Sebep, şart ve maniler uygulanabilirlikle, sıhhat ve butlan ise geçerlilikle alakalıdır. Bir hüküm veya hükümden kaynaklanan eylemin sıhhatli olması (ya da geçersiz-batıl olması) için yapılan şeyin her şeyiyle hükmün ruhuna uygun olması gerekir.

Vaz'î hükümlerin sonuncusu azîmet ve ruhsattır. Ruhsat terimi, genel olarak toplumdan kaldırılmış olan ağır yükümlülükleri ve zor işleri ifade eder. Din, insanlara kendi kapasiteleri oranında bir yük yükler; bu anlamda ağır yükleri kaldırır, zor teklifleri hafifletir. Ruhsatın sebebi, meşakkattir; fakat ruhsatlar aslı değil izafidir. Yani kişiden kişiye neyin zor ve meşakkatli olduğu değişir. Bu bakımdan ruhsatı kullanmak konusunda herkes kendi vicdaniyla baş başadır ve herkes kendi fetvasını vermek durumundadır (Şatibi, 1990: 318). Buna en güzel örnek yolculuk sırasında namazı kısaltmak ya da kısaltmamak, orucu tutmak ya da tutmamaktır. Bu durumlarda hiç kimse kendi tavrını başkasına dayatmak ya da başkasını kınama hakkına sahip değildir. Zorluk

durumlarında bir ibadeti az yapan ya da yapmayan kişi ruhsatı kullanmıştır, tam yapan kişi ise azîmeti seçmiştir. Azîmet, meşakkate rağmen bir şeyi tam olarak yerine getirme çabasıdır. Başka bir deyişle şartları dikkate almadan hükümleri normal bir ortamda imiş gibi uygulamaktır. Her iki durumda da kişiler dinî hükümlerin elverdiği ölçüler içinde hareket etmektedir.

Fıkıh, bir şeyi derinliğine anlama ve kavrama çabasıdır. Bu anlamda fakihler Kur'an'ı derinliğine anlama ve kavrama çabasında oldukları gibi Kur'an hükümlerinin maksat ve gayelerini de anlama gayreti içinde olmuşlardır. Genel olarak Müslüman bilginler Kur'an hükümlerinin biri aslî, diğeri talî olmak üzere iki maksat ve gayesi olduğunu belirtmişlerdir. Aslî maksatlar, insanlar için hayat memmat meselesi olan din özgürlüğü, can emniyeti, akıl emniyeti, nesil ve mal emniyeti gibi temel maslahatlardır (Uludağ, 2006:47). Şatibî, bu maslahatların sadece Müslümanların değil, tüm insanlığın ortak değerleri olduğunu söylemektedir. Toplumlar bu hususlarda ittifak etmişlerdir (1990:31). Bu ilkeler ve kurallar, pre-modern dönemin temel insan haklarıdır. Tali maksatlar ise aslî maksatlara tabi olan ve onun ayrıntılı bir hale getirilmiş şeklidir. Bu kısımda kişilerin çıkarları, yararları, arzuları, ihtiyaçları ve hazları gözetilmiştir. Beslenme, evlenme, mesken edinme, meslek seçme gibi tabii ihtiyaçlar böyledir. Bu noktalarda insanların tercih, değerlendirme ve yorum yapma hakları bulunmaktadır (Uludağ, 2006:47-48). Bu talî hakları dikkate alırsak, pre-modern dönemin insan hakları konseptinin durağan olmadığı, gelişmeye elverişli olduğu söylenebilir.

Bu noktada Şatibî de dâhil olmak üzere birçok Müslüman düşünürün dile getirdiği önemli bir noktanın altını çizmekte yarar görüyoruz. İnsanın maslahatları mertebeli ve hiyerarşiktir (Uludağ, 2006:42; Şatibî, 1990:C II/7-10). Zaruriyât (zorunlu şeyler), bireysel ve toplumsal yaşamın devamı için mutlaka bulunması gereken haklar ve imkânlardır. Bunlar olmadan bireysel ve toplumsal hayat mümkün olmaz. Hâciyât (gerekli şeyler) zorunlu olmamakla birlikte, insan hayatında meşakkat, zahmet, sıkıntı ve darlığı ortadan kaldıracak olan imkânlardır. Üçüncü mertebeye olan tahsînât (estetik şeyler) ise lüks ve fantezi olarak anılan imkânlardır. Bunların bulunup bulunmaması toplumun refah ve gelişme düzeyiyle alakalıdır.

İnsanın maslahatları ile Kur'an hükümleri arasındaki ilişki, olumlu bir ilişkidir. "Umumiyetle zarurî, hâcî ve kemâlî olan şeyler ya farz ya sünnet veya müstehaptır. Bunların gerçekleşmesini engelleyen şeyler de ya haramdır veya tahrimen veyahut da tenzihen mekruhtur (Uludağ, 2006:43). Buradan anlaşılacağı üzere din ve dinî hükümler insan ihtiyaçlarını, haklarını ve isteklerini kısıtlayan değil, bilakis geliştiren ve motive eden bir çerçevedir. Bu anlamda din ile uygarlık arasındaki ilişkinin de olumlu olduğu söylenebilir. Medeniyet,

din tarafından korunan ve motive edilen insan maslahatlarının geliştirilmesi ve somutlaştırılmasıdır.

Çağdaş Müslüman düşünür Yusuf el-Karadavî (2000), günümüz koşullarında İslam fıkhnın daha sistematik ve çok yönlü bir çalışma gerektirdiğini belirtmekte ve bu konuda ilginç görüşler öne sürmektedir. Bu görüşler hukuk sosyolojisi bakımından da önemli açılımlara kaynaklık edebilecek niteliktedir. Özetle, Karadavî “yeni” fikhın “dengeler fikhı” ve “öncelikler fikhı” olmak üzere iki bölüme ayrılarak yapılandırılmasını önermektedir. Ona göre dengeler fikhı, fayda ve zarar kriterlerine dayalı “şariat fikhı” ile sosyal gerçekliğin anlaşılmasına dayalı “gerçeklik fikhı”nın birleşmesinden oluşmaktadır. İnsanın fayda ve zararına olan şeylerin tespiti her iki fikhın gayretleriyle başarılabilir. Şariat fikhı, fayda ve zararları şariat nokta-i nazarında incelerken, gerçeklik fikhı sosyal gerçekliğin araştırılmasıyla bunu tespit eder. Bu şekilde iki farklı incelemeyen hareketle insanın fayda ve zararına olan şeyler (ki bunlar dengeler fikhının konularıdır) saptanabilir (2000:47-54).

Öncelikler fikhı, dinde ve şeriatla her şeyi yerli yerine koymayı ve tekliflerde öncelikleri anlamaya ve saptamaya yöneliktir. Bu noktada usul ve fûru, külliyyat ve cüziyyat ile farz ve nafil gibi ayrımlar çerçevesinde İslam’ın emirleri ve insan için öngördüğü maslahatlar öncelikler bakımından yapılandırılmalıdır (Karadavî, 2000:56-64). Karadavî’ye göre dengeler fikhı ve öncelikler fikhı birbirleriyle ilişkili olup bazı alanlarda birbiriyle kesişmekte ve paralellik göstermektedir.

Karadavî’nin bu önerisi, geleneksel fikhı yeni bir sistematik temelinde yapılandırma açısından önemli bir çabadır. Özellikle “gerçeklik fikhı” (*fiḥk-ul wâqî*) olarak adlandırdığı disiplin, İslam hukukunda sosyal varlık alanını ciddiye almakta ve bunu fikhın bir araştırma alanı olarak ilan etmektedir. Onun önerisinde hem din, hem de sosyal gerçeklik “fikh”ın konusudur. Fikhın sözlük anlamından hareket eden Karadavî, fikhı bir anlama bilimi olarak görmekte ve evrende Allah’ın değişmeyen yasalarını (sünnet) derinlemesine anlama olarak tanımlamaktadır (2000:42).

Hukuk Sosyolojisi Bağlamında Kur’an Hükümleri

Önceki bölümlerde hukuk sosyolojisi ve fıkıh bağlamında Kur’an hükümleri hakkında yeterince bilgi verdik. Şimdi sıra hukuk sosyolojisi bağlamında Kur’an hükümlerini değerlendirmeye geldi. Burada temel sorumuzu yeniden hatırlamakta fayda var: Kur’an hükümleri ya da bunun hukuksal bir formu olan fıkıh, sosyal hayatla ne kadar ilişkilidir ve sosyal gerçekliği hangi oranda hesaba katmaktadır? Fikhın yöntemlerinden ve yapısal analizinden yola çıkıla-

rak, Kur'an hükümlerinin toplumsal gerçekliğe duyarlılığı konusunda neler söylenebilir? Bu sorulara cevap vermek üzere öncelikle İslam hukukunun kaynakları açısından bir değerlendirmeye ihtiyaç bulunmaktadır.

Yaygın söyleme göre İslam hukuku ilahî kökenli olduğu için durağan ve değişmez bir nitelik arz etmektedir. Bu yapının değişen sosyal gerçekliği ve insan ihtiyaçlarını dikkate alması zordur, hatta imkânsızdır. Bu nedenle zamanla değişen sosyal hayatın dışına düşmüştür. Bu söylem, ilk kez modern zamanlara girerken Osmanlı'da "Din ilerlemeye manidir." söylemiyle kendini hissettirmiş ve bir anlamda İslamcılık olarak adlandırılan bir karşı-söylemi de beraberinde getirmiştir. İslamcılara göre aslında durağanlaşan "din" değil, "dinî anlayış"tır. Bu anlayış, kendini dinde içtihat döneminin kapanmasından sonra taklit zihniyeti olarak duyurmuş ve dinde yenilenmeye engel olmuştur. Eğer dinde içtihat kapısı yeniden açılacak olursa İslam, modern zamanın meydan okumalarına karşı da cevap verecektir.

İslam fihhının kaynakları doğrudan bir analize tabi tutulduğunda, bu kaynakların tamamının vahye dayanmadığı açıkça görülecektir. Kaldı ki vahiy ve vahyin ürünü olan Kitap bile farklı okumalara ve yorumlara konu olduğu için tümüyle durağan ve değişmez bir kaynak olarak görülemez. O halde diyebiliriz ki hem kaynakların çeşitliliği hem de kaynakların okunma ve yorumlanma biçimi dinamik bir yapı arz etmektedir. Kaynaklar içinde en önemli ve en fazla durağan gibi gözükken Kur'an, aslında zamanın toplumsal ve kültürel olgularıyla canlı ve organik bir ilişki içindedir. Kur'an, zamanın olgularından bağımsız ve soyut olarak hükümler getirmekten ziyade, zamanın toplumsal ve kültürel olgularını doğrudan doğruya düzenlemeye gitmiştir. Bu düzenlemeler; kimi zaman değiştirme, kimi zaman kısmen düzeltme, kimi zaman da muhafaza etme biçiminde olmuştur. Sözelimi Arap toplumunda yaygın olan şirk inancı ve içki içme âdeti yasaklanarak değiştirilmiş, namaz ve hac gibi ibadetler gözden geçirilmiş ve yepyeni ilke ve kurallar temelinde yeniden ihya edilmiş ve kimi geleneksel Arap erdemleri (cömertlik, zayıfın yanında olmak, akrabalığa değer vermek vs.) olduğu gibi korunup devam ettirilmiştir. Kur'an'ın toplumsal hayata müdahale biçimi her zaman radikal ve devrimci olmamıştır; içki içme yasağında görüldüğü gibi Arap toplumundaki köklü alışkanlıklar aşamalı bir şekilde değiştirilmiştir.

Kur'an'ın toplumsal hayatla ne kadar ilişkili olduğu ve toplumsal gerçeği ne kadar ciddiye aldığı hususu birçok şekilde gözler önüne serilebilir. Her şeyden önce Kur'an, kendi idealleriyle karşıtlaşan birçok olguyu zımnen kabul etmiş ve bunların ortadan kaldırılmasını zamana bırakmıştır. Kölelik ve çökevlilik buna örnek olarak verilebilir. Kölelik, İslam'ın tevhid, eşitlik, adalet ve insanlık gibi ideallerine ters düştüğü halde Kur'an köleleri özgür bırakmayı "sarp yokuş" (Beled, 90:11-13) olarak nitelemiş ve içki yasağında olduğu

gibi pratik ve radikal bir tutum sergilememiştir. Müslümanlara ideal durumun ne olduğunu söyleyerek, bu ideali o zamanki şartlar çerçevesinde gerçekleştirmek için pratik çözüm ve tavsiyelerde bulunmuştur. Bu tutum, toplumsal gerçekliğe teslimiyet gibi gözükse de aslında toplumsal gerçekliği değiştirmek için atılmış önemli bir adımdır. Yine çokkarlılık, Arap toplumunda sınırsız ve kadına yönelik bir zulüm şeklinde uygulanırken İslam, bu olguyu dörtle sınırlandırmış ve eşlere eşit muamele etmeyi zorunlu bir şart haline getirmiştir (Nisa, 4:3).

İkinci olarak Kur'an toplumsal hayatla ilişkiyi, toplumsal taleplere dayalı olarak kurmaktan kaçınmamıştır. Yani toplumun beklenti ve sorunlarına doğrudan cevap vermiştir. Kur'an'da, peygambere hitaben "Sana soruyorlar: De ki..." (Canatan, 2005) kalıbıyla birçok ayet bulunmaktadır. Bu ayetlerde peygambere sorulan sorulara doğrudan cevaplar verilmiştir. Bu, sanıldığı gibi aksine bir iletişim şekli olarak vahyin tek yönlü, yani her zaman yukarıdan aşağıya değil, bazen de aşağıdan yukarıya doğru işlediğini göstermektedir. Başka bir deyişle Kur'an, muhataplarının soru ve sorunlarına kayıtsız kalmamış, onları ciddiye almış ve beklentilerine cevap vermiştir.

Üçüncü olarak Kur'an her zaman genel, evrensel ve değişmez ilkeler koymak yerine somut olaylara veya sorunlara binaen somut düzenlemeler getirmiştir. Bu durum, onun toplumsal olguları hesaba kattığını göstermektedir. Bu bağlamda ayetlerin nüzul sebepleri kadar yasamanın tekil ve somut olaylara yönelik olması önemlidir. Bu nedenle daha sonraki dönemlerde İslam hukukunda bir nevi tümevarım yöntemi olan kıyas ortaya çıkacaktır.

Dördüncü olarak İslam hükümlerinin yapısı, seçeneklere yer verecek niteliktedir. Bazen bir suça ceza olarak birden fazla seçenek sunulmuş, bazen bir harcama biçimi için birçok yollar gösterilmiştir. İlkine, Kur'an'dan verilecek örnek öldürme olayına verilen cezalar, ikincisine de zekât ve sadakanın sarf yollarıdır. Sanıldığı gibi aksine kısas, öldürme olayına verilen tek ceza biçimi değildir. Bunun yanında diyet cezası ve af kanalları da açık bırakılmıştır (Bakara, 2:178). Yine aynı şekilde Kur'an sadaka ve zekâtın dağıtılacağı kesimleri sekiz grup halinde saymıştır (Tevbe, 9:60).

Son olmasa da bir başka etken, yasamanın aşamalı bir program izlemesidir. Kur'an bazı olaylar karşısında aşamalı bir teşri öngörmüştür. Bu noktada bilinen en iyi örnek, içki yasağına ilişkin hükümlerdir. İçki, çok köklü bir alışkanlık olduğu için burada bir kerede ve radikal anlamda bir yasaklama süreci değil, aşamalı bir süreç izlenmiştir. Bazı Müslüman düşünürler bu yöntemi "Rabbani" bir eğitim şekli olarak değerlendirmişlerdir. Allah, insan fitratını bildiği için alışkanlıkları tedrici olarak değiştirme yolunu tutmuştur. Bu yöntem, İslam hukukunda tartışmalı bir konu olan nesh meselesinin de kaynağı

olmuştur. Nesh, geleneksel anlayışta bir sonra gelen hükmün bir öncekini ortadan kaldırması olarak telakki edilmiştir. Bu ilke de İslam hukukunun çehresini dinamik kılan bir başka unsur olarak görülebilir.

Bu konular ve örnekler, Kur'an'da yasamanın hiç de sosyal gerçekliğe yabancı ve kayıtsız kalmadığını, bilakis sosyal gerçeklikle etkileşim halinde olduğunu göstermektedir. Kur'an hükümleriyle zamanın toplumsal ve kültürel olguları arasında çok canlı bir ilişki olduğu açıktır. Kur'an'a dışarıdan bakan ve okuyan bir okuyucu bile, onun geldiği dönemin ve mekânın şartlarıyla ve olgularıyla ne kadar ilişkili olduğunu anlayacaktır. Bu nedenle tefsirde nüzul sebepleri ve bu sebeplerin daha geniş toplumsal ve tarihsel bağlamını bilmek önemli bir ilke olarak vazedilmiştir.

Kur'an, ne kadar açık olursa olsun hikmetle okunmaya ve açıklanmaya ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle Hz. Muhammed'e Kur'an'ı tebliğ etmenin yanında açıklamak önemli bir görev olarak verilmiştir. İslam hukukunun ikinci kaynağı olan sünnet, Hz. Muhammed'in söz ve davranışlarından oluşmaktadır. Kur'an, okuyazar olmayan bir topluma, içlerinden, kendilerine âyetlerini okuyan, onları temizleyen, onlara kitabı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderildiğinden bahsetmektedir (Cum'a 62:2). Burada "Kitab"ın ne olduğu açık olmakla birlikte "Hikmet"ın ne olduğu pek açık değildir. Bu hususta bilgiler, hikmetin Hz. Muhammed'e verilen bir yorum yeteneği (bilgelik) olduğunu bildirmişlerdir. Bu bağlamda hikmetin anlamlarından birisi de karar ve eylemlerde isabetli olmak demektir (Elmalılı, 2006:C 2/177-190). Diyebiliriz ki Hz. Muhammed, Kur'an'ı en isabetli bir şekilde yorumlayan ve pratiğe aktaran bir kişi olmuştur. Bu nedenle hem onun yorumları olarak görülecek olan sözleri (hadisler) hem de onun davranışları (sünneti) yasama kaynağı olarak kabul edilmiştir.

Kur'an'ı ilk yorumlayan ve pratiğe aktaran kişi, aynı zamanda kendi içinden çıktığı Arap toplumunu da iyi bilen bir kimsedir. O, yorumlarında ve davranışlarında Arap toplumunun duyarlılıklarını, geleneklerini ve zihniyetini hesaba katmıştır. Sünnet, Kur'an'ın yaşayan bir formudur ve Arap toplumuna yönelik bir uygulamasıdır. Doğal olarak bu gerçek, sünnetin tümüyle tarihsel olduğu anlamına gelmez. Fakat sünnet, Kur'an ile tarih ve toplumun bir buluşmasıdır. "Çünkü hadislerin büyük bir kısmı, Kur'an'daki genel prensiplerin, genel düzenlemelerin fiilî tatbikatı, örneklemesi, sözlü izah ve beyanı şeklindedir." (Erdoğan, 1990:59).

Sünnet, Kur'an'dan ayrı ve bağımsız bir yasama kaynağı değildir. İslam bilgilerinin ittifakıyla "Kur'an'ın beyanı/açıklaması"dır. O halde sünnet, kesinlikle Kitap'tan sonra gelen ve onu yorumlayan bir kaynaktır. Bu durumda Hz. Muhammed'i "ilk müfessir" (yorumcu) olarak görebiliriz. Doğal olarak

o sıradan bir yorumcu değil, “müfessirlerin müfessiri”dir. Tüm müfessirler gibi o da Kur'an'ı pratiğe aktarmaya yönelik yorumlarında kendi toplumunun koşullarını, ihtiyaç ve duyarlılıklarını hesaba katmıştır.

Hz. Muhammed'in her söz ve davranışı, hukuki ve bağlayıcı bir nitelik arz etmez. Kendi zamanında Sahabe, söz ve davranışlarının hangi ölçüde vahye dayanıp dayanmadığını sormuşlar ve ona göre tavır ortaya koymuşlardır. Bu tavır, daha sonra sünnet tanımlarında da etkili olmuştur. Hadis konusunda orta yolu seçen kesimler, Hz. Muhammed'in tasarruflarını vahye dayanan ve dayanmayan olmak üzere ikiye ayırmışlardır (Erdoğan, 1990:59). Şüphesiz ki bu ayırımın temelinde sünnetin bağlayıcılık derecesine ilişkin sorular bir rol oynamaktadır. Vahye dayanan söz ve davranışlar bağlayıcı iken, diğerleri bağlayıcı bir nitelik arz etmezler.

Müslüman fakihlerin sünnet anlayışı her zaman aynı değildir. Sözelimi İmam Malik, sünnetin Medine toplumunda uygulama alanı bulduğunu ve Medinelilerin pratiklerinin, rivayet edilen hadislerden daha fazla tercihe değer olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Medine toplumu Peygamber'in her türlü davranışlarını görmüş ve sonraki nesiller için de bir model olmuştur (Hasan, 1999:131). Bu durumda sünnet, sosyolojik olarak Medine toplumunda somutlaşmıştır. Müslüman toplumlar anlaşmazlığa düştüklerinde Medine pratiğine bakmalıdırlar. Kanaatimizce sünnet konusundaki bu görüş, daha pratik, tarihsel ve sosyolojik bir görüştür. Zaman ve mekân değişikliği ile birlikte düşünüldüğünde Medine pratiği, tarihte giderek karmaşıklaşan ve farklılaşan Müslüman toplumlara zorluk çıkarmış ve tarihsel uygulamalar nedeniyle bazı boyutlarıyla kullanışsız hale gelmiştir.

Hz. Muhammed'in ölümünden sonra Sahabe, Kur'an ve Sünnet temelinde yeni yorumlar ve içtihatlar yapmaya yöneldiği gibi daha özel anlamda kıyas yöntemiyle içtihat yapma gereği de duymuşlardır. İkinci anlamda içtihat yapmak, İslam'ın fetihler yoluyla yeni topraklara ve ülkelere yayılması sonucunda karşılaşılan yeni sorunlarla bağlantılı olarak ortaya çıkmıştır. Kıyas, bilinen bir olay ve hükmün illetine dayanarak yeni olayları hükme bağlama yöntemidir. Bu yöntem sayesinde doğrudan Kur'an ve Sünnet tarafından düzenlenmemiş meseleler, Kur'an hükümlerinin kapsam alanına alınmıştır. Bu, İslam fıkhiinin gelişmesi anlamına geldiği gibi yeni olayları da çözebilme kabiliyeti kazanması anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle İslam hukukunun sosyal gerçeklikle ilişkisini sağlayan dinamik bir boyutudur.

İcma, kıyas ve içtihatlarla zenginleşen ve fikir ayrılıklarının çoğaldığı bir dönemde ulemanın uzlaşması anlamına gelmektedir. Bu ilke, İslam hukukunu daha sağlam bir şekilde geliştirmeye yöneliktir. Bireysel içtihatlar, icma saye-

sinde kolektif içtihatlara dönüşmüştür. Ama sosyal gerçeklikle ilişki konusunda yenilikler getirdiği söylenemez.

Bu dört kaynak dışında İslam hukukuna temel teşkil eden kaynaklar ve imkânlar, sosyal hayatın hukuku etkilemesine fırsat tanımıştır. Sözgelimi örf İslam hukukunun kaynaklarından biri sayılmıştır. Örf, toplum tarafından güzel karşılanan ve Kur'an'ın hükümlerine aykırı olmayan toplumsal geleneklerdir. Özellikle Arap örfleri İslam hukukunun gelişmesinde ve zenginleşmesinde büyük bir rol oynamıştır. Örfün hukukun kaynağı olmasına bizzat Kur'an müsaade etmiştir. Kur'an, birçok meselede örf'e göre hareket etmeyi salık vermiştir (Bakara, 2:233). Buradan iki sonuç çıkarmak mümkündür: İlk olarak Kur'an, birçok meselede kendisi kural koymamış ve toplumsal geleneklere bir alan açmıştır. Bu onun sosyal gerçekliği tanıdığına ilişkin önemli bir göstergedir. İkinci olarak Kur'an, toplumun geleneksel birikimine sahip çıkmıştır. Toplumların önemli erdem ve güzelliklerini onaylayarak, onları yeni kuşaklara aktarmıştır. O zaman örf, İslam hukukunun toplumsal gerçekliği tanıma, onaylama ve aktarmaya olanak tanıyan önemli bir kaynağıdır. Bir toplumun örfü değişebilir ve bu şekilde İslam hukuku zamanla dinamik kalma imkânına sahiptir. Hatta farklı Müslüman toplumlar, örf temelinde farklı hukuksal gelenekler oluşturabilirler. Örf, farklılaşmaya imkân tanıyan bir kaynaktır.

Kaynaklar üzerindeki bu değerlendirmeler İslam hukukunun durağan olmadığını ve değişmeye imkân tanıdığını göstermektedir. Kaynakların bazılarının ilahi olması, bu sistemin durağan/statik olarak yorumlanması ve algılanması için yeterli değildir. Çünkü bu kaynaklar bile yoruma açık olup farklı görüş ve içtihatların yapılmasına olanak sağlayan bir yapıdadır. İlk iki kaynak naklî olmakla birlikte diğer kaynaklar akli ve toplumsal bir nitelik taşımaktadır. Yani hukuksal normlar oluşturmada nakil kadar akıl da rol oynamış, hatta kolektif aklın kaynağı olarak örfler de hesaba katılmıştır.

İslam hukukunun dinamik olduğu gerçeği, sadece kaynakların analizinde değil, tarihsel gelişimi izlendiğinde de görülecektir. İslam hukukunun gelişme evreleri incelendiği zaman bu hukukun başından beri hep aynı yapıda kalmadığı, bilakis dinamik evreleri olduğu kadar belirli bir aşamadan sonra statik bir evreye geçtiği de anlaşılmaktadır. Herhalde İslam hukukunun en canlı dönemi, büyük müçtehit imamlar dönemidir. Onlar sayesinde İslam hukukunda zengin bir içtihat dönemi yaşanmış ve farklı mezheplerin oluşmasına kaynak olmuşlardır.

İlmî ve entellektüel bakımdan ikinci asırda ortaya çıkan önemli bir gelişme, Hicaz ve Irak okullarının oluşmasıdır. Hz. Osman zamanında İslam dünyasının çeşitli bölgelerine dağılmış bulunan sahabiler ve onların izinden giden-

ler, Emeviler dönemindeki siyasal ve dinsel sapmalar nedeniyle iki bölgede yoğunlaşmışlardır. Bir kısmı Medine ve Mekke çevresinde (Hicaz) toplanırken, bir kısmı da Kufe (Irak) çevresinde bir araya gelmiştir. Okumuş ve ulema kesimin belirli bölgelerde toplanmaları, bir taraftan halkın ilmî ve entellektüel etkilerden uzaklaşmasına neden olurken, diğer taraftan da bilgiler arasındaki yoğun ilişki ve tartışmalar sebebiyle İslam dünyasında canlı bir fikrî atmosfere kaynaklık etmiştir. Özellikle Irak yöresinde farklı kültürlerle karşılaşma, bu bölgeye ayrı çehre kazandırmıştır.

Başlangıçta sadece mekân ve üstad farkına dayanan bu ilmî gruplaşma, zamanla belirli ilkeler temelinde okullaşmaya dönüşerek yeni bir boyut kazanmıştır. İlmî ve entellektüel anlamda yaşanan bu ayrışma süreci, İslam'ın ikinci kurumsallaşma aşamasının ilk açılımıdır. “Rey” ve “Eser” taraftarlığı olarak bilinen bu ayrışma, Abbasiler dönemine girerken başlamış ve daha sonra İslam tarihini derinden etkileyecek olan gelişmelere vücut vermiştir. Bu gelişmenin temelinde soyut dinî tartışmalardan ziyade, somut çevresel ve toplumsal faktörler etkili olmuştur. Hicaz yöresinin nispeten kapalı ve durağan ortamında insanlar Hz. Peygamber'in pratiğiyle yetinirken, Irak yöresindeki bilgiler; gerek hadislerin kendilerine ulaşmaması gerekse ortaya çıkan yeni sorunlar nedeniyle daha fazla re'y içtihadı yapmak zorunda kalmışlardır. Bu da doğal olarak Sünnet taraftarları ile rey tarafları arasında bir gerginliğin yaşanmasına neden olmuştur.

İşin aslına bakılırsa rey taraftarları kesinlikle sünnete muhalif kimseler değillerdi; fakat dönemin koşullarının gereği olarak farklı bir çizgide yürümeye başlamışlardı. Kur'an'ın indirilmesi ve Sünnet'in yerleşmesinden sonra bu gelişmeler doruk noktasına ulaşmıştır. Her sürecin kendine özgü bir mantığı olduğu gibi, bu ayrışma başlangıçta koşulların bir gereği olarak başlamışsa da neticede ilkesel tartışmalara, tercihlere ve hatta aşırılıklara yol açmıştır. Özellikle aşırı reyciler ile aşırı eserciler arasındaki kapışma, ilmî ve entellektüel yaşamda kısırlaşmaya, ilmî konuların siyasallaşmasına ve kavgalara yol açmıştır. Aşırı reyciliğin ortaya çıkmasında, hadis uydurmacılığı ve eleştirisiz, koyu bir hadis taraftarlığı önemli bir rol oynamıştır.

Eserciler, genellikle rey ve kıyastan hoşlanmaz; zorunlu olmadıkça da görüş (fetva ve çıkarım) bildirmezler. Kur'an'ın anlaşılması ve pratiğe aktarılmasında hadislere büyük önem verdikleri için genellikle hadislerin toplanmasına ve rivayet edilmesine öncülük etmişlerdir. Henüz gerçekleşmemiş olaylar hakkında fetva vermedikleri gibi, hadis bulunan konularda da re'ye dayalı içtihatlarla değer vermezler. Bunların zıddına reyciler, Kur'an ve Sünnet'in açık hükümleri dışında görüş bildirmekten çekinmezler ve hadisler konusunda da eleştirel bir tutum takınırlar. Bunları hadisler konusunda titiz olmaya sevk eden şey, rivayetlerdeki zayıflık ve hadis uydurmacılığıdır. Ayrıca Kur'an'a

muhalf sözlerin hadis kapsamında değeriendirilmesi ve uzlaştırmak için zorlamalara başvurulması da önemli bir gerekçe olmuştur. Reyciler, hadiscilerin lafızcılığına karşı nasların ruh ve anlamlarına öncelik verirler. Öte taraftan henüz olmamış olan birtakım teorik sorunlara da cevaplar üretmekten kaçınmazlar.

İslam hukukunun durağanlaşma süreci mezheplerin yerleşip koyu mezhep taraftarlığının oluşmasıyla başlamış ve taklit dönemiyle devam edip gitmiştir. 12. asırda başlayıp 19. asra ve hatta bugüne kadar süren durağanlık döneminin bu kadar uzun sürmesi, geleneksel Müslüman toplumlarda değışmenin az ve yavaş olmasıyla açıklanabilir. Fakat modern Batı uygarlığıyla yüzleşme ve bunun entelektüel ve toplumsal yaşamda yarattığı derin etkiler, bu sürecin devam etmesini engellemiş ve Türkiye başta olmak üzere Müslüman toplumlar 20. yüzyıla girerken ya İslam hukukunu başka hukuklarla değıştirmeye ya da kısmen de olsa gözden geçirmeye yönelmişlerdir.

Bu tarihsel inceleme, her halükârda İslam hukukunun her döneminin aynı olmadığı, dinamik bir dönemi statik bir dönemin takip ettiği anlaşılmiş bulunmaktadır. Bu süreçte İslam hukukunun iç dinamikleri kadar bu dinamiklerin toplumsal dış dinamiklerle etkileşmesi önemli bir rol oynamıştır. Hukukun iç dinamikleri arasında Rey ve Eser ekolü arasındaki ayrışma, bunların nakli kaynakları değeriendirmede akla verdikleri önem kadar İslam'ın farklı coğrafya ve ülkelere yayılması gibi dış faktörler de önemlidir.

İslam hukukunun kapsamı konusundaki tartışmalar yeni sayılmaz. Öteden beri Kur'an'ı literal anlamda okuyan bir kesim, "Yaş kuru ne varsa hepsi apaçık kitaptadır." (Enam, 6:59) ayetine dayanarak Kur'an'da yasama boşluğu olmadığı ve her şeyi kuşatan hazır hükümler olduğunu ileri sürmüştür. Daha önceden belirttiğimiz gibi bu kesim, Kur'an'ı bir "kanun kitabı" olarak algılamaktadır. Oysa Kur'an'ın içeriğine yönelik ampirik araştırmalar toplumsal yaşamı düzenleyen muamelatla ilgili ayetlerin Kur'an'ın küçük bir kısmını oluşturduğunu göstermektedir. Ahkam ayetlerinin miktarına ilişkin en yüksek rakamlar bile bu ayetlerin Kur'an içindeki oranının yüzde 10'u geçmediğini göstermektedir (Erdoğan, 1990:41; Yılmaz, 2008:55-56).

Literalist zahirî ve selefî yaklaşımın indirgemeci bir yaklaşım olduğu açıktır. Kur'an'ın aslî ve ferî konularına yönelik saptamalar, Kitabın oldukça dinamik ve zengin bir içeriğe sahip olduğunu kanıtlamaktadır. Bu bakımdan Kur'an'da her şeyin birebir hazır olmadığı, içtihat ve yorumla ortaya çıkarılması gerektiğine ilişkin görüşler daha fazla itibar görmektedir. Biz de bu görüşün daha gerçekçi olduğuna inanıyoruz. Kur'an, hem ahlak hem de hukuk kitabıdır; ama daha öncelikli olarak insanların neye inanıp neye inanmaması gerektiğini açıklayan bir inanç/akide kitabıdır. Konuları zengin olduğu gibi

üslubu da çeşitlidir. Kitap, hem sıradan insana hem de düşünür ve aydınlara hitap eder. Okundukça anlam derinliği insana açılır. İndirgemeci yaklaşımlar onu dar bir alana hapsetmekte ve insanlar için çok yönlü bir esin kaynağı olmaktan çıkarmaktadır.

Kur'an'ın kapsamına ilişkin bu görüşlerin hukuk sosyolojisi açısından değeri nedir? Kur'an, hukuksal bir metin olarak okunduğunda şüphesiz ki hayatı düzenleyen normlar ve değerler içermektedir; fakat bu Kur'an'ın tamamı değildir. Kur'an'daki konu ve anlam zenginliği hayatta her şeyin hukuksal normlara uygun olarak düzenlenemeyeceğini göstermektedir. Hukuksal hükümlerin gerisinde ve yanında ahlakî ilke ve değerler de hayatı düzenlemede önemli bir rol oynamaktadır. Bu bakımdan Kur'an'daki normları, “yumuşak” (ahlaksal) ve “sert” (hukuksal) normlar olarak ikiye ayırmakta yarar bulunmaktadır. Bu iki tür normlar birbirini tamamlamakta ve hayata farklı biçimlerde müdahale etme imkânı vermektedir. Daha önceden belirttiğimiz gibi, Müslümanların tarihinde fıkıh, Kur'an'ı daha çok hukuksal bir metin olarak algılayıp meseleleri hukuksal normlarla çözmeye çalıştığı için ahlakın alanını daraltmıştır. Bu da doğal olarak Kur'an'ın bir “kanun kitabı” olarak algılanmasına yol açmıştır.

Kur'an'da hukuksal normların fazla olmaması, hukuk sosyolojisi açısından iki anlama gelmektedir: İlk olarak Kur'an, hayatın hukuksal normlara sığdıramayacak kadar dinamik, karmaşık ve çeşitlilik arz ettiğini tanımakta ve hayatın tümüyle hukukun cenderesine sokulmasına müsaade etmemektedir. Nitekim İslam hukukçularının Kur'an ve Sünnet yanında başka kaynakları da hukukun kaynağı olarak kabul etmiş olmaları bunu teyit etmektedir. İkinci olarak hukuk, ahlakın uzantısında olup ahlakın çözemediği meseleler söz konusu olduğunda devreye girmektedir. Kısacası ahlak ve hukuk birlikte ve birbirine yardımcı olarak işlev görmektedir.

İslam hukuku bağlamında Kur'an hükümlerinin toplumsal hayatla etkileşimini ve dinamik çehresini anlamak için bu hükümlerin fıkıh ve fakihler tarafından nasıl kategorize edildiğini de incelemek ilginç olacaktır. Bu meyanda İslam fakihlerinin Kur'an hükümlerini “teklifi hükümler” ve “vaz'î hükümler” şeklinde sınıflandırmaları önemlidir. İkinci grup hükümler hukuk sosyolojisi açısından daha anlamlı bir alan olmakla birlikte birinci grup hükümler de sosyal yaşamla esnek bir ilişkiyi yansıtmaları açısından büyük bir önem arz etmektedir. Daha önce açıklandığı üzere teklifi hükümler, insan eylemlerini bağlayıcılıkları açısından mubah, mendup, mekruh, vacip ve haram olmak üzere beş grupta sınıflandırılmıştır. İslam hukuku, hayatın bazı alanlarında ve meselelerinde insanları serbest bırakmıştır. Bu alanda kişiler kendi tercihlerini kendileri yapabilirler. Mecelle yazarları, “Eşyada aslolan ibahadır (serbestliktir)” derken, işte bunu kast etmişlerdir. Kur'an, güzel ve iyi olan her şeyin

helal kılındığını belirtmektedir (Maide, 5:4-5). Bunun tam karşısında haramlar (yani yasaklar) bulunmaktadır; yasaklar daha az olduğu için Kur'an'da sadece bunlar sayılmış ve bir şeyi haram kılma yetkisinin Allah'a ait olduğu özellikle vurgulanmıştır. Hatta insanlar, bu yasaklar alanını genişletmeme konusunda uyarılmışlardır (Maide, 5:87). Bu, Allah'ın insana yeryüzünde güvendiğini ve ona geniş bir insiyatif alanı bıraktığını göstermektedir.

Mubah ve haram alanın dışında insan eylemlerini bağlayan üç farklı grup hüküm (mendup, mekruh ve vacip) daha bulunmaktadır. Bunlar içinde en fazla bağlayıcı olan hüküm vacip olanıdır. Vacip, insanın yapması gereken yükümlülüklerle alakalıdır. Hem Allah hem de toplum karşısında insan sorumludur ve insan, bir inanca bağlandığı an bu sorumluluklar ve yükümlülükler altına girer. Bu, kişinin din ve inanç özgürlüğü ile alakalıdır ve temel bir seçimle gerçekleşir. Mendup ve mekruh, vacipler kadar bağlayıcı olmayan hükümlerdir. İlkini yapılması önerilir, fakat kesin ve bağlayıcı değildir. İkincisi ise yapılmaması istenen şeydir, fakat kesin ve bağlayıcı değildir. Tüm bu bağlayıcılık düzeylerindeki çeşitlilik, teklifi hükümlerin esnek yapısına işaret etmektedir. Bu, Kur'an hükümlerinin tekbiçimli, statik ve hayata yabancı olmadığını açıkça göstermektedir.

Vaz'î hükümlere gelince, bunlar teklifi hükümlerden bağımsız yeni bir hükümler kategorisi değildir. Sosyal bilimler metodolojisinin diliyle ifade edersek, bunlar teklifi hükümlerin uygulanabilirliğiyle ilgili değişkenlerdir. Bu bağlamda sayılan sebep, şart, mani, sıhhat-butlan ve azimet-ruhsat gibi değişkenler hükümlerin uygulanabilirliğine etki eden dâhilî ve haricî etkenlerdir. Dâhilî etkenler kişilere bağlı olup hükümlerin uygulanmasında kişinin etki sahibi olduğu etkenlerdir. Mesela aynı koşullar altında olmasına rağmen bir kimse azimet, bir başka kimse de ruhsat yolunu tutabilir. Eğer şartlar aynı, tercihler farklı ise burada kişilerin içinde bulunduğu durumu öznel olarak değerlendirme imkânı olduğuna işaret vardır. Haricî etkenler ise, kişilerden bağımsız olarak uygulanabilirliğin dışsal faktörlere bağlı olduğu etkenlerdir. Mesela vakit, ibadetlerin yerine getirilmesinde bir önkoşul, yani sebep durumundadır. Vaktin girmesi ise kişinin elinde olmayan bir durumdur. İster dâhilî isterse haricî etkenler olsun, hukuk sosyolojisi bakımından bu etkenler (yani vaz'î hükümler) son derece önemlidir. Çünkü hükümlerin uygulanabilirliğine etki eden koşullara işaret etmektedir. Bu da hukukun kişisel ve toplumsal koşullardan bağımsız, soyut bir kurum olmadığı anlamına gelmektedir. Kısacası bir hukukun (kısmen) ilahî kökenli olması, buna bir engel oluşturmamaktadır, bilakis ilahî kökenli hukuk, tüm insanî şartları dikkate alan Hikmet sahibi bir otoritenin koyduğu hukuk olarak sosyal gerçekliği daha fazla hesaba katmaktadır.

Son olarak İslam hukuk bilginlerinin Kur'an hükümleri ile insanın maslahatları arasında bir ilişki kurmuş olmaları, hukuk sosyolojisi bakımından önemli bir noktadır. Burada insan ihtiyaçlarının ve taleplerinin Kur'an hükümleri tarafından dikkate alındığı bir kez daha ortaya çıkmaktadır. İslam hukuk okulları arasında farklı yaklaşımlar olsa da “Evrenselci ve cemaatçi yaklaşımlar hukukun aksiyomatik ilkeleri ve temel hakların ne olduğu konusunda birleşirler. Her iki okula göre de zaruriyyat denilen beş temel hak vardır: (1) hayatın dokunulmazlığı (ismetü'n-nefs veya ismetü'd-dem), (2) malın dokunulmazlığı (ismetü'l-mâl), (3) dinin dokunulmazlığı (ismetü'd-dîn), (4) aklın dokunulmazlığı (ismetü'l-akl), (5) nesil ve onurun dokunulmazlığı (ismetü'n-nesl ve ismetü'l-ırz). Kısaca "ismet" olarak ifade edilen dokunulmazlık hakkı, evrenselci okul tarafından hukukun konusu kabul edilen âdemiyet; yani mutlak manada insana tanınır. Buna karşılık, cemaatçi okul, ismet, yani dokunulmazlık hakkını sadece hukukun mevzuu olarak gördüğü ülke vatandaşlarına -iman ve eman sahiplerine- tanır.” (Şentürk, 2006).

İslam hukukunun temeli, zaruriyat başlığı altında toplanan maslahatlardır. Bu maslahatlar ve haklar herkese tanınmıştır ve dolayısıyla evrensel olan haklardır. Bu temel haklardan faydalanma hususunda kişilerin dinî veya felsefî inancı, etnik kökeni, sınıfı veya cinsiyeti bir ayrımcılık nedeni yapılamaz. Ancak diğer hak kategorilerinde toplumsal ve kültürel etkenler hesaba katılmıştır. Dolayısıyla İslam hukukunun bu kısmı, sosyal gerçekliği daha fazla dikkate almakta ve bu gerçeklikle ilişki kurmaktadır. Çünkü daha önce açıklandığı üzere hâciyat ve tahsînât mertebesindeki maslahatlar toplum ve medeniyetin gelişme aşamalarıyla ilgilidir. Hâciyât (gerekli şeyler) zorunlu olmamakla birlikte, insan hayatında meşakkat, zahmet, sıkıntı ve darlığı ortadan kaldıracak olan imkânlardır. Tahsîniyât (estetik şeyler) ise lüks ve fantezi olarak görülebilecek imkânlardır.

Sonuç

Hukuk sosyolojisinin üç ana konusu olduğunu belirtmiştik. Şimdi elde ettiğimiz bulguları ve yaptığımız değerlendirmeleri, hukuk sosyolojisinin bu üç ana konusu açısından irdeleyerek hem toplu bir değerlendirme yapmış olacağız, hem de makalemizin başında sorduğumuz sorulara bir cevap vermiş olacağız. Daha önce belirtmiş olduğumuz üzere Gurvitch hukuk sosyolojisi için üç ana konu ya da alt disiplin belirlemiştir. Ona göre Sistematik Hukuk Sosyolojisi, hukukun toplumsal kaynaklarını inceler. Bu noktada hukuk ve toplum ilişkileri, bunların birbirleriyle etkileşimi önemlidir. Tümüyle toplumsal ilişkilerin ve süreçlerin içinden türemiş (seküler) bir hukuk açısından sistematik hukuk sosyolojisi önemli olmakla birlikte, kaynağı ilahî bir kökene

dayanan İslam hukuku açısından bu ne kadar önemlidir? İşte bu soru, üzerinde durulması gereken ve önyargılarla yüzleşilmesi gereken bir soru olarak karşımızda durmaktadır. Hemen iki noktanın altının çizilmesi gerekir. İlk olarak İslam hukuku, kısmen ilahî kısmen de ilahî olmayan (akli-beşerî ve toplumsal) kaynaklara dayanan bir hukuk sistemidir. Yukarıda İslam hukukunun kaynaklarını incelerken bu noktayı genişçe ele aldık. Yeniden burada bir özet yapmayı gereksiz görüyoruz. Kur'an dışındaki kaynaklar ilahî değildir. Bir yandan Kur'an'ın yönlendirmeleri, diğer yandan da toplumsal ihtiyaçlar ve deneyimler İslam hukukunun kaynaklarını artırmış ve bu şekilde hukuk beşerî bir faaliyetin kurgusu olarak ortaya çıkmıştır.

İkinci olarak Kur'an da dâhil olmak üzere tüm hukuk kaynakları yorum ve içtihatlarla tabidir. Hiçbir müfessir kendi yorum ve içtihatlarının, Kur'an'ın tam bir açıklaması olduğunu iddia edemez. Her yorum, usule uygun ve halisane yapıldığı sürece saygıya ve izlenmeye değerdir. Nitekim bu sebeple İslam hukuk tarihinde pek çok yorum ve içtihat ortaya konduğu gibi birçok hukuk ekolü de türemiştir. İslam'da mezhep ve tarikatların çok olması, onun bir zenginliği ve esnekliğidir. Bazılarının sandığı gibi bir bölünme, yozlaşma ve sapma değildir. Her din ya da kitap yorumla yaşanır; dinler tarihinde bu hep böyle olagelmıştır ve bunda da yadsınacak bir durum yoktur. Modern zamanlardaki hukukta birlik fikri, İslam'a ve geleneksel toplumlara yabancı bir gelişmedir. İslam, hem kendi içyapısında hem de başka dinler ve milletler karşısında hukuksal çoğulculuğu kabul etmiş ve uygulamasını göstermiş bir dindir.

Her iki durumda da (yani hem kaynaklar hem de kaynakların yorumunda) salt kitabî metinler ve yöntemler değil, bu kaynakları yorumlayan hukukçuların toplumsal konumu, içinde yaşadığı çağ ve toplum etkili olmuştur. Maddeler halinde belirtmek gerekirse hukuksal metinlerin yorumunda çoğulculuğun temel sebeplerini üç noktada toplayabiliriz:

- 1) Her kaynak ya da yöntem farklı yorumlara müsaade edecek bir yapıdadır. Sözelimi Kur'an için konuştuğumuzda bu kaynağın bir kısmı "muhkem" iken, bir kısmı da "müteşabih"tir. Muhkem olanlar görece açık ve farklı yorumlara müsait değildir; ama müteşabih olanlar yorum konusudur.
- 2) Sadece kaynak değil, yorumu yapan kişiler de yetiştikleri ortam ve geliştirdikleri yeteneklerine göre farklı yorum ve içtihatlar yapmaya yatkındırlar. Yorumu yapan öznenin tam bir nesnellikinden bahsedilemez.
- 3) Yorumcunun içinde yaşadığı toplum ve çağ ya da başka bir ifadeyle bu toplum ve çağa egemen olan düşünceler, yorumcuya etki eder ve onu yönlendirir. Toplum ve çağ değiştiğinde yorumlarda da değişmeler olur.

Özellikle son iki nokta hukuk sosyolojisi açısından ilginç ve araştırılması gereken noktadır. Kaldı ki ilk nokta bile, kitabın toplumla etkileşimi açısından sosyolojik olarak incelenebilecek bir meseledir. Kur'an, kaldırmayı amaçladığı halde köleliği bir hamlede kaldırmamışsa, bunun sosyolojik sebepleri vardır. Bunları incelemek, kitap-toplum ilişkisini incelemek ve dolayısıyla bir hukuk kaynağı olarak kitabın sosyolojisini yapmak anlamına gelmektedir.

Gurvitch'in Genetik Hukuk Sosyolojisi olarak adlandırdığı hukuk sosyolojisi, hukuk tiplerinin zaman içindeki gelişme ve değişmesini incelemektedir. Değişme, sosyolojik olarak inkâr edilmesi mümkün olmayan bir toplumsal gerçektir. Mademki değişme vardır, o halde hukukun da değişmeyi görmesi, tanınması ve buradan kendisine sonuçlar çıkarması gerekir. Tarih boyunca değişmeyen ve hep aynı kalan bir hukuk sistemi düşünülemez. Bu açıdan İslam hukuku da değişme olgusuna kayıtsız kalmamıştır. İslam toplumunun gelişimine ve ihtiyaçlarına bağlı olarak İslam hukuku da gelişmiştir. İslam hukuku denilen yapı, birden bire ve toplumsal gelişmelerden etkilenmeksizin ortaya çıkmış bir olgu değildir. Bilakis kendine özgü gelişme evreleri olan ve her evrede yeni gelişmeleri dikkate alan bir yapıdır. Bu yapının kendi içsel dinamikleri olduğu gibi dışsal dinamikleri de bulunmaktadır. İçsel dinamikler içinde yorum ve içtihat farklılıkları ile örfsel farklılıklar başta gelmektedir. Bunun dışında nesh mekanizması doğrudan doğruya değişme ile ilgilidir. Kur'an'da nesh veya tedricilik ilkesinin kabulü, değişme olgusunun dikkate alındığının önemli göstergeleridir. Üstelik bu değişme, Kur'an'ın indiği zaman dilimi içinde kabul edilmiş ve onanmıştır.

İslam hukukunda ve hukuk sosyolojisinde değişmenin alanının ne olacağı önemli bir tartışma konusudur. Hangi Kur'an hükümleri değişebilir? Bu noktada daha önce bir ayrıma değindik. Teklifi hükümler asıl iken, vaz'î hükümler bunların uygulanabilirlikleri açısından etkili olan değişkenlerdir. Bir başka ayrım, vahye dayanan ve dayanmayan hükümler şeklinde yapılabilir. Elbette vahye dayanmayan hükümler (yani yorum ve içtihatlar) ilkinde kıyasla değişmeye daha yatkındırlar.

Kendi alanında önemli bir çalışma olan Mehmet Erdoğan'ın "İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi" adlı yapıtı, İslam hukukunda değişme sorunsalını ele almakta ve bu sahada önemli bilgiler ve yorumlar içermektedir. Bu çalışmada da gösterildiği gibi, hükümler değişme konusuyla alakalı olarak birçok açıdan ayrımlara ve sınıflandırmalara tabi tutulabilirler (1990:93-145). Bu eserde de dile getirildiği üzere Kur'an hükümlerinin amaçsal (*makâsîd*) ve araçsal (*vesâîl*) olarak iki bölümde değerlendirilmesi değişme konusuna önemli bir açılım getirmektedir. Buna göre değişmenin sahasını daha çok araçsal hükümler oluşturmaktadır. Amaç ve gaye belirten hükümler soyut,

genel ve normatif iken, araçsal hükümler bu gayelerin gerçekleşmesi için devreye giren vasıtalarlardır. İşte bu vasıtalar sürekli olarak değişime açıktır.

Değişimin faktörleri sayılamayacak kadar çoktur. Genel ahlakın bozulması, dış etkenler, siyasal ve iktisadî etkenler, bilimsel ve teknolojik gelişmeler, coğrafi ve fiziksel faktörler ve örfte meydana gelen değişimler ilk akla gelen değişim dinamikleridir. Fakat günümüzde daha geniş anlamlar içeren modernleşme ve küreselleşme, değişmeyi tetikleyen ve ilerleten makro olgulardır. Denilebilir ki İslam hukuku, 12. yüzyıldan bu yana bir taklit ve durağanlık sürecine girdiği için çağdaş gelişmeleri karşılayamamıştır. İşte bu andan itibaren de İslam hukuku hakkında, bugün yaygın olan bir yargı ortaya çıkmıştır. Hâlbuki daha 19. yüzyılda bir araya gelen ve yeni bir hukuk metni oluşturan Mecelle yazarları Osmanlı devletinde bu sorunu görmüşler ve bunu Mecelle’de açıkça, “Zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişmesi inkâr edilemez.” (*Ez-mânun tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz*) şeklinde formüle etmişlerdir.

Bu ilkenin gerisinde hükümlerin illetlere dayalı olduğu fikri yatmaktadır. Bir hükmün temelini teşkil eden illet değişirse, bununla birlikte hüküm de değişir. İletler, ya bir hükme bağlı olur ya da konjonktüre (dönemsel ve haricî şartlara) bağlı olur. İlk kategoriye giren hükümler, Allah ve insan ilişkilerini düzenleyen hükümlerdir. Bunlar zamanla değişmez, ancak uygulama sırasında değişmeler olabilir. Değişmenin sahasını, ikinci kategorideki hükümler oluşturmaktadır. Yani insan-insan veya insan-çevre ilişkilerini düzenleyen hükümler, tarihsel ve sosyal şartlara bağlı olarak değişebilirler (Bulaç, 1991:292-293).

Son olarak Gurvitch, hukuk sosyolojisinin, farklı hukuk sistemlerini karşılaştırmalı olarak inceleyen bir Ayrımsal/Karşılaştırmalı Hukuk Sosyolojisi dalını da içermesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu noktada İslam hukuku, iki tür çalışmanın konusu olabilir. Her ne kadar İslam hukuku diye tekil bir sistemden bahsediyorsak da gerçekte İslam hukuku çoğulculuk ve çeşitliliğe müsaade eden bir yapı arz etmektedir. Sözelimi her asırdaki yorum ve içtihatlar bir olmayacağı gibi, her Müslüman toplumdaki örfler de aynı değildir. Bu bakımdan Müslüman toplumlar arasında hukuksal farklılıkların olacağı açıktır. Bu farklılaşmayı incelemek, bir anlamda Müslüman toplumlar arasında mukayeseli araştırma anlamında bir çalışma olacaktır. İkinci olarak da başka türden toplum ve hukuksal sistemlerle İslam hukuku arasında yapılacak çalışmalar karşılaştırmalı hukuk sosyolojisinin bir başka alanı olacaktır. Bu noktadaki karşılaştırmalar, İslam hukukuna yönelik sosyolojik çalışmaları daha net ve anlamlı bir hale getirecektir.

Netice olarak temel sorumuzla bağlantılı olarak ulaştığımız sonuçları şöylece özetleyebiliriz: Yaptığımız analizlerden Kur'an hükümleri ya da bunun hukuksal bir formu olan fikhın, sosyal hayatla oldukça ilişkili olduğu ve sosyal gerçekliği ciddi anlamda hesaba kattığı anlaşılmaktadır. Hatta zaman zaman Kur'an hükümlerinin toplumsal gerçekliğe duyarlılık konusunda teslimiyetçi bir tutuma sahip olduğu eleştirisi bile yapılabilmektedir. Sözelimi kölelik ve çokkarınlık gibi konularda Kur'an'ın fazla uzlaşmacı olduğu ve bu olguları onayladığı iddia edilmiştir. Bu iddiaları, ne yazık ki taklit döneminin fıkha getirmiş olduğu statik yaklaşım da pekiştirmiştir. Oysa Kur'an'ın reel olgulara getirdiği anlık ya da konjonktürel çözümlerle, toplumu değiştirmeye yönelik yapısal gayeleri ve amaçları arasında bir ayırım yapılmalıdır. Reel çözümler mevcut durumu ıslah etmeye, yapısal gayeler ve idealler ise mevcut durumu kökten değiştirmeye yöneliktirler. Düzenlenen reel durum ile gerçekleştirilmesi gereken durum arasında aşamalı bir değişim stratejisi (tedricilik ilkesi), Kur'an'ın Rabbânî eğitim yöntemidir. Hukuk da bu eğitimin bir parçası olarak algılanmalıdır.

Hukuk sosyolojisi açısından Kur'an hükümlerinin ve fikhın araştırılması, durağan hale getirilmiş olan İslam hukukunun yeniden güncelleştirilmesine ve dinamik hale getirilmesine yardımcı olacaktır. Hukuk ile toplum, idealler ile reel çözümler arasındaki etkileşimin göz ardı edilmediği bir yaklaşım olarak hukuk sosyolojisi, hem fikhın dinamik bir sistem olarak anlaşılmasını sağlayacak hem de fikhın yenilenmesine katkıda bulunacaktır. Bu noktada Karadavî'nin önerdiği, "şeriat fikhı" ile "gerçeklik fikhı" ayırımına dayalı "dengelemler fikhı" ile "öncelikler fikhı" arasındaki ayırım önemli bir yaklaşım olarak görülmeli ve geliştirilmelidir.

Kaynakça

- Bulaç, Ali (1991), "Mekasidu's-Şeria Bağlamında Kadının Şahitliği Konusu" İslami Araştırmalar, 5:4. ss. 292-309.
- Can, Cahit (2002), Hukuk Sosyolojisinin Antropolojik Temelleri ve Genel Gelişim Çizgisi, Seçkin Yayıncılık, Ankara.
- Canatan, Kadir (2005), Kur'an'da Hz. Peygambere Sorulan 13 Soru, Beyan Yayınları, İstanbul.
- Ebu Zehra, Muhammed (1978), Mezhepler Tarihi, Hisar Yayınevi, İstanbul.
- Ebu Zehra, Muhammed (1986), İslam Hukuku Metodolojisi, Fecr Yayınları, Ankara.
- Elmalılı, Hamdi Yazır (2006), Hak Dini Kur'an Dili, C. 2, Çelik-Şura, İstanbul.
- Erdoğan, Mehmet (1990), İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Gurvitch, Georges (1949), Hukuk Sosyolojisinin Konusu ve Problemleri, Çeviren: Hamide Topçuoğlu, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 6:2. ss.222-245.
- Gürkan, Ülker (1999), Hukuk Sosyolojisine Giriş, Siyasal Kitabevi, Ankara.

- Hasan, Ahmet (1999), İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi, Rağbet Yayınları, İstanbul.
- Karadavi, Yusuf (2000), Priorities of the Islamic Movement in the Coming Phase, Awakening Publications, London.
- Keskiöğlü, Osman (1984), Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku, DİB Yayınları, Ankara.
- Kitabı Mukaddes (1997), Eski ve Yeni Ahit, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul.
- Schuyt, C.J.M. (1978), Sociologie van het Recht, Sociologische Encyclopedie, L. Rademaker, Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen.
- Slot, Robert (1997), Uw God en Mijn God Zijn Een, Een Gesprek tussen Joden, Christenen en Moslims, PathRhei, Den Haag.
- Şatibî (1990), el-Muvafakat I-II, İslami İlimler Metodolojisi, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Şentürk, Recep (2006), “İsmet Âdemiyettedir: İnsan Haklarına Fıkhi Bakışlar”, Köprü Dergisi, 96. ss. 43-55.
- Taha, M. Mahmud (2008), İslam'ın İkinci Mesajı, Kalkedon, İstanbul.
- Türkkahraman, Mimar (2006), Toplum ve Temel Toplumsal Kurumlar. Kurumlar Sosyolojisine Giriş, Alp Yayınevi, Ankara.
- Uludağ, Süleyman (2006), İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti, DİV Yayınları, Ankara.
- Yılmaz, Hasan (2008), Kur'an ve Muhtevası, Fecr Yayınevi, Ankara.