

MİSTİLER, FETVALAR VE
İSLAM HUKUKUNDA YERLERİ

Yazar: İsmail Hakkı Karadağ, İstanbul İslam
Enstitüsü

Çeviri: Dr. İsmail Hakkı Karadağ
Çeviri: Dr. İsmail Hakkı Karadağ

ÇEVİRİ

MÜFTÜLER, FETVALAR VE İSLÂM HUKUKUNDA YORUM*

Muhammed Khalid Masud, Brinkley Messick,
David S. Powers

Çev.: Ar. Gör. Gökçe Çataloluk**

Ar. Gör. Sercan Gürler***

“ ... senden... fetva istiyorlar (*yesteftûneke*). De ki: ‘...fetvayı size Allah veriyor (*yuftikum*).’ ” Kur’an 4:127****

“ ... ehl-i zikr’e sorun, bilmiyorsanız!” Kur’an 16:43

Hukuk çalışmalarının önemli bir bölümü, *şeriat* yani İslâm hukuku ile somut insan ilişkileri arasındaki bağlantıya işaret eder. Her zaman ve her yerde hukuk ile gerçek hayatın buluştuğu noktada farklı iki grup hukuk yorumcusu var olmuştur. Nizalı çekişmeler, delil kuralları, bağlayıcı hükümler ve devlet yaptırımını da içeren hukuk usûlü alanı yargıcın (*kadı*) tekelindeyken, dava tarafı olsun olmasın bir bireyin (*Müsteftû*) sorduğu soruya bağlayıcı olmayan tavsiyelerde bulunulması (*fetva*) hukuk danışmanının (*müftü*) hakimiyet alanına girer. Farklı açılardan da olsa müftüler ve kâdılar, *şeriat* ile ilgili sorun ve sorulardan oluşan gündelik trafiği karşılamak hususunda uzmanlaşmıştır.

* Çeviriye esas alınan “Muftis, Fatwas and Islamic Legal Interpretation” başlıklı makale, *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas* [(eds.) Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, David S. Powers, Harvard University Press, 1996, Cambridge Massachusetts, ss. 3-32] adlı eserde yayınlanmış, yayınevini yazılı izni ile Türkçe’ye çevrilmiştir. Bu çeviri çalışması, Doç. Dr. Tefik Özcan’ın Osmanlı Örfî Hukuku isimli doktora dersi için yapılmıştır.

** Bilgi Üniversitesi Hukuk Fakültesi.

*** İstanbul Üniversitesi Adalet Meslek Yüksekokulu Kamu Hukuku Bölümü.

**** Orijinal metinde atıf yapılan Kur’an ayetlerinin numarasıyla Türkçe Meâl’lerdeki ayetlerin numarası birbirini tutmadığından, çeviri metinde Türkçe meâllerdeki ayet numaraları kullanılmıştır (Ç. N.).

Batı doktrininde müftüler kadınlara nazaran çok daha az ilgi çektiyse bu, kısmen hukukî danışmanın rolüne aşına olmayan gözlemcilerin dava odaklı beklentilerinden¹, kısmen de tarihin pek çok döneminde müftünün icraatının kadınlardan daha az kurumsallaşmış olmasından kaynaklanır. Kadılar her zaman için kamu mahkemelerinde adalet dağıtan atanmış ve ücretli memurlar iken, bir kısmı resmen atanmış olsa da müftülerin çoğu, siyâsî otoritelerle bir bağı olmaksızın, özel alanda, ön plana çıkmadan serbest çalışırdı. Kamu alanında ya da özel alanda müftülerin yaptığı işin önemi, tavsiyelerinin bağlayıcı oluşunda belirginleşir ki bu, bildik Anglo-Amerikan "case law" mekanizmasına en yakın İslâmî örneği teşkil eder.

Müftüler ve fetvalara odaklanan araştırmalar, İslâm hukuk tarihi anlayışımızı yenilemek yolundaki güncel çabanın bir parçasıdır. Modern öncesi zamanlarda şeriat şemsiyesi sadece ibadeti değil ceza ve borçlar hukukunun geniş bir yelpazesini de kapsıyordu. Kur'an ve Sünnet'ten (yazılı kaynaklar veya hadislerce aktarılan Hz. Muhammed'in örnek davranışları)² beslenen şeriat, beşerî hukuk uğraşları sayesinde, sürekli değişen durumlara uyarlanabilen anlamlı ve detaylı bir hukuk külliyyatına dönüştürüldü. Şeriatın daha teorik olan yönü, maddî hukukun 'dalları' (*fürû el-fikh*) ile hukuk metodolojisi ve felsefesinin (*usûl el-fikh*) 'kök'lerinde cisimleşir. Daha pratik olan yönü ise müftülerin, kendilerine gelen bireylere verdiği, insan ilişkilerine dair fetvalarda ifadesini bulur. Maddî hukuk ve hukuk felsefesi külliyyatı, yorum çalışmalarından ve otorite kabul edilen görüşlerden beslenerek genişledikçe, müftülerin çeşitli toplumsal ve tarihî bağlamlarda verdiği fetvalar bütünü, Müslüman toplulukların ihtiyaçlarına cevap vererek şeriatın aşağıdan yukarı gelişmesine aracı oldu³.

¹ Müftünün konumunun ilginç bir benzeri, Roma hukukunun *jus publice respondendis*inde (bkz. Cuq 1963; Weber 1978, 2:797-799; Tyan 1960:221) ve Yahudi hukukunun *responsa* geleneğinde (bkz. Ta-Shma ve Tal 1972; Goitein 1971, 2:211-212, 325-326) bulunur.

² İslâm geleneği, peygamberin sünnetinin birinci kuşak Müslümanlardan ikinci kuşak Müslümanlara sözlü olarak nakledildiğini söyler. Bu sözlü bildirimler hicrî ikinci yüzyılda yazılı hâle getirilmiştir. Ortaya çıkan yazılı metinler toplanmış, sıhhati değerlendirilmiş ve hicrî üçüncü yüzyılda altı temel derlemede biraraya getirilmiştir. Bu metinlerin tarihiliği, Müslüman ve Batılı bilim adamları arasında ciddi bir ihtilaf konusudur (bkz. A'zami 1978; Juynboll 1983; Powers 1986).

³ Yakın tarihli bir makalede Hallaq (1994), fetvalar ile *fürû* arasındaki karşılıklı etkileşimin, İslâm hukukunun ve Müslüman toplumların süre gelen dinamizminin merkezinde yer alan bir canlılık ve duyarlılığı beslemiş olduğunu ileri sürer.

Çoğu tarihî tezahüründe müftülük kurumu kendi içinde benzerlikler taşısa da dikkate değer kurumsal farklılıklar gösterir. Müftüler, hukuk yorumcuları olarak çeşitli düzeylerde hukukî yetkinliğe ve farklı söylem özelliklerine sahipti. Kadılar ve halife yahut sultan gibi siyasî otoriteler de dahil olmak üzere, bütün toplumsal statülerden Müslüman bireylerin sorduğu sorulara cevaben fetva verirdi. Hem müftülük faaliyetinin hem de fetvanın Müslüman aydınlarca her dönemde irdelenmiş olması, fetva vermenin (*iftâ*) İslâm hukuk sistemindeki önemini gösterir.

Oluşum Safhası

Kur'an kendisini insanlığa Hz. Muhammed aracılığıyla iletilen ilahî bir vahiy olarak tanımlar. İslâm geleneğine göre Kur'an 23 yılda belirli bir düzen içinde indirilmiştir. Hz. Muhammed'e ilk vahiy yani 96. Sûre (*Alâk*: kan pıhtısı) 610 yılında, son vahiy yani 4. Sûre'nin (*Nisâ*: Kadınlar) 176. ayeti ise 632 yılında ölümünden kısa bir süre önce inmiştir. Bu vahiylerin içeriği zamanla, Hz. Muhammed'in bir peygamber ve devlet adamı olarak girdiği yeni safhayı yansıtacak şekilde değişti. Mekke yıllarında (610-622) Hz. Muhammed'in öncelikli görevi Tanrı'nın Birliği (*tevhid*) doktrinini yaymak ve insanlığı Tanrı'ya ibadet ve hizmet etmeye çağırmaktı. Bu nedenle Mekke ayetleri temelde tevhid, ceza ile ödül ve nihai yargılamayı konu alıyordu. 622'deki Hicret, İslâm tarihinde bir dönüm noktasıdır. Hz. Muhammed, Medine'de Tanrı'yı tüm insan inanç ve davranışlarının kaynağı olarak kabul eden dinî-siyasî bir topluluk (*ümme*) kurdu ve peygamberliğinin bu ikinci döneminde inen ayetler giderek artan bir oranda siyaset, toplum, iktisat ve ibadete dairdi.

Vahiylerin ışığında Hz. Muhammed, ibadet, arınma, toplumsal ilişkiler ve iktisat alanlarında bir dizi kural ve uygulama ihdas etti. Bu yenilikler, yeni Müslüman olmuş ve bir kısmı hâlâ İslâm öncesi Arap örf ve âdetlerini uygulamaya devam eden topluluk tarafından, belki de kaçınılmaz olarak, ya anlaşılmadı ya da tepkiyle karşılandı. Bu tepkiler, Kur'an'da yinelenen "Sana...ile ilgili...sorduklarında (*yes'elûnuke*)...De ki..."⁴ ifadesinde de yansımaları bulur. Daha sonra klasik İslâm fetva kurumunun ana hatlarını

⁴ Örneğin, bkz. Kur'an 2:189, 215, 217, 219 (iki kez), 220 ve 222; 5:4; 7:187; 8:1; 17:85; 18:83; 20:105; 79:42.

oluşturacak olan bu formül nesiller boyu İslâm müelliflerince şöyle ifade edildi: Toplumun bir ya da daha fazla üyesi Hz. Muhammed'e gidip ondan bir uygulamanın geçerliliğini açıklamasını ister. Hz. Muhammed İlahî gücün tepkisini bekler ve bu gücün vahiy şeklindeki tezahürü bir Kur'an ayetine dönüşür⁵. Kur'an'da da belirtildiği gibi bu danışma faaliyeti, Tanrı, Hz. Muhammed ve Müslüman topluluk arasında, Hz. Muhammed'in aracı olarak hizmet gördüğü ve bu aracılık sayesinde topluluk üyelerinin Tanrı'nın kural ve yasaklarını öğrendiği üçlü bir ilişki kurar (Shaltut 1988:5-14).

Kur'an'da ayrıca klasik görünümüyle hukukî danışma faaliyetini (*futya*) tanımlayan linguistik kalıplar da vardır. Soru sorma ve cevap verme eylemleri f-t-y kökünden gelen fiillerle ifade edilir. Yukarıda belirtilen ifadeye bir örnek Nisâ Sûresi'nde karşımıza çıkar. Burada dikkat çekici bir şekilde, *yes'elûnuke* fiili yerine *yesteftûneke* fiili kullanılmış olup ilâhî beyan *yuftî* ile belirtilmiştir (son iki fiil f-t-y kökünden türer). Nitekim, 176. ayette Hz. Muhammed şu tâlimatı alır: "Senden fetva istiyorlar (*yesteftûneke*). De ki: Allah size *kelâle* [babası ve çocuğu olmayan, Ç. N.] hakkında...fetva veriyor (*yuftûkum*)". Bu, kardeşlerin miras hakkını belirleyen bir ayettir (tartışmalı *kelâl* terimiyle ilgili bkz. Powers 1986:22-49). Benzer bir şekilde 127. Ayet'te Allah, Hz. Muhammed'e yetim kadınlara nasıl davranılması gerektiğini soran kişilere ne cevap vereceğini bildirir. *Aftâ* ve *istaftâ* fiillerinin Kur'an'da kullanılmasından sonraki adım klasik hukuk danışmanlığı terminolojisidir: müftü, *Müsteftî* (soru soran kişi), *futya* (hukuk danış-

⁵ Müslüman âlimlerin, tek tek ayetlerin indirildiği kesin zaman, mekan ve şartları tespit etme çabaları, *esbab-ı nüzul* veya ayetlerin iniş sebepleri olarak bilinen literatürü oluşturur. Aşağıdaki metin, 4. Sûre'nin ("Nisâ") mirastan bahseden 7. Ayeti'nin indirilişiyle ilgilidir: İslâm'dan önce miras hakkının, "at sırtında ganimet peşinde koşan" yetişkin erkeklerle sınırlandırılmış olduğu söylenmektedir. Bazı sahabeler, İslâm'a geçtikten sonra bile bu uygulamaya devam etmiştir. Bu sahabelerden biri ölünce iki erkek çocuğu, babalarının malvarlığını karısı ve üç kızıyla paylaşmayı reddederek kendi kontrolleri altına alır. Bunun üzerine dul kadın Hz. Muhammed'e gelir ve üvey evlatlarını şikâyet eder. Hz. Muhammed bu iki erkeği çağırır, onlar da davranışlarının mevcut geleneksel uygulamalara uygun olduğunu söyler. O zaman Hz. Muhammed, "Tanrı'nın ne bildireceği"ni beklemek için tarafları geri çevirir. Kısa bir süre sonra Tanrı'dan vahiy gelir. Buna göre, "Erkeklerle bir pay var ana-baba ve en yakın akrabasının bıraktığından; dişilere de bir pay var ana-baba ve en yakın akrabasının bıraktığından" (al-Wahidi 1969:137-138; daha fazla bilgi için bkz. Powers 1986:189 vd).

manlığı), *ifta* (fetva verme) ve *istifta* (fetva talebi)⁶.

Bundan biraz farklı bir durumu, bir tanıdığıнын Hz. Muhammed'e gelip bir uygulama ile ilgili soru yönelttiği hadislerde görmek mümkündür. Burada Hz. Muhammed İlahî gücün cevabını beklemeksizin soruyu soran kişiye kendi sesinden cevap verir. Onun cevabının bağlayıcı niteliği Nisâ Sûresi'nin 59. Ayeti'nden anlaşılır: "Ey o bütün iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygamber'e de itaat edin, sizden olan ulu'l-emr'e (yetki sahiplerine) de." Örneğin rivayet edilir ki Ekrem b. Habis (öl. 636 c.) Peygamber'e "Ya Resulullah, hacca her sene gitmek mi farzdır yoksa bir defa gitmek mi?" diye sormuş, O da "bir defası farz, ikinci kere gitmek nafiledir" cevabını vermiştir (al-Azimabadi 1968-1969, 5:144). Yine benzer bir şekilde Medine'de bir caminin minberinde duran Peygamber'e bir adam "Vitr namazı ile ilgili görüşünüz nedir?" sorusunu yönelttiğinde Peygamber'in cevap olarak "Bir seferde iki rekat, ama içinizden biri şafağın sökmek üzere olduğunu fark ederse bir rekat daha kılsın ki tek sayıya ulaşsın" dediği aktarılır (al-Bukhari 1862-1898, I:130). Nitekim hadis literatüründe Hz. Muhammed ve Müslüman topluluğun ikili ilişkisi, Kur'an'daki üçlü soru cevap ilişkisini tamamlar. Bu dairin temelinde ise tabii ki Hz. Muhammed'in Allah adına konuşan, ilâhî esinle donanmış yanılmaz biri olduğu inancı yatmaktadır.

Hz. Muhammed'in 632 yılında ölümü danışma kurumunun dinamiklerinde önemli bir değişime neden olmuştur. 33. Sûre'nin (Ahzâb) 40. Ayeti'nde Kur'an Hz. Muhammed'i "peygamberlerin mührü" olarak tanımlar ve bu, Allah'ın insanlıkla artık ne doğrudan ne de peygamberler aracılığıyla iletişime geçeceğini ifade eder. Müslüman topluluk böylelikle Tanrı'nın sesinden ve onun peygamberi Hz. Muhammed'in örnekliliğinden mahrum kalmıştır. Fakat İslâm fetihlerinin bilançosu olarak Müslümanlar çoğalıp geniş bir coğrafyaya yayıldığı ve etnik bileşenleri arttığı için Kur'an'da az yer tutan ya da hiç yeri olmayan yeni meseleler ortaya çıkmıştır. Hz. Muhammed'in ölümünden sonra Müslümanlar, yüzlerini saha-

⁶ Bu iki fiil [aftâ ve istaftâ] enerjik gençlik anlamına gelen *fatâ* isminden türer. Fiilin IV. biçimi olan *aftâ* genel olarak "fazla cömertlik sergilemek" ve "özgürlük ve soyluluk niteliklerini göstermek" anlamına gelir (bkz. Ibn Manzur 1979, 15:145-148; Masud 1984:130). Bir soruya cevap verirken meselenin hakikati hakkında izahatta bulunmak asil bir nitelik kabul edildiği için büyük ihtimalle bu faaliyet fiilin IV. biçimi olan *aftâ* ile gösterilir olmuştur.

belere yani Peygamber'le temasa geçen ve hangi davranışların İslâm'a uygun olduğunu ayırt etmeye en müsait kişilere dönmüştür.

Geleneksel kaynaklar ilk yüzyılda (7. yüzyıl) müftülük yapan aşağı yukarı 130 sahabeden söz eder (al-Qasimi 1986:35). Muaz b. Cebel'in Yemen'de vali olarak bulunduğu süre boyunca hem dine dair hem din dışı olmak üzere çeşitli konularda fetvalar verdiği aktarılır (al-Bukhari 1928, 8:270). Peygamberin kâtibi Zeyd b. Sâbit'in (öl. 666) ise 634-666 yılları arasında Medine'de hukuk danışmanlığının ve diğer bazı faaliyetlerin önderliğini yaptığı rivayet olunur (Ibn Sa'd, 1957-1968, 2: 115-117). Fakat diğer bütün sahabe-ler içinde en üretken müftü olma ayrıcalığı, verdiği fetvalar Abbasi Halifesi Mem'un'un torununun oğlu tarafından 20 ciltlik bir eserde toplanılan İbn Abbas'a (öl. 687) aittir (al-Quasimi 1986:35)⁷.

Birinci/yedinci yüzyıl boyunca fetva verme, seçkin bir İslâm kültürü ve yaşam tarzının olgunlaşmasına ön ayak olan yaygın fakat farklılaşmamış bir faaliyetti. Üçüncü/dokuzuncu yüzyılda derlenen hadis külliyatı, sahabelerin yaptığı şekliyle fetva verme faaliyetinin, Peygamber'in sünnetinin muhafazasıyla bağlantılı olduğunu gösterir. Örneğin bir gün Ebu Mesruk'un (öl. 682), Peygamber'in karısı Ayşe'ye (öl. 678) Peygamber'in yatsı namazını nasıl kıldığını sorduğu rivayet edilir. Ayşe şöyle cevap vermiştir: "(Bazen) yedi (rekât, bazen) dokuz, ve (bazen) on bir" (al-Bukhari 1862-1898, I: 287-288). Benzer şekilde Abdülaziz b. Rufaî (öl. 747 c.) bir keresinde Enes b. Malik'e (öl. 709 c.), "Peygamber'le ilgili bir konuda bana bilgi ver. Terviye günü öğle ve ikinci namazını nerede kılardı?" diye sorduğunda Enes, "Mina'da" diye cevap verir⁸.

⁷ Geleneksel Müslüman âlimler, bu gibi ifadeleri ilk ortaya çıktığı haliyle kabul eder. Buna karşılık bir çok Batılı âlim, Sahabeler'e, Tabiûn'a [Hz. Muhammed'i görmüş olanları yani Sahabeler'i görüp onlardan hadis dinlemiş olanlar, Ç. N.] ve Tebe-i Tabiûn'a [Tabiûn'dan hadis nakletmiş veya ders dinlemiş, onlara uymuş olanlar, Ç. N.] atfedilen farklı söz ve davranışları, sonraki dindar Müslüman nesillerin dolaşıma soktuğu olgu-sonrası [after-the-fact] anlatımlar olarak kabul eder. Bu konuda sahip olduğumuz en erken yazılı kanıtlar, ikinci/sekizinci yüzyılın ilk yarısına; Ebu Yusuf, Şeybanî, Ebu Hanife, Şafii, Malik ve İbn Hanbel gibi müftülük görevi yapmış âlimlere aittir. Buna karşın fetva vermenin tarihî gelişimine dair henüz eleştirel çalışma yoktur. [Yukarıda bahsedilen] atıf sorunu için bkz. Calder 1993.

⁸ al-Bukhari 1862-1898, I:441. Bu metinlerin içinde yer alan fetvalar, *ehl-i rey* olarak bilinen bir kısım Müslüman ile *ehl-i hadis* olarak bilinen diğer bir kısım Müslüman arasındaki ihtilafı gösterir. *Ehl-i rey*, öncelikle İslâm'a uygun davranışı insan aklına dayanarak değerlendirmede kendilerini özgür hissetmiş olanlardır. *Ehl-i hadis* ise bu tür değerlendirmeler için vazgeçil-

Sahabeler nesli hayata gözlerini yumdukça, Müslümanlar Peygamber'le doğrudan teması olmuş kadın ve erkeklerin rehberliğini yitirmeye başladı. Fakat Kur'an'ın ve hadislerin bir nesilden diğerine yanlışsız aktarılmasını sağlamak için önemli bir yöntem geliştirildi. Graham (1993)'in "isnad paradigması" adını verdiği bu yöntem, nesilden nesile bilgi aktarımında insan faktörüne büyük değer atfeder ve böylelikle Müslümanlar nesiller boyu hem Kur'an hem de hadisle kişisel bir bağ kurar. İkinci/sekizinci yüzyıldan itibaren İslâmî bilginin (*ilim*) muhafazası ve analiziyle uğraşan Müslümanlar *ulema* yani âlimler olarak gösterilmeye başlandı. Bilgi edinme fiili, Kur'an, hadis ve gittikçe maddî hukukun "kök" ve "dal"larıyla ya da *fıkıhla* uğraşan kişilerle (*fukaha*) özdeşleşir hale geldi. Mekke, Medine, Şam, Yemen ve diğer İslâm ilim merkezlerinde, Şa'bî (öl. 721-722 c.), Zührî (öl. 742), Mekhul (öl. 734) ve Tavus (öl. 720) gibi İslâm âlimleri sonraki nesillerin eksiksiz bir İslâm hukuk sistemi yaratmak için faydalanacakları çeşitli hukuk materyalleri üretti. Kendilerini Kur'an 4:59'daki "aranızdaki yöneticiler" (ulu'l-emr) ve 16:43'te değinilen "ehl-i zikir" ifadeleriyle özdeşleştiren okur yazar İslâm âlimleri Peygamber'inkine benzer bir dinî otorite kazandılar. Şatibî (ö.1388) "müftü" der, "Müslüman topluluk karşısında peygamberin durduğu yerde durur" (1969-1970, 4:224-225). Bir yoruma göre 16. Sûre'nin 43'üncü Ayeti, Müslümanların bilgi sahibi ve temiz ahlaklı (*adil*) kişilere danışıp fikir alma zorunluluğu olduğunu söylemektedir (al-Tabari 1954-1968, 14:108-109).

Hukuk danışmanlığı, fıkıh ve hadis arasındaki etkileşim, Kûfe'de Beşir bin Mervan'ın valiliği sırasında (690-694) geçtiği rivayet edilen bir konuşmayı aktaran metinde betimlenmiştir. Mu-

mez kıstasın Kur'an ve Sünnet olduğunda ısrar etmiş olanlardır. Nitekim Malik (öl. 795), *Muvatta*'sında, sık sık Sünnet'e başvurmaksızın Medineli âlimlerin fetvalarına atıf yapar. Bütün hukukî değerlendirmeleri otorite kabul edilen bir kaynağa dayandırma gereği konusundaki ısrarın artması, müftülerin fetvalarını açık ve net bir Kur'an ayeti veya Sünnet'le desteklemeleri sonucunu doğurmuştur (Kasımî 1986:37). Bu değişiklik, İbn Abbas'ın resim konusunda ilk önce peygambere hiçbir atıf yapmaksızın fetva vermiş olmasıyla ilgili bir metinde görülmektedir. [Söz konusu olayda] daha sonra bir adam İbn Abbas'ın sözünü kesip ona şöyle demiştir: "Ben resim satarak hayatımı sürdürüyorum (dolayısıyla ne yapmalıyım)?" İbn Abbas, yanına gelmesini istediği adamın bu isteği yerine getirmesinden sonra ona şöyle demiştir: "Allah Resûlü'nün, 'Bu dünyada resim yapan kişiden, Kıyamet Günü'nde bu resme hayat vermesi istenecek fakat o bunda başarılı olamayacak' dediğini işittim" (Muslim 1955 3:1671; aktaran Van Reenen 1990:45-46).

haddis Atâ b. Sa'ib (öl. 753-754) Kûfe kadısı Şureyh'e gidip (öl. 697-718 arası), "Ey Ebu Ümeyye, senin fetvana ihtiyacım var" dediğinde hukukî sınırlarını 'Atâ'ya bildirmeye özen gösteren Şureyh şöyle cevap vermiştir: "Ey kardeşimin oğlu, ben sadece bir kadıyım, müftü değilim." Fakat 'Atâ' ısrar edip isteğinin bir hüküm değil, Kur'an'daki miras düzenlemelerine aykırı olarak evini bağışlayan üçüncü şahıs hakkındaki bir anlaşmazlıkla ilgili görüş almak olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Şureyh camiye girmiş ve *maksûreye* doğru giderken hukuk danışmanlarından birine, Atâ'ya "Yüce Allah'ın tayin ettiği paylara aykırı olarak bağışta bulunmaya müsaade edilmediğini" söylemesini buyurmuştur" (al-Tahawi 1968, 4:96, II. 18-21; krş. Al-Bayhaqi 1968, 6:162, II.27-31). Şureyh'e atfedilen bu son ifade daha sonraları bir hadis olarak aktarılmıştır (ibid., 6:162, II.23-25).

Kurumsal Görünümler

Hukuk danışmanlığı devlet kontrolünden uzak, özel bir faaliyet olarak başlamıştı. Kendi faaliyetlerini büyük ölçüde düzenleyen ve profesyonel standartlarını belirleyen, bilginlerin kendileriydi. Fetva vermek için bir kişinin dinî bilgi ve *takva* sahibi olması yeterliydi. Kuzey Afrikalı bir müftünün dediği gibi, "eğitilmiş ve dinî hisleri kabul görmüş kişiler fetva verebilir" (al-Wansharisi 1981-1983, 8:236). Özel alanda faaliyet gösteren müftüler, İslâm hukukunun ayrıntılı hükümleriyle ilgili bilgi sahibi olmayan ya da davranışlarının İslâm'a uygunluğundan şüphe eden Müslümanlar'a geçerli tavsiyelerde bulunuyordu. Fakat bazı müftüler aynı zamanda hukuk yönetim mekanizmasının bir parçası olduğundan hukuk danışmanlığı faaliyeti kamusal ve resmî bir nitelik kazandı (Ibn Haldun 1958, I:452).

Emeviler döneminde (661-750), müftüler kadılara hukuk danışmanlığı yapıyor ve yerel valilere istek üzerine fetva veriyordu. Ayle valisi Ruzeyk b. Hukeym'in, Kura Vadisi'ndeki Zührî'ye, yönetimi altındaki topraklarda çalışan zenciler için Cuma namazının mükellefiyet olmaktan çıkarılıp çıkarılmayacağını sorduğu söylenir. Zührî, Ruzeyk'e cevap olarak namazın kaldırılmasının uygun olduğunu yazmış, bu görüşünü de peygamberin bir sünnetine dayandırmıştır (al-Bukhari 1862-1898, I: 227-228). Emeviler'in son dönemlerinde fetva, siyasî iktidarı eleştirmenin bir aracı olmuştu. Yine rivayete göre Sa'id b. Cübeyr (öl. 714) Haccac'ın despot davranışlarını eleştiren bir fetva vermiş ve ölümle tehdit

edilmesine rağmen sebat gösterip verdiği fetvayı geri almamıştır (al-Qarafi 1989). Neredeyse bir yüzyıl sonra, Müntesir (öl. 862) babası Halife Mütevekkil (öl. 861)'in suikasta kurban gitmesiyle sonuçlanan olaylar zincirini başlatmadan önce Iraklı hukukçulardan fetva istemek zorunluluğunu hissetmiştir. Dinî meşruiyet mekanizması olarak fetvanın kazandığı önem göz önüne alınırsa, merkezî yönetimlerin bu faaliyeti kontrol altına almak ihtiyacı hissetmesi şaşırtıcı olmayacaktır. Buna karşı önce halifeler sonra sultanlar, yönetimin hizmetinde çalışacak resmî ya da yarı resmî hukukçular tayin etmeye başladılar.

Bu çalışmada modern öncesi dönemde çeşitli yer ve zamanlardaki hukuk danışmanlığı faaliyetinin özelliklerine değinilse de, söz konusu faaliyetin 10 ile 16. yüzyıllar arası karşılaştırmalı tarihi henüz yazılmamıştır. Bu nedenle aşağıdaki görüşler kaynaklara işaret etmek ve bu tarihin geniş ölçekte ana hatlarını belirlemek amaçlarıyla sınırlıdır.

Müftülerin faaliyetlerine dair ana bilgi kaynağı onuncu yüzyılın ikinci yarısından bugüne dek kesintisiz bir şekilde üretilen fetva derlemeleridir (bkz. al-Nadim 1970, I:493 vd.; Hajji Khalifa 1941-1955, 2:1218-1231, 2 (ek):155-158; Brockelmann 1943-1949, indeks, s. v. *fetava*; Sezgin 1967-, 2: indeks, s. vv. *fetava*, *fetva*, *nevazil*). Her bir derleme, hukuk düşüncesinin bir okuluyla (*mezhep*) tanımlanır. Sünnî İslâm'da adını sırasıyla Ebu Hanîfe (öl. 767), Malik b. Enes (öl. 795), Muhammed el-Şâfiî (öl. 820), ve İbn Hanbel (öl. 855)'den alan Hanefî, Maliki, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri geçerlilik kazanmıştır. Şiîler arasında ise fetva derlemeleri aynı şekilde belli yorum çevrelerine tekabül eder. Mesela Caferîler ("On İki İmamcılar") isimlerini İmam Cafer b. Muhammed el-Sâdık'tan (öl. 765) alır (bkz. Tabataba'i 1984). Okulların her biri müftü ve diğer hukukçuların hayatı hakkında önemli tarihî bilgiler içeren ve hocaların isimlerini, kullanılan metinleri, öğrencileri, yazıları ve konumlarını belirten biyografik sözlükler meydana getirmiştir⁹.

İlk fetva derlemelerinden, Ebu Leyd el-Semerkindî (öl. 983) tarafından toplanan, *Kitab al-Nawazil*, çok sayıda Hanefî hukukçunun vermiş olduğu fetvaları içerir. Daha sonraları bir hukukçu-

⁹ Sünnî biyografik sözlüklerin listesi için bkz. Schact (1964:266); 12 İmam Şiîleri için bkz. Calmard (1991a:555). Bu türe dair genel bir tartışma ve ek kaynak için bkz. Humpreys (1991:131-133).

nun öğrencilerinin, kendi ustalarının verdiği fetvaları derleyip onları hukuken sınıflandırmaları yaygınlaştı. Nitekim, isim zikretmek gerekirse, iki meşhur Hanefî hukukçunun, Natifi'nin (öl. 1054) ve Kadıhan'ın (öl. 1195) fetvaları sırasıyla *Majma'al-nawazil wa'l-waqi't* ve *Fatâwâ Qadi Khân* başlıkları altında toplanmıştır. Başlıklarda görüldüğü gibi "fetva" ve "nevazil" (davalar) terimleri hukukçuların verdiği mütalaaları ifade etmek için dönüşümlü olarak kullanılmıştır (İslâm Ansiklopedisi, 2. Baskı, 1992, s.v. *Nâzila*).

Bazı coğrafî bölgelerin adı, belli hukuk okullarıyla özdeşleştirilmiştir. İslâm coğrafyasının batısına (Endülüs ve Kuzey Afrika) Malikî mezhebi hakimdir. İlk Malikî derlemeleri arasında Kordoba'lı müftü İbn Sahl'ın (öl. 1093) *Kitâb al-Nawâzil* (bkz. Azemmouri 1973) adı altında toplanan fetvaları ve İbn Rüşd'ün (öl. 1126) *Fatâwa Ibn Rushd* adıyla bilinen fetvaları yer alır. En önemli Malikî fetva derlemesinin Ahmet Wansarisi'nin (öl. 1508), çoğu klasik derlemede olduğu gibi İslâm hukukunun standart bölümlerine ayrılmış *Kitab al-Miyar*'ı olduğu iddia edilir. Fakat diğer derlemeler belirli yer ve zamanlarda yaşayan birkaç müftünün nispeten sınırlı sayıda fetvasını içerirken, *Mi'yar*'da, 1000 ve 1496 yılları arasında Tunus, Kuzey Afrika, ve Endülüs'ün büyük şehirlerinde yaşamış yüzlerce müftünün (otuzu derleme sahibinin kendisine ait) aşağı yukarı altı bin fetvası bir araya toplanmıştır. Bu geniş külliyat tarihçiler tarafından sosyal, iktisadî tarih ve din tarihi (Brunschvig 1940-1947; Idris 1962; Kably 1986; Lagardère 1990); ayrıca daha seyrek de olsa hukuk teorisi ve uygulaması kaynağı olarak kullanılmaktadır (Powers 1990a, 1990b, 1992, 1993).

Fetva derlemelerinin ayrı bir tür olarak ortaya çıkışı müftülerin yargı sürecindeki rolüne işaret eder. İslâm hukuk öğretisi, kadıları genellikle hüküm vermeden önce, özellikle ölüm cezasıyla sonuçlanması muhtemel davalar gibi (Powers 1993:94-95) zor, sıra dışı ya da hassas davalar söz konusu olduğunda (al-Khassaf 1978:105), hukuk danışmanlarına başvurmaya teşvik eder. Bu uygulama, geleneksel olarak hukuk danışmanlarının (*müşâvirîn*) mahkemelere bağlı çalıştığı İslâm coğrafyasının batısında kendisini gösterir. Kadının danışma heyetini (*şûra*) oluşturan bu danışmanlar yargıçların isteği üzerine fetva verirdi. Öyle ki şûra, Endülüs ve Kuzey Afrika'daki hukuk düzeninin vazgeçilmez bir parçası haline geldi. Resmen halife ya da emir tarafından atansalar da

hukuk danışmanları, genellikle kadılar tarafından seçiliyordu (Tyan 1955: 251-253; Marin 1985a; Powers 1990a: 240, 253). *Müşâvirîn*'in temel işlevi, mahkemelerde İslâm hukuku standartlarının uygulanmasını sağlamaktı ve buna bağlı olarak İslâm hukukunun temyiz sürecinde anahtar rol oynuyordu (Powers 1992). Ayrıca siyasî otoritelerin isteği üzerine siyasî konulara dair fetva da veriyordu.

Bu boşluğu doldurmak için pek çok kaynak mevcut olsa da merkezî İslâm ülkelerinde 8 ile 12. yüzyıllar arasında müftülerin faaliyeti hakkında pek az şey yazılmıştır. Mısır ve Suriye'deki Memlük egemenliği (1250-1516) hakkında daha fazla bilgi sahibiyiz ama bu döneme dair bile sistematik çalışma mevcut değil (bkz. Tyan 1960:224). Memlük yönetimi altında hukuk danışmanlığı, devlet denetiminden bağımsız serbest bir faaliyetti. Tek ön şartı, kadrolu hukukçulardan gerekli ahlakî ve entelektüel niteliklere sahip olduğunu teyit ettirmektir. Serbest müftüler anlaşmazlığa düşen münferit kişilerden ve kadılardan gelen istekler üzerine fetva verirdi. Özellikle zor konularda müftülerin şeriat mahkemelerine katılmaları ve kadıların hüküm vermeden evvel onlara danışması vâkiydi. Ama Memlükler az sayıda müftüyü *mezâlim* mahkemelerine (sultan ve valilerce kurulan özel mahkemeler) atasalar da kadı mahkemelerine müftü atamamışlardır (Tyan 1965:866; Nielsen 1990: 933-935). Öyle görünüyor ki Memlük sultanları kendilerine siyaset konusunda tavsiyede bulunan müftülerin bir kısmını Osmanlılar'daki şeyh-ül İslâm makamının yolunu açacak şekilde kullanmış, büyük şehirlerde siyasî otorite kurmak üzere müftüler görevlendirmişlerdir (Gibb and Bowen 1957, I:2: 134-135).

Osmanlı dönemindeki (1516-1918) hukuk danışmanlığı faaliyeti pek çok önemli çalışmada layıkıyla belgelenmiştir (Kramers 1934; Gibb ve Bowen 1957, I:2:133-138; Walsh 1965; Heyd 1969; Krüger 1978; Repp 1986; Johansen 1993). Önceleri Osmanlı müftüleri de devletten bağımsız ve serbest çalışıyordu. Devlet büyüyüp bir imparatorluk haline geldiğinde Hanefî mezhebi benimsendi ve müftüler giderek merkezileşen hukuk düzenine dahil edildi. II. Murat'ın padişahlığından itibaren (1412-1451), bir tek müftü yani şeyh-ül İslâm şeriata dair konularda otorite kaynağı olarak tanındı (Walsh 1965:867)¹⁰. I. Selim'in (1512-1520) tahta çıkışın-

¹⁰ Önceleri "şeyh-ül İslâm" terimi gayri resmî bir tabir olarak kullanılmıştır. Hukukî yeteneklerinin yaygın bir beğeni ve kabul görmesiyle ayırt edilen

dan itibaren şeyh-ül İslâm başkent İstanbul'da büyük manevî nüfuz kazandı. Bu gelişmeler Süleyman döneminde doruğa çıktı ve şeyh-ül İslâm, İmparatorluk'un her köşesine dağılmış hukukçuların karmaşık hiyerarşisinden sorumlu hale geldi. Fetvalara duyulan ihtiyaç arttıkça şeyh-ül İslâmlık kurumu bürokratikleşme sürecine girdi. Sultan, fetva faaliyeti için başında bir fetva yöneticisinin (*fetva emini*) bulunduğu bir grup uzmandan oluşan bir resmî daire kurdu. Bu dairenin etkinliği 16. yy.da yazılan bir rapordan anlaşılabilir. Buna göre şeyh-ül İslâm, haftada iki kere ortalama 350 soru cevaplıyordu. 1545'ten 1574'e kadar şeyh-ül İslâmlık görevinde bulunmuş olan Ebu Suud Efendi'nin en azından iki konuda bir gün içinde 1400'den fazla fetva yazdığını beyan ettiği aktarılır (Heyd 1969:40). Şeyh-ül İslâm fetvalarının düzenli kaydı tutulur ve Ebu Suud Efendi gibi belli başlı olanlarının fetvaları kitaplaştırılırdı.

Fetvanın meşrulaştırıcı gücünü fark eden Osmanlı sultanları, şeyh-ül İslâm'ın hukukî görüşünü almadan ne iç ne dış politika ya dair herhangi bir karar almamayı gelenek haline getirmişlerdi. 1516 yılında I. Selim Ali el-Cemalî'den Mısır Memlûkleri'ne saldırma için onay istedi; 1570'te II. Selim Osmanlı ordusunun Venedik'e saldırması konusunda Ebu Suud Efendi'den fetva aldı; yine benzer şekilde, kahve tüketimi Ebu Suud Efendi'nin verdiği bir fetvayla onaylandı; matbaa 1727'de Abdullah Efendi'nin verdiği bir fetvayla resmîyet kazandı ve 19.yy.da Nizam-ı Cedid ile düzenlenen hukukî ve idarî reformlara Esad Efendi cevaz verdi (Kramers 1934, 4:277).

Müftülerin İmparatorluk sınırları dahilinde İstanbul, Anadolu, Avrupa ve Arap vilayetlerindeki faaliyetleri kayda değer farklılıklar arz ediyordu. Örneğin şeyh-ül İslâm evet-hayır şeklinde verdiği fetvalarda hukuk âlimlerinden bahsetmezken vilayet müftüleri görüşlerini geçmişteki hukukçular ve onların yazdıklarıyla destekliyorlardı (Heyd 1969:45). İki büyük Osmanlı fetva derlemesi vilayet müftülerine aittir: İbn Abidin'in Şam müftüsü Hamid el-İmadî'nin kısaltılmış fetvalarını topladığı '*al-Uqad al-durriya fi tanqih al-fatawa al-hamidiya*' (1883) isimli derlemesi ve Suriye müftüsü Hayreddin el-Ramlî'nin oğlu tarafından toplanan '*al-Fatawa al-khayriyya li-naf al-bariyya*' (1883). Dahası İmparator-

müftülere atfedilmiştir (bkz. Kramers 1934, 4:276). Dolayısıyla tarih içerisinde aynı anda pek çok müftü bu ismi almış olabilir.

luk'un farklı bölgelerindeki müftülerin konum ve işlevlerinde de farklılıklar görülür. Avrupa ve Anadolu vilayetlerinde müftüler genellikle ulema sınıfının üyesi değil, çoğu zaman bölgenin yabancı-sı olan kadıların verdiği hükmü onaylayan ve resmî sıfat taşımayan yörenin ihtiyarlarıydı. Buna karşılık Arap vilayetlerinde müftüler şeyh-ül İslâm tarafından atanan ve yerel otoritelerce din ve hukuk amiri olarak tanınan bilginler olagelmişti (Walsh 1965:867).

Daha doğuda, İran, Orta Asya ve Güney Asya'da hukuk danışmanlığının kurumsal tarihi iyi belgelendirilememiştir. Özellikle 12 İmamcı grupların yerleşik bulunduğu İran, Güney Irak, Kafkaslar, Hindistan ve diğer Şii bölgelerindeki müftülerin faaliyetleri konusunda çok az malûmatımız var. Sünnî dünyasında hukukçuların yorum otoritesi ile devletin maddî otoritesi arasındaki alışılmış gerilime (ör. bkz. Ibn Haldun 1958 3:314) 12 İmamcı Şii'ler'de İmam'ın *gaybı* sırasında ortaya çıkan 'kaim imamlık otoritesi' [deputed authority] (Calmard 1991a: 549-550) eklenir. Sünnî ve Şii'ler'de ortak hukukî üstünlük (*riyaset*) kavramına ek olarak Şii'ler'de *merci-i taklid* adıyla doruk noktasına ulaşan bir takım özel otorite ve hiyerarşi fikirleri tafsilatlandırılmıştı. Bu terim "hayatı boyunca özellikleri ve akıyla örnek gösterilen" bir hukukçu tipine denk düşer (Calmard 1991a:548).

Kurumun tarihi kökeni bulanık olsa da yakın dönemde *merci-i taklid*, takipçilerini fetva ile yönlendirmiş, bu faaliyetini, uygulamaya dair incelemelerin (*risale-i ameliye*) ve gündelik hayata dair sorunları çözen çalışmaların (*tevhid el-mesaiil*) da dahil olduğu fetva benzeri faaliyetler ile tamamlamıştır. Bu tür faaliyetler hep birlikte üst düzey Şii fetvasının istisnai bağlamını oluşturur (Calmard 1991a:554; Tabataba'i 1984:60). Tabataba'i'nin zikrettiği (Tabataba'i 1984:95-100), Caferî mezhebine ait 50 kadar fetva derlemesi içinde iki tanesi günümüzde önem taşımaktadır. Bu tür çalışmalara yönelimin bir yansıması olarak, 20. yy.ın önde gelen hukukçuları, al-Yazidi (öl.1919)'nin *al-'Urwa al-wuthka'sı* (Arapça) ve al-Burujirdi'nin (öl.1961) *Tawdih al-masa'il*'i (Farsça) arasındaki ince görüş farklılıkları üzerine marjinal yorumlar yazmıştır.

Safevîler döneminde, İran'da (1501-1722) Şii'lik devlet dini haline geldi ve hukukçular, bir kısmı kamuya yönelik fetva verme işlevini de görebilecek çeşitli konumlar elde etti. Safevîler'deki şeyh-ül İslâmlık kurumu pek çok açıdan Osmanlılar'daki muadiline

benzese de, bu memurların fetva verip vermediği açık değildir. Buna karşılık Timur'un egemenliği altındaki Orta Asya'da bu adı taşıyan bir memur hukuk danışmanlığı da dahil olmak üzere bütün dinî meselelerden sorumluydu: "Hiçbir hukukî belge ya da fetva onun imzası olmadan çıkarılamazdı" (Ando 1995). Bütün diğer Safevî din görevlileri arasında *sadır* "Türklerin müftüsüne en benzeyen" görevli olarak tarif edilmiştir (Chardin'den aktaran Minorsky 1943:III). Modern öncesi Hindistan'da bir *sadır* "önemli bölgelerin müftüsü" olarak tanımlanıyordu (*müfti mamalik-i mahrusa*) (Blochmann 1939:284).

Şiiler genellikle, müftüyle benzer anlama gelecek şekilde *müçtehit* (içtihatla bulunan) ve *fâkih* (hukuk uzmanı) terimlerini kullanır (bkz. Sangilaji 1335/1916:18; Calmard 1991b:295-304). 12 İmamcılar Ahbarî ve Usulî mezheplerine ayrılmıştır. Bunların ilki içtihadı baştan reddederken ikincisi savunur ve son 300 yıldır hâkim olan mezheptir. (Tabataba'i 1984; Calmard 1991b). Diğer Şii mezhepleri arasında 12 İmamcı Şeyhîler ve 12 İmamcı olmayan, Yemen Zeydîleri sayılabilir.

Orta Asya'da ve Hindistan alt kıtasında Sünnî İslâm'ın Hanevî mezhebi hâkim olmuştur. Pek çok çağdaş düşünür, her düzeydeki kadı mahkemelerinde yer aldıkları için müftülerin modern öncesi yargının içkin bir parçası olduklarını ileri sürse de, bu sonuç temel kaynaklarca desteklenmez (Masud 1984). Husaini (1952:205) ve Ibn Hasan (1967:315)'in gözlemlerine göre kaynaklarda sık sık adları geçse de müftüler memur değildir ve yargıçlar herhangi bir bilginden hukuk danışmanlığı isteyebilir.

Bu bölgede 'fetva' terimi Hanefî mezhebinin resmî görüşü anlamına gelir ve soruya verilmiş cevap olması aranmaz. Modern öncesi Hindistan'daki fetva derlemeleri, bu metinlerin devlet mahkemelerince tenfiz ettirilebilme potansiyelleri nedeniyle, yöneticilerin ismini taşır. Bhatti tarafından zikredilen 11 Hint fetva derlemesi içinde önem taşıyanları şunlardır: Davud b. Yusuf'un Gıyaseddin Balban'a (1265-1287) adadığı *Fatawa Ghiyatthiya*; Sultan Celaleddin Firuz Şah Hilcî (1290-1295)'nin emriyle Maqbul Karahan'ın soru-cevap fetvalarını toplayan Sadreddin Yakup Muzaffer Kirmanî'nin *Fatawa Qarakahani* isimli derlemesi; Amir Tatarhan'ın Sultan Gıyaseddin Tughlag'ın emri üzerine, Âlim b. Alâ'dan (öl.1384) derlemesini rica ettiği ve kendisine adanan *Fatawa Tarkhaniyya*; Nureddin Hafî'nin derlemeyi emreden Sultan Zehreddin Babür'e adadığı *Fatawa Babari* ya da *Zihiriyya*. Bu kay-

naklardan yakın zamanda, Orta Asya'da vakıf müessesesi üzerine yapılan bir çalışmada faydalanılmıştır (Mc Chesney 1991).

Bhatti, Hanefilerin en önemli hukuk öğretisi kitabı *Hidaya*'dan sonra ikinci bir otorite sayılan ve eşsiz bir önem taşıyan *al-Fatawa al-Alimgiriyya*'yı de zikreder (iki metin de Urduca ve İngilizce'ye çevrilmiş ve İngiliz sömürge mahkemelerinde kullanılmıştır). Bu meşhur derleme Moğol İmparatoru Aurangzeb Âlemgir'in (1618-1707) yönetimi altında Burhanpurlu Şeyh Nizam (öl.1679) başkanlığındaki 40 bilim adamından oluşan bir komite tarafından toplanmıştır. Çalışma, daha önceleri dağınık halde bulunan geçerli Hanefî öğretisinin (Ansar 1965) sistematik bir düzenlemesidir. Teknik olarak derlemenin içerdiği, daha ziyade hukuk öğretisidir (fıkıh). Daha açık ifade etmek gerekirse bu, bir fetva derlemesi değildir; zira belirli sorularla onlara verilen cevaplardan oluşmaz¹¹. Fakat, Orta Asya ve Hindistan'a özgü kullanımıyla eğer bir çalışma, uygulamadaki meselelere yoğunlaşmışsa 'fetva' olarak nitelendirilirdi. Böyle bir çalışmanın fetva ile özdeşleştirilmesinin nedeni onun fetva verilmesi muhtemel her konuda geçerli Hanefî öğretisini (*el-mufta bihi*) temsil etmesiydi. Schacht'ın gözlemlediği gibi (1971:477), Hint fetva derlemelerinin ayırt edici özelliği devlet himayesi altında ve bağlayıcı olmaları idi. (Ona göre Hint 'fetva' derlemeleri sistematik İslâm hukuku çalışmaları olarak değerlendirilmelidir).

Müftülerin Fetva Usûlü (Edeb ül-Müfti)

Müftülüğün tarih içerisinde aldığı kurumsal görünümlerin çeşitliliğini inceledikten sonra, şimdi de müftünün esas kimliği, konumunun şekli gerekleri ve müftü ile ona danışanlar arasındaki yorum faaliyetinin karakteri üzerinde duralım. Bu hususlar, Müslüman toplum ve hukuk teorisyenlerince sistematik düşüncenin konusu yapılmıştır¹². *Fıkıh usûlü* literatürü, temel bir faaliyet türü olan hukukî yorumla bağlantılı bir şekilde ele alınan müftünün statüsü ve nitelikleri gibi konulara dair standart tartışmaları or-

¹¹ Firuz Şah Tughlaq (1351-1366)'a ithaf edilmiş olan soru-cevap biçiminde bir Hint derlemesi *Fawa'id/Fiqh Firiz Shahi*'dir. Buna karşılık, Barani'nin *Fatawa-i Jahandari*'si (1972), ne fetvalarla ne de fıkıhla ilgilidir; daha çok devlet idaresi hakkında otoriter görüşlere yer verir (Idara 1975).

¹² Örneğin, bkz. Ibn Haldun 1958, I:451-452; al-Mawardi t. y., 61-72 ve al-Qalqashandi 1919, 9:255.

taya koyar¹³. Ayrıca az sayıda bir kısım eser de, müftülerin konununun ayrıntılı özellikleri ile yorumlama faaliyetinin ayrıntılı şekilde ele alındığı ve başlı başına bir uzmanlık alanı olan *fetva usûlü'nü* (edeb ül-Müfti) [adab al-mufti] inceler¹⁴. Fetva usûlü kitapları [adab al-mufti treatises], fetva kurumunun yapısı ve işlevleri hakkında kapsamlı bir inceleme ortaya koymaktadır. Bununla birlikte bu kitaplar tam anlamıyla olgunlaşmış, zaman üstü, fazlasıyla ideal karakterde bir kurumu tasvir etmekte, bu kurumun tarihî gelişimine veya müftülerin belirli yerel çevrelerdeki fiilî durumuna önem vermemektedir. Kadılıkla ilgili benzer ve daha iyi bilinen bir uzmanlık alanı olan *kadıların hüküm verme usûlü* (edeb ül-Kadi) [adab al-qadi] literatürü de bazen müftünün rolü üzerinde durur; fakat bunu öncelikle müftünün rolünü *kadının* rolünden ayırt edebilmek için yapar¹⁵. Bu iki uzmanlık alanınının bakış açılarını bir araya getiren benzersiz bir çalışmada Shihab al-Din al-Qarafi (öl. 1285), müftüler ile kadıları karşılaştıran ve fetvalar ile hükümler arasındaki kavramsal farklılıkları inceleyen analitik bir sentez ortaya koyar (al-Qarafi 1967; ayrıca bkz. Jackson 1991, 1992). Nihayet, müftülere ve fetva verme faaliyetine dair analitik ifadeler ve kısa tanıtlar, zaman zaman fetvaların kendilerinde de ortaya çıkar.

¹³ Şafî mezhebine ait eserlerde, örneğin bağımsız bir bölüm müftülere ayrılmıştır: bkz. al-Juwayni 190; id. 1979, 2:1330-1551; al-Ghazzali 1980, 2:387-389; al-Basri 1964-1965, 2:929-992. Aynı şey Malikîlerin eserleri için de geçerlidir: örneğin, bkz. al-Shatibi t.y., 4:244-293.

¹⁴ Bu bölümde modern öncesi döneme ait şu eserlere dayanmaktayız: al-Nawawi (öl. 1277) (1988) ([bu eser], daha önce al-Nawawi'nin, al-Shirazi tarafından yazılan *al-Muhadhdhab* (t.y.) isimli eser üzerine yazmış olduğu *al-Majmu'* isimli eleştirel eserin bir parçası olarak yayınlanmış Seymarî (öl. 955), Hatib el-Bağdadî (öl. 1044) ve Ebu Amr İbn Salah (öl. 1245)'in incelemelerini özetlemektedir); Şii mezhebinden al-'Amili (el-Şahid el-Zanî, öl. 1559) (1988-1989), 2. Bölüm; *al-Fatawa al-'Alamgiriyye* (Masud 1984:146-149)'deki "Edeb ül-Müfti" bölümü; Bobakani (1962:17-30)'deki "Adab ül-Müfti" bölümü ve Masud 1984'de tartışılan yazarı belli olmayan bir yazma eser. Al-Shahrazuri (öl. 1243)'nin de içinde bulunduğu diğer modern öncesi döneme ait çalışmalar için bkz. Brockelmann 1943-1949, I:442; el-'Aynntabi (aktaran Heyd 1969:56) ve Cahız (Pellat 1965). Fetva verme üzerine yazılmış, her ikisi de Heyd (1969:47, 49)'de anılmış ilgili diğer çalışmalar arasında al-Qalqashandi (1919, 9:255) ve Ebu Suud'a ait bir inceleme ve Osmanlı Kanun-i Fetvası yer almaktadır. Pek çok modern çalışma içerisinden öncelikle al-Qasimi (1986) ve al-Qaradawi (1988a)'ye dayandık. Ayrıca modern fetva derlemelerine giriş için bkz. Jad al-Haqq (1980:32), Zafir el-Din (1962) ve Abu al-Ajfan (1985:65-87). [Bu eserlerde] editörler eski dönem incelemelerine dayanmaktadır. *Adab* kavramı için bkz. Metcalf (1984).

¹⁵ Örneğin, bkz. al-Bukhari 1977, I:178, 182, 192, 196, 319, 356; 3:187-188; al-Mawardi 1971-1972, I:264, 378.

Kadılık üzerine yazılmış kitaplarda olduğu gibi fetva usûlü kitapları da, müftünün konumunun önemi ve tehlikesinden bahseden bir bölümle açılır (örneğin bkz. al-Nawawi 1988:13-14; al-'Amili 1988-1989:136-137). Bu iki nitelik, şeriat yorumcularını ortaya çıkaracak katı bir toplumsal yükümlülük (*farz-ı kifâye*) ile bu tür bir yorum faaliyetinin müftüyü kaçınılmaz olarak (ilâhî cezalandırmaya tâbi) hatalara maruz bırakacağı kabulünden oluşur. Olumlu yönüyle müftü "peygamberlerin varisi" ve "Kadir-i Mutlak Tanrı'nın mührü"¹⁶ ve "Kadir-i Mutlak Tanrı ile onun yaratıkları arasındaki" aracı olarak tanımlanmaktadır (al-Qasimi 1986:44). Al-Shatibi (t. y., 4:244) müftüyü yasa koyucu (şâri) kabul eder ki, bu tabir Peygamber için kullanılmaktadır. "Şayet bir âlim görüşünde isabetli ise iki sevap kazanır; şayet isabetli değilse bir sevap kazanır" şeklindeki meşhur hadiste de işaret edildiği gibi, genellikle bir müftünün "sevabının büyük" olacağı kabul edilir.

Diğer yandan, fetva usûlü kitapları bazı ikazlar (*tazir*) da içerir. Bu ikazlar arasında, yanlış bilgi verme konusunda genel uyarılar getiren Kur'an ayetleri; "İçinizden fetva vermede en dikkatsiz olanınızın Cehennem'e gitmesi pek muhtemeldir" şeklindeki hadis (İbn Haldun 1958, I:452) ve aralarında belli başlı sünnî hukuk okullarının kurucuları da bulunan ilk dönem hukuk uygulayıcılarına atfedilen uyarıcı açıklamalar yer almaktadır. Kendisine danışan birine karşılık vermediği görülen İmam Şafii'nin "suskun kalmanın mı yoksa cevap vermenin mi daha iyi olduğuna karar verinceye kadar" susacağını söylediği aktarılır. Ahmet b. Hanbel'in, birçok çözüm ihtimalini bildiği konularda bile "bilmiyorum" şeklinde cevap verdiği kaydedilmiştir. Kendisine sorulan sorulara oranla çok az fetva vermesi hususunda, rivayete göre İmam Malik'in şöyle söylediği görülmüştür: "Bir mesele hakkında cevap verecek kişi, cevap vermeden önce Cenneti, Cehennemi ve kendi akıbetini düşünmeli ve ondan sonra cevap vermelidir." Hukukçunun fazla konuşmaması, niteliğinin ve dürüstlüğünün göstergesi kabul edilmiştir (al-Nawawi 1988:16).

Fetva usûlü kitapları, genelde içtihat veya yorumla ilişkisine göre müftülerin çeşitli yetki düzeylerini tespit eder. Bu düzeylerin en yükseği *mutlak* veya *müstakil* müftüdür. Bazı büyük müslüman hukukçular tarafından gururla sahip çıkılan fakat diğer ba-

¹⁶ İbn al-Qayyim al-Jawziyya (öl. 1350) üç ciltlik eserine şu ismi vermiştir: *Âlemlerin Efendisi Adına İmza Sahipleri* (el-muvakki'in) *İçin Nasihat*.

zıları tarafından da ihtiyatla reddedilen müçtehitlik statüsü, şeriat bilgisinin ve onunla ilgili aklî melekelerin tamı tamına kullanımı anlamına gelir. Şeriat yorumcularının ortaya çıkmasını sağlayan toplumsal yükümlülüğü yerine getiren, mutlak-müstakil müçtehit-müftülerdir. Bu niteliğe sahip müftü, aşağıdaki kaynaklardan elde edilmiş bilgiye dayalı bağımsız [unfettered] içtihatla meşgul olur: Kur'an (özellikle hukukî meselelerle ilgili ayetler, nesh edici ve mensuh ayetler, genel ve özel ayetler); Peygamber'in hayatı ile birlikte Sünnet; özellikle hukukî meselelerle ilgili hadis kayıtları ve muhaddislerin hayatları; fikhın uygulamalı dalları (*fürû*) ve teorik kaynakları (*usûl*) ile fıkhîteki görüş birliği (icma) ve ihtilâf alanları; gramer, sentaks ve dille ilgili diğer bilimlere kapsayan Arap dilbilimi¹⁷. Bağımsız müftünün temel yorum teknikleri, Kur'an ayetleri veya hadisler gibi şeriatın kaynak metinlerinden uygun olanlarını tespit edebilme kapasitesi ile bu metinlere dayalı akıl yürütme veya çıkarımda bulunma gibi çeşitli yöntemleri bir araya getirir. Bunun amacı, belirli bir mesele hakkında yapılacak hukukî değerlendirmeyi veya verilecek hükmü tespit etmektir. Bu düzeyde *taklit* yolunu tutmak, yani başkalarının veya mevcut bir hukuk okulunun görüşlerini takip etmek kesinlikle yasaktır.

Bu ideal statünün [müçtehitlik] ilk dönemlerden beri varolduğu belgelenmiştir (Hallaq 1984); fakat daha sonraki dönemlerde bazı Sünnîler tarafından ulaşılamaz addedilmiştir¹⁸. Tipik bir müftü, her halükârda daha mütevazı niteliklere sahip olma eğilimindedir ve dolayısıyla fetva usûlü kitapları, "bağımsız olmayan" veya "bir yere bağlı olan" (*müntesip*) müftüler gibi daha aşağı se-

¹⁷ Caferî Şiîleri kendi hadis külliyatlarına dayanırlar (Tabataba'i 1984:4-5). Dahası *usûl el-fikh* çalışmaları Sünnîlerinkinden çeşitli açılardan farklıdır: *usûl el-ameliye* üzerine ek bir bölüm vardır. Bu bölüm yargılama süreciyle ilgilidir. Tam olarak 19. yy.da Şeyh el-Ensari (öl. 1864) tarafından genişletilmiştir (Tabataba'i 1984:8-11, 57-58); Şiîlerin icma anlayışı Şii hukukçuların görüşleri çerçevesinde belirlenir ve aklı (*akl*) temel alır (Tabataba'i 1984:3-4; al-'Amili 1988-1989:141).

Müftülerin ve fetva verme faaliyetinin tarihi ile medrese yani İslâm eğitiminin tarihi yakın ilişki içerisindedir (Pederson and Makdisi 1986:1123-1134). Sünnî medreseleri hakkında bkz. Makdisi (1981), Eickelman (1985), Berkey (1992) ve Messick (1993:75-114). Şiî medreseleri için bkz. Fischer (1980) ve Mottahedeh (1985). Dikkat çekici bir özet ve ek kaynaklar için bkz. Calmard (1991b:302).

¹⁸ Şiîler içinde hâkim durumda olan Usulî mezhebine göre içtihad her zaman mümkündür. Müteveffa bir hukukçunun sahip olduğu sıfatların devamının yasaklanması doktrini (*taklit el-mayyit*) Caferîlerin ayırdedici dinamizminin bir öğesidir. Bkz. Calmard (1991a:550, 554); al-'Amili (1988-1989:142).

viyedeki müftüleri ve her birine ait özellikleri mütalâa etmiştir¹⁹. En yüksek düzeyde yer alan bağımsız müçtehit-müftünün [mutlak veya müstakil müftü] altında *mukallit* (*taklit* işleminin uygulayıcısı) olarak isimlendirilen müftü bulunur. Bu müftü şeriat düşüncesinin içinde yer alan mevcut bir okulun (*mezhep*) sınırları çerçevesinde çözüm arayan bir yorumcudur; kendi kaynak metni olarak bu okulun hâkim görüşlerinden yararlanır. Fetva usûlü kitapları, bu düzeyle ilgili olarak ihtiyaç duyulan doğru bilginin, temel eğitici ezberleme mekanizması ve belirli mezheplerin otorite niteliğindeki el kitapları aracılığıyla kazanıldığını vurgular²⁰. Bağımsız müftüler doğrudan Kur'an ve Sünnet gibi ilâhî yolla gelmiş özgün kaynaklardan hareketle yorum yaparken, bağımsız olmayan müftüler mezhep kurucuları veya onların belli başlı tilmizlerine ait, yani insan ürünü metinlerle çalışırdı. Müstakil müftüler, şeriat hakkında ortaya atılan soruların cevaplanmasında alışılmışın dışında ve özgün kabul edilen görüşler ileri sürebilirdi. Buna karşılık, bağımsız olmayan müftüler, ya zaten mevcut olan görüşler arasından birini seçer ya da sadece naklederdi.

12. yy.da Tancalı Malikî hukukçular arasında müftülerin nitelikleri hakkında bir tartışma çıkar; İbn Rüşd bu tartışmaya fetva işleminin kendisini kullanarak bir çözüm getirir. Fetvasında üç katmanlı bir tipoloji önermiştir. Bu tipolojinin en alt düzeyinde yer alan, Malikî öğretisinin basit bir ezbercisidir. Bunu, ezberin yanısıra hangi görüşün okulla uygunluk içinde olduğuna karar verenler ve nihayet, en yüksek düzeyde yer alan, özgün kaynaklardan hüküm çıkarabilenler izler (aktaran Powers 1993:96-98). İdealize edilmiş bu düzeyler hakkındaki çalışmaların dışında, müslüman âlimler zaman zaman, tarihte yaşamış müftülerin va-

¹⁹ Al-Nawawi (1988:25 vd.) dört tip *müntesip* müftüden bahseder: (1) müstakil olmaya uygun fakat bir okula dahil olmayı tercih eden kişi; (2) belli bir okulun ilke, öğreti ve mantığını yönlendiren *sahip el-vücuhi*; (3) okulunun ilkelerini değil ama öğreti ve mantığını yönlendiren ve çeşitli fikirler arasından seçim yapmasına müsaade edilen *fakih el-nefs*; (4) okulunun öğretisini bilen fakat tümünden gelim ve kıyas yöntemlerini kullanma kapasitesi yeterli olmayan basit *mukallit* (ayrıca bkz. Jad al-Haqq 1980, I:13). Bu sınıflandırma, Anderson'un, Aden Protectorate bölgesinin 20. yy. Şafii hukukçularından hareketle yaptığı sınıflandırmayla karşılaştırılabilir (sırasıyla): mutlak, fi'l mektep (okul içi), bi'l mesail (sorunlu noktaları çözmeye ehil), bi'l fetva (fetva vermeye ehil) (1970:38, 370). Ayrıca bkz. Calmard 1991b.

²⁰ Al-Nawawi'nin otorite kabul edilen Şafii mezhebine ait hukuk el kitabı, *Min-haj el-talibin*'in (Öğrenciler için Ders Programı) alt başlığı *Ve Müftülere Yardım*'dır (*wa-'umdat al-muftin*).

kıaya dayalı [actual] kapasiteleri üzerine de yorum yapmıştır. “Günümüzde”, diye yazmaktadır Hint alt kıtasından Qadi Khan (1893, I:2), “bizim okulumuzun [Hanefi] üyesi olan bir müftüye bir mesele veya bir olay hakkında soru sorulduğunda, o müftü okulun görüşünü izlemeli ve fetvasını bizim hukukçularımızın doktrinlerine uygun vermelidir.” Bir fetva usûlü kitabı yazarı olan 13. yy. teorisyenlerinden al-Nawawi, cümle arasında, bazılarının “Şafî’nin [öl. 820] döneminden sonra hiçbir bağımsız müftünün olmadığını” iddia ettiğini belirtmektedir. Bir başka 13. yy. müftüsü, al-Qarafi (1967:29), mukallit müftü tipinden “zamanımızın” mevcut müftü tipi olarak bahsetmektedir. 17. yy.’ın sonlarında Hint alt kıtasında yazılmış bir eserde, teknik olarak “günümüzde fetva denilen şeyin aslında fetva olmadığı, daha çok soru soran kişinin yararı için bir müftünün (müçtehit) sözünden yapılan alıntı olduğu” belirtilmektedir (aktaran Masud 1984:146; krş. al-Nawawi 1988:41). Heyd’in (1969:54) bize hatırlattığı gibi, fetva vermenin hangi düzeyde gerçekleştiğinin belli olması uygulamada gereklidir: “İslâm’da fetva sadece karmaşık olaylarda hukukun açıklanmasının ve uygulanmasının bir aracı olarak hizmet görmez; aynı zamanda, bir hukuk kitabına bizzat başvurabilecek konumda olmayan kişiler için hukukun basitçe ortaya konulması amacıyla da kullanılır.”

Fetva usûlü kitaplarının ayrı bir bölümü de müftü adaylarının sahip olması gereken “şartları” (*şurût*) [formal conditions] gösterir. Bu şartlar, bir müftü ile bir kadı arasındaki ilk farklılıklar kümesini gözler önüne serer. Örneğin bir metinde (al-Nawawi 1988:19) şu şartlar zikredilir: Aday “yetişkin, müslüman, güvenilir, muteber, günaha yol açan eğilimlerden ve karakter bozukluklarından azade olmalı; hukukçu kimliğine, zihin açıklığına [sound of mind], disiplinli bir düşünce yapısına [firm in thought], doğru davranışlarda ve çıkarımlarda bulunma yeteneğine sahip ve dikkatli olmalıdır.” Metin şöyle devam etmektedir: “Özgür, köle, kadın, kör ve sağır -şayet yazabiliyor veya yüz ifadeleri anlaşılabiliriyorsa- [müftülüğe uygunluk açısından] eşittir.” Müftülüğün genel anlamda daha katı ahlâkî zorunluluklar ve daha yüksek aklî standartlar gerektirmesinin dışında, müftü ile kadı arasındaki fark teorik açıdan bir kadın veya bir kölenin de müftü olabilemesidir²¹.

²¹ Caferî Şiîleri kadınların molla olmasına müsaade ederler ama müçtehit olup olamayacağı hususunda hemfikir değildirler (Calmard 1991b: 302; tanınmış kadın müçtehit Banu Amin hakkında bkz. Fischer 1980:163).

Müftülük mesleğinin öteki ayırdedici özellikleri, kadılık mesleği ile arasındaki teknik zıtlıklardan doğar. Müftülerin de, kadıların da şeriatı yorumlamasına karşın aralarındaki fark, yorum faaliyetlerinin kendine özgü oluşudur. Al-Qarafi (1967:30-31) müftünün fetvası ile kadının hükmünü işe yarar bir ayrıma tâbi tutar. Müftünün yorum faaliyeti *edille* [deliller]'yi, yani kaynak metinlerdeki (Kur'an ve hadis gibi) kanıtları takip ederken, kadının yorum faaliyeti, şahitlik, itiraf ve yemin gibi kanıtlardan oluşan *hicâc* [hüccetler]'i esas alır. Sonuç olarak fetvalar ve hükümler, hukuk ile vakıa arasındaki ilişkiye dair farklı yönelimleri sergiler. Bir fetvada, fetva soranın beyanları, kendisinin anlattığı şekliyle kabul edilir ve hukukun kaynaklarına (veya belirli bir hukuk mezhebinin bağlayıcı görüşlerine) dayanan, yorum barındıran bir çözüme ulaşmada hareket noktası olarak alınır. Bir hükümde ise davacılar tarafından ileri sürülen ve birbiriyle çatışan olguların kendileri, sorunun özünü oluşturur ve bunları tasnif etmek [sorting out] kadının temel görevidir. Şematik açıdan ortaya konulduğunda (al-Qarafi'nin yaptığına benzer şekilde), fetvalar esasen bir grup olguyu göz önünde bulundurarak hukukun tespit edilmesini sağlarken, hükümler esasen bir grup kuralı göz önünde bulundurarak olguların tespit edilmesini sağlar.

Fetvalar ile hükümler, müftünün veya kadının huzuruna çıkılmasındaki farklar açısından da birbirinden ayrılır. Bireyler soru sormak amacıyla müftünün önüne tek başlarına gelirken, kadının karşısında birbirine rakip taraflar bulunmaktadır. Bu farklı huzura çıkma şekilleri yargı faaliyetinin statüsüne dair temel farklılıklarla bağlantılıdır: hüküm bağlayıcı iken fetva değildir. Resmî mahkeme kararlarında bulunan hükmün bağlayıcılığı (*ilzâm*), ayrıca dilbilimsel analiz aracılığıyla da açıklanabilir (özellikle bkz. al-Qarafi 1967:46-64). Bu açıdan bakıldığında hüküm, "yaratıcı" (*inşai*) veya uygulamaya yönelik sonuçları olan [performative] bir faaliyettir; bu niteliğini, şahitlik ve sözleşmelerdeki bağlayıcı ifadeler [binding contractual utterances] gibi hukuka ait diğer sözlü edimlerle [legal speech acts] paylaşır. Fetvanın diskursif bir faaliyet olarak "haber verici" (*haberî*) veya iletişime açık doğası ise oldukça farklıdır²². Bu bakımdan müftü, hadis ravisi (al-

²² İlzam kavramı ve diskursif kategoriler olan *inşai* ve *haberî* için bkz. al-Nawawi 1988:19-20, 44; al-'Amili 1988-1989:143; Ibn al-Qayyim al-Jawziyya 1969, I:36; al-Wansharisi 1981-1983, 10:40; al-Qalqili 1969: "waw"; Heyd 1969:56; Brunshvig 1970:12; Masud 1984:146; Jackson 1992:2203.

Nawawi 1988:19; al-Qasimi 1986:53) veya çevirmeniyle karşılaştırılabilir (al-Qarafi 1967:29, 84).

Hüküm doğrudan bir eylemle sonuçlanırken, fetva şeriat bilgisine nüfuz etme imkânı sağlar; görüş beyan etme biçimindedir. Hüküm kesinlik varsayımı taşırken, fetva birbirine rakip görüşlerin dünyasına girer²³. Hükümün bağlayıcılığı dar kapsamlı olacak şekilde özeldir (hass); sadece belirli bir olaya ve o olayla ilgili kişilere uygulanabilir. Buna karşılık fetvanın bağlayıcılığı geneldir (amm); potansiyel olarak, benzer her olaya uygulanabilmesi için fetva isteyeninin koşullarından fazlasını dikkate alır (İbn al-Qayyim al-Jawziyya 1969, I:38; bkz. İbn Taymiyya 1381/1961, 3:238-240). Bu sebeple, mahkemelerde verilmiş hükümlerin nüshaları yerel şer'î mahkeme kayıtlarına girmekle birlikte, emsal teşkil etmedikleri için, yayınlanma veya atıf yapılma söz konusu olmamıştır. Buna karşılık, daha geniş bir muhatap kitlesine ve uygulanabilirliğe sahip olan önemli fetvalar, sık sık kitap biçiminde toplanmış ve farklı zaman ve mekânlarda kendilerine atıf yapılmıştır. Bağlayıcılık taşımamalarına, yalnızca bilgilendirici olmalarına karşın, fetvalar çoğu zaman hukuk üzerinde önemli bir etki yapmıştır. Bu gerçeğin ışığında, Tanrı'nın hukukunu yorumlayan bir beşer olarak müftünün yükümlülüğünün *kadın*inkinden daha ağır olduğu açıktır (bkz. İbn al-Qayyim al-Jawziyya 1969, I:38).

Atanması, siyasî otorite temsilinin/devrinin (*velâyet*) bir parçası olarak temayüz eden kadı, değiş-tokuş (*muamelât*), kişilere yönelik zarar verme fiilleri (*cinayet*) ve Kur'an'da yer alan suçlar (*hudut* [hadler]) gibi şeriatın maddî alanlarını ilgilendiren davalara bakar. Peki müftünün *kadın*inkine karşılık gelen çalışma alanı nedir? Al-Nawawi (1988:24) mutlak müftüyü "şeriatın her bölümünde uzmanlaşmış olarak mütalâa eder. Aynı zamanda miras gibi "[şeriatın] sadece bir dalında" uzmanlaşmış müftü şeklinde şüpheli bir kavrama da dikkat çeker. Al-Qarafi (1967:23-24) ise ilginç bir ayırım yapar: Kadı "ahiret hayatı"nın menfaatlerini değil, sadece "bu dünya hayatı"nın menfaatlerini ilgilendiren uyuşmazlıklara dair bağlayıcı kararlar verir. Buna karşılık müftüler, bilgilendirmeyi amaçlayan [informative] fetvalarında, hükümlerden

²³ Örneğin, bkz. al-Qarafi (1967:84), " *al hukm la yunkadu wa'l futya qabila li'l mukhalafa*"; Osmanlı'da 'kadı tarafından hükme bağlanmış davaların yeniden görülebilmesi' ile ilgili fetva verilmesi konusunda bkz. Heyd (1969:54), mahkeme kararlarının 'yeniden görüşülmesi' için bkz. Powers 1992.

farklı olarak, uyuşmazlıktaki etkilerine bakmaksızın her iki dünyayı da ilgilendiren sorunlarla uğraşır. Al-Qarafi'ye göre (1925-1926, 4:48), abdest, namaz, zekât, oruç ve hac gibi ibadetlerle ilgili tüm meseleler özellikle müftülerin alanına girer. Kadıların fetva verip veremeyeceği konusundaki tartışmalarda, bunun sadece ibadetler gibi hukuk dışı meselelerde söz konusu olabileceği kabul edilmiştir (al-Nawawi 1988:22; Jad al-Haqq 1980, I:22). Bazı yerel hukuk çevrelerinde, müftüler mistisizm gibi fikhın alışılmış sınırlarının ötesine geçen alanlarda da görüş bildirmiştir. Masud (1984:143,150) genel olarak fetvaların alanının fikhın alanından epeyce geniş olduğunu ve bu genişliğin hadis ilmindeki konuların genişliğiyle karşılaştırılabileceğini ileri sürer. Buna karşın bazı ilk dönem teorisyenleri müftünün cevap alanını sınırlamıştır. Örneğin al-Nawawi (1988:65-69), *kelâmı* (teoloji) problematik bir alan olarak tanımlar. Bazı müftülerin teolojik sorulara şöyle cevap verdiğini belirtir: "Bu bizim bilgimizin dahilinde değildir", "Bu soru için burada değiliz" veya "Bundan başka bir soruyu kabul ederim." Al-Nawawi (1988:69-79) ayrıca müftünün, hukuk kurallarıyla (*ahkâm*) doğrudan ilgili olmadıkça Kur'an'ın yorumlanmasına (*tefsir*) dair soruları bu alanda uzmanlaşmış kişilere havale etmesi gerektiğini söyleyen, daha eski dönemden iki yazarı zikreder. Osmanlı müftülerinin mutad faaliyetleri şeriatı yorumlamaktır. Buna ek olarak, sultanların fermanları ile vergilendirme, suç, tarımla ilgili meseleler ve kamu hukukuna (*kanun*)²⁴ giren işlemleri de kapsayan pek çok konuya muhatap olmuşlardır.

Hem kadıların hem de müftülerin rüşvet alması kesinlikle yasaklanmıştı. Kadılar hiçbir hediye türünü kabul etmemeliydiler; zira kararları bağlayıcı bir güce sahipti. Her ne kadar resmî müftüler maaşa bağlanmış veya ücret almışsa da (Heyd 1969:52-53), özel müftüler için geçerli baskın görüş, ilke olarak hocaların ücret almadan bilgi vermelerindeki gibi, müftülerin de karşılık almaksızın fetva vermeleri gerektiği yönündedir (Ibn al-Qayyim al-Jawziyya 1969, 2:262; *al-Fatava al-Alamgiriyya*, alıntılaman Masud 1984:149, krş. 140; Zafir al-Din 1962, I:93 vd.). Fetva vermekle ilgili eserinde al-Shawkani (öl. 1834), "Bilgiyi ücret ödemedenden elde ettim ve bu şekilde vermek istedim" demektedir. Müftü-

²⁴ Bu tür davalarda "şeyh ül-İslâm önce, *kanundan* resmî açıdan sorumlu olan ve '*kanunun* müftüsü' denilen *nişancıya* bu konudaki düzenlemelerin nasıl olduğu konusunda danışır ve kararını ona göre verir." (Heyd 1969:55)

lere ve hocalara uygun bir gelir temin etmenin yollarından birisi, yardımlarından dolayı kendilerine bağışta bulunmaktır²⁵. Al-Nawawi gibi yazarlar, devlet hazinesinden (beyt-ül mal) destek alma, soru soranlardan ücret alma, sadaka ve hediye gibi çeşitli gelir kaynaklarını mütalâa eder (1988:39-41; bkz. Masud 1984:149).

Sorular ve Cevaplar

Fetva soran kişi (müsteftî) ile müftünün karşı karşıya gelmesi, bir sorunun ortaya konması ve bir fetvanın verilmesi olgularının arkasında karmaşık bir toplumsal ilişki ve yine karmaşık bir yorum ilişkisi vardır. Bu önemli ilişkilerin içine girmek her zaman kolay değildir. Hukukçular açısından bakılırsa, daha önce de belirtildiği gibi, müftü olmak için gerekli nitelikleri haiz olanlar bazen hizmet etmeğe gönüllü değildir ya da kendi niteliklerinden şüphe etmektedir. İmam Malik'in "70 kişi benim yeterli olduğuma dair yemin edinceye kadar fetva vermedim" dediği rivayet edilmiştir (aktaran al-Nawawi 1988:18). Teorik olarak, kamu adına çalışan müftüleri atayan büyük imam veya halife, müslüman toplumunun maddî-manevî lideriydi (al-Qarafi 1967:32; İbn Haldun 1958:451). Fetva usûlü hakkında yazdığı kitapta al-Nawawi kısaca, imamın atamaları nasıl yapması ve mevcut müftüleri nasıl düzenlemesi gerektiğine dikkat çekmektedir (1988:17-18). "Bir kişinin fetva vermeye ehil olup olmadığını tespit etmek için imamın, o dönemin âlimleri arasında bir araştırma yapması gerekirdi." Ehil olmadığı anlaşılan müftülerin fetva vermesi resmî olarak yasaktı ve bunda ısrar ederlerse cezalandırılırlardı (Tyan 1965:866; Schact 1964:126). Özel alanda, müftüler her ne kadar uzmanlık eğitimi almasalar da, ilim öğretmek ve fetva vermek için hocaları tarafından kendilerine icazet verilmek suretiyle faaliyetleri düzenlenebilmekteydi (al-Qalqashandi 1919, 14:322 vd.).

Fetva soran kişi, müftü bulma ve buldukları arasından hangisine danışacağına karar verme sorunlarıyla karşı karşıyadır. Halifeninkinden çok farklı bir toplumsal konuma sahip olmakla

²⁵ Gibb ve Bowen'a göre (1957 (b. 2): 137), Osmanlı müftüleri *vakıf* gelirlerinden faydalanırdı, krş. Heyd (1969:52-53). Yemen'in Ibb şehrinde görevli olan bir müftü *vakıf* arazisinden senelik gelir elde ediyordu (Messick 1993:145). İranlı hukukçuların ekonomik durumları, vakıf gelirlerinden aldıkları pay, vergi yükümlülükleri ve *pazarlarla* ilişkileri hakkında bkz. Calmard (1991a: 551-552; 1991b: 298-299, 302).

birlikte, tıpkı halife gibi fetva soran kişi de soruşturmalar yapmak ve “araştırma” yönetmek zorunda kalabilir. Yolculuk yapması gerekebilir. Al-Nawawi “eskilerden pek çok kişi tek bir soru için gündüz ve gece yolculuk yapmayı âdet haline getirmişti” demektedir (1988:71). Fetva soran kişinin vazifesi soru soracağı müftünün âlim olarak itibarını sorgulamaktır. Fakat tercihini, müftünün âlimlik ve hocalık için değil, fetva vermek için gerekli özelliklere sahip olup olmadığı hakkındaki güvenilir kamuoyu bilgisine dayandırmalıdır. Eğitimsiz fetva soran kişi, âlimlik ehliyetiyle ilgili bilgiyi değerlendirmede bariz bir zorlukla karşı karşıya kalır. Fetva usûlü kitapları, hukukî yeterlilikle ilgili meslekten olmayanların görüşlerine güvenilmemesi konusunda uyarıda bulunur ve yanlış tanıtım (*telbîs*) ihtimalinden bahseder. Fetva soran kişiye yapılan tavsiyeler arasında, müftünün *dindarlığı* hakkındaki kendi sezgisine veya *adil* bir kişinin bilgisine güvenmesi yer alır. Fakat müftüler genellikle çok fazla tanındığı için bu tavsiyeler doğası gereği teoriktir.

Aynı ölçüde teorik fakat bilgi ile iktidar arasındaki ilişkiyle daha doğrudan bağlantılı bir husus da, müftü ile fetva soran kişi arasındaki kavramsal farklılıktır. Bu farklılık, temel bir faaliyet alanı olan şeriatın yorumlanması karşısında müftü ile fetva soran kişinin birbirine taban tabana zıt statülere sahip olmasıdır. Muh-tasar bir fıkıh usûlü çalışmasında al-Juwayni (1906:38), müftünün nitelikli bir müçtehit olması ve fakat bir öğretinin taklitçisi (mukallit) olmaması gerektiğini, fetva soran kişinin ise bir müçtehit olamayacağını ve fakat bir taklitçi olması gerektiğini söyler. Al-Nawawi ise fetva soran kişiyi şöyle tanımlar: “Şeriat kuralları hakkında sorulan sorular açısından müftünün düzeyinde olmayan, kendisine fetva veren kişinin mezhep takipçisi olan herhangi bir kişi” (1988:71). Dahası, şer’î bir ilkenin öğrenilmesini gerektirecek bir durum ortaya çıktığında kişi, bir görüş almakla resmen yükümlüdür. Özellikle modern öncesi toplumlarda, yorumlama faaliyeti karşısındaki rollerin bu keskin ayrımı, âlim ile eğitimsiz (*cahil*) veya okuma-yazma bilmeyen (*ümmî*) arasında varolan daha büyük hiyerarşik farklılıkları da gösterir. Okur yazarlığın az olduğu ve şer’î bilginin temsil ettiği asıl kültürel sermayenin üstündeki kontrolün belli kesimlerde bulunduğu çeşitli tarihî çevrelerde, müftü ile fetva soran kişi arasındaki ilişki bir iktidar ilişkisidir.

Elde ettikleri toplumsal saygınlığın bir ifadesi olarak müftülerin huzuruna, doğru davranışlarla, hürmet ve saygı ifade eden

hareketlerle çıkılır (al-Nawawi 1988:83). Müftüler örnek ahlâkî figür olmak zorundadır; bu sebeple günahkârlar (*fâsık*) görevden alınır²⁶. Al-Shatibi (t. y., 4:246, 261) müftüyü bir yol gösterici ve bir lider olarak kabul eder. Dolayısıyla müftünün kişisel eylemlerini fetva verme sayar. Bilhassa, müftünün kendi amelinin [practice], verdiği fetvalara aykırı olmaması gerektiği gibi, mensubu olduğu hukuk mezhebinin öğretileriyle de çelişmemesi gerekir. Fetva verme işleminin gerçekleştiği ortamda (*meclis*), müftü görüntüsüne, hâl ve tavrına dikkat etmelidir. Uygun bir kıyafet (al-Qarafi 1967:271), ağırbaşlı ve sakin bir hâl gerekir. Kadılar gibi müftüler de kızgınlık, açlık veya yorgunluk hâllerinde yorum faaliyetiyle meşgul olmamalıdır. Tıpkı kadıların, karşılarna gelen ihtilâf hâlindeki taraflara eşit muamele etmeye gayret göstermesi gerektiği gibi, müftüler de soru soranlara, aralarında bir tercih yapmaksızın başvuru sırasına göre cevap vermelidir. Fetvaların çoğu zaman düşmanlık düzeyine varan görüş ayrılıklarıyla bağlantılı olarak verildiğini zımnen kabul eden al-Nawawi (1988:54), müftüleri tarafgirlik konusunda uyarır.

Her ne kadar şeriatı yorumlama faaliyeti, kaçınılmaz olarak fetva vermeyi ve fetvayla birlikte içtihat oluşturmayı amaçlasa da, müftü ile fetva soran kişi arasındaki yorumlama süreci, aslında sorunun sorulmasıyla başlar. Sorular büyük öneme sahiptir; zira somut kaygı ve tereddütlerin resmî yolla nitelikli hukuk uzmanlarının dikkatine sunulduğu araçlardır. Müftülere sunulan sorular, belirli toplumların güncel sorunlarını ele alma imkânı sağladığı için önemli araştırma kaynaklarıdır. Buna karşın pek çok soru, gerçekliğe açılan basit pencereler olmaktan uzaktır; olguların ve meselelerin gerekçelendirilmiş [motivated] ve belirli bir düzene sokulmuş [selective] sıralanışını içerecek şekilde özenle oluşturulmuştur. Bir tema hakkında birçok versiyon vardır. Fetva kitapları, âlimler veya eğitimlilerce, bilmeyenler için kaleme alınmış salt didaktik sorular veya aşırı kurgusal sorular ya da arzu edilen cevabı sağlamak için tasarlanmış birbirinden pek farklı olmayan sorularla doludur. Kısa cevap vermeyi kolaylaştırma eğilimindeki yüksek derecede kurumlaşmış Osmanlı örneğinde, çoğu zaman resmî memurlarca yeniden formüle edilmiş basit bir “evet” veya “hayır”, “fetvanın hazırlanmasında kesin karara yönelik bir aşama haline gelmiştir” (Heyd 1969:49).

²⁶ Bazı âlimlere göre günahkarlık müftüyü yetkisiz kılar fakat fetvanın geçerliliğine zarar vermez (Masud 1984:131 vd.).

Fetva verme işleminin karakteristik bir özelliği, sorulan sorunun sadece müftünün yorum faaliyetini başlatması değil, aynı zamanda onu sınırlandırmasıdır da. Müftüler ne sorulmuşsa ona göre cevap vermek zorunda olduklarından, cevap alanları büyük ölçüde sorunun ifade ediliş şekli tarafından belirlenir. Müftü olguların araştırmacısı olmadığı için mevcut olgular her nasılsa öyle ele alınır. Dahası, ilgili meselelerin gerçekten ortaya çıkması, salt farazî veya hayalî olmaması gerekir (Heyd 1969:53-54; Masud 1984:137, 148)²⁷. Buna karşın sorular çoğunlukla genel terimlerle ortaya konur; Zeyd ve Amr gibi farazî kişilerin isimleri (Heyd 1969:41) veya sadece “bir adam” veya “bir kadın” ifadeleri kullanılır. Bu tarz genel tasvirler ve farazî isimler, soru sorma faaliyetini, soranı ifşa eden özel ifadelerden uzaklaştırır. Fakat yine de pek çok durumda müftü, soru metninin altında ismi yazılı olan kişiyle şahsen karşı karşıya gelir. Soyut olan ile gerçek olanın bu kendine mahsus biraraya gelişinde, sorulan sorular, bir hukukî cevap türü olarak fetva verme faaliyetini sınırlandırır.

Bir cevabın hazırlanması sürecine girmeden önce müftü soru üzerinde düşünmelidir. Yerel âdetlerin ve konuşma dilinin bilinmesi bu aşamada çok önemlidir (bkz.al-Qarafi 1967:231-253). Değişen dilsel uyuşmalar ve fetva soran kişinin görünürdeki ifadeleri ile o ânki niyeti arasındaki farklılıklar tipik sorunlardır. Kadıdan farklı olarak müftü, sorunun formülüne doğrudan yansımadığı takdirde “gerçek durumla ilgili kendi bilgisine” dayanarak karar vermemesi konusunda tâlimat almıştır (al-Nawawi 1988:46). Soruyla ilgili bir belirsizlik kalırsa, müftü açıklama isteyebilir veya cevabına “şayet konu şuyse cevap budur” şeklinde bir ibare ekler (al-Nawawi 1988:45; bkz. al-Wansharisi 1981-1983, aktaran Powers 1993:91). Osmanlı’da müftüler görüşlerini “fetva soran tarafından bilinir kılınan ne ise ona göre” beyan ederdi (Heyd 1969:51). Müftü, fetvasını vermeden önce, o sırada yanında bulunan uzman kişilere kendi cevabını okumalı ve onların tavsiyesini almalıdır (al-Nawawi 1988:48).

Al-Qalqashandi tarafından gösterilen örnek bir fetva verme icazetnamesi (1919, 14:325), müftünün cevabı olmaması durumunda, “bilmediği şey hakkında ‘bilmiyorum’ demekten kaçınmaması”nı önerir. Diğer taraftan hem resmî hem özel müftüler, dü-

²⁷ ‘Alemgiriya’daki *wa’la yajibu’l ifta fi ma lam yaqa* şeklindeki ifadeyi aktaran Heyd (1969) ve çeviren Masud (1984).

zenli olarak, rutin bilgilendirici sorulara cevap verir. Heyd (1969:54) şöyle yazar: “Çok sayıda Osmanlı fetvası, cevabı açık ve şüpheden uzak, basit hukuk sorularına verilen cevaplardan oluşur.” Adı geçen pek çok âlimin fetva kitaplarının bir bölümü genellikle fetva soran belirli kişilere bildirilen sıradan görüşlere ayrılmıştır. 19. yy. Yemen’inde al-Shawkani, “hiçbir zaman [fetva] sayılamayacak” dediği ve kaydedilmemiş “küçük” fetvalarına da, bir kitap şeklinde toplanmış ve korunmuş büyük fetvalarına da atıf yapar (aktaran Messick 1993:150). 20.yy.ın başında Mısır’ın baş müftüsü olarak Muhammed Abduh, “can çekişmekte olan bireylere inanç ve amel sorunlarıyla ilgili görüş bildirme faaliyetini tekrardan gündeme getirmiş ve bu minvalde bir çok tartışmalı fetva vermiştir” (Kerr 1966:104).

Buraya kadar sorunun yazılı biçimi göz önünde bulunduruldu. Sözlü iletişim ise başka hususları içerir. Fetva verme işleminin bu biçimi, geride belge niteliğinde bir iz bırakmadığı için, sözlü soru ve cevapların tarihî olarak ortaya çıkış sıklıkları bilinmemektedir. Kaydedilmiş tek örnek, büyük oranda bürokratikleşmiş Osmanlı sistemine aittir. Osmanlı sisteminin son döneminde fetva soran kişi, özel olarak atanmış bir memurdan sözlü fetva isteyebilirdi (Heyd 1969:47). İlk dönem fetva usûlü kitaplarının yazarları, müftü ile fetva soran kişi arasındaki sözlü mübadeleyle ilgili bazı ipuçlarını mütalâa eder. Bu yazarlar tarafından, sözlü ve yazılı fetva seçenek olarak sunulur (al-Nawawi 1988:44; bkz. al-Qalqashandi 1919, 14:325). Müftülerin kazançlarına dair teorik bir çalışmada, ücretsiz verilen zorunlu sözlü fetvalar ile ücret karşılığında verilen tamamlayıcı yazılı fetvalar arasındaki farka işaret edilmiştir (al-Nawawi 1988:39; *al-Fatawa al-‘Alamgariyya*, aktaran Masud 1984:149).

Genelde yazıya geçirme, müftünün vakıalarla ilgili görüşünü sınırlandırdığı için araştırmanın alanını daraltırken, sözlü iletişim açık uçlu olabilmektedir. Fetva usûlü kitapları, konu üzerine müftünün az da olsa düşünme imkânı bulamadığı durumlarda, özellikle konuşma yöntemini kullanmasını önerir (al-Nawawi 1988:46, 63). Sözlü araca başvurmak bir takım başka zor durumlarda da yardımcı olur. “Verilecek cevabın fetva soranın beklentisine uymayacağı belli ise ve fetva soran kişi müftünün kâğıt üzerinde yazılı cevabını reddederse müftü, sözlü cevap ile yetinir” (al-Nawawi 1988:54). Başka bir müftüden alınmış hatalı, üstelik hatanın düzeltilmesi reddedilmiş bir fetva gösterilmesi gibi hassas

bir durumda, müftünün sözlü cevap vermesi önerilir. (al-Nawawi 1988:61). Oldukça karmaşık veya teknik meseleler hakkında soru soran eğitimsiz kişiye sözlü cevap verilmesini savunan al-Qarafi, “dil, kalemin iletmediği şeyi iletir; zira kalemin ölü olmasına karşılık dil canlıdır” demektedir (1967:283).

Fetvalar çeşitli yerel biçimler alır; dil ve edebî tarz açısından, neyin dahil edileceği, neyin edilmeyeceği konusundaki kabuller ve karakteristik bölüm başlıkları açısından farklılık gösterir. Uriel Heyd’in Osmanlı dönemine dair çalışması (1969), belirli bir fetva verme geleneğinin yazılı metin biçimindeki görünüşleri üzerine yapılmış hâlâ en iyi araştırma olarak kabul edilir. Fetva verme usûlü hakkındaki kitaplar, ifade seçimi düzeyinde, uygun dualar (Osmanlı fetvalarındaki *davet* için bkz. Heyd 1969:38-39), açılış ve kapanış övgüleri, sultan gibi kişilere yönelik hitap terimleri ve önem verilen hususa dair formüllerle ilgili örnekler içerir. Bu kitaplar, aynı zamanda müftünün görevinden feragatini [disclaimer] de mütalâa eder. Bu feragatin bazı versiyonları *Allahu alem*, “en iyisini Allah bilir” biçiminde ifade edilir. Aslında bu ifade hemen hemen bütün fetvaların karakteristik özelliğidir.

Fetva usûlü kitaplarında biçim ve içerikle ilgili meselelerden de bahsedilir. Fetvalarda görülen önemli değişiklikler, daha önce mütalâa edildiği gibi, ya müftüler arasındaki ya da fetva soran kişiler arasındaki farklılıklardan doğar. Müftüler, uzman olmayanlara hitap ederken kısa ve gayri resmî cevap verir. Buna karşılık uzmanlara, özellikle de kadınlara cevap verilirken genellikle en üst düzeyde teknik bir tartışma gerekir. Fetvalar “doğru”, “yanlış” ve “caizdir” gibi tek kelimelik cevaplardan oluşabilir. Eğitimsiz kişilere cevap verdiği durumlarda müftü, görüşünü hem açık, hem de doğru bir ifade şekliyle (*ibare*) dile getirmelidir (al-Nawawi 1988:48). Her ne kadar bazı yazarlar, fetva soran kişi uzman değilse müftünün, görüşünün gerekçesini (*hücce, delil*) göstermek zorunda olmadığını kabul etseler de, al-Nawawi, “açık ve kısa bir metin olsa bile müftünün fetvasında dayandığı delili [*hücce*] göstermesine itiraz edilemez” demektedir (al-Nawawi 1988:64; ayrıca bkz. Rashid Rida 1970-1971, 4:1258-1259). Benzer şekilde müftünün, şayet karşısındaki hukukçu değilse kendi akıl yürütme yöntemlerinden de (*tariq al-ijtihad wa-wajhat al-qiyas wa'l-istidlal*) bahsetme zorunluluğu yoktur (al-Nawawi 1988:64). Bir başka görüş, fetva türünü diğer derleme türlerinden ayırmak için bu tarz atıflardan kaçınmak gerektiğini söyler (al-Nawawi

1988:65; ayrıca bkz. al-Qaradawi 1982:25). Müftüler genellikle belirli bir hukuk mezhebine bağlıdır. Dolayısıyla bazı tarihî çevrelerde, otorite kabul edilmiş kitapların yazarlarına fetvalarında atıf yaparlar. Qadi Khan'a göre (1893, I:3) mukallit bir müftü, kendi mezhebinin "en iyi hukukçusunun" görüşünü kabul etmeli ve "cevabını ona isnat etmelidir." Osmanlı'nın son zamanlarında, başkent müftülerinin aksine, taşra müftüleri karakteristik olarak fetvalarında otoritelere atıf yapar (Heyd 1969:44-45). Müslümanların farklı yerel hukuk yazma gelenekleri vardır. Bununla birlikte fetva soran kişinin statüsü gibi bazı teknik hususların da, fetva verme faaliyetinde gözlemlenen çeşitlilikleri netleştirmede yardımcı olabileceği söylenebilir. Dolayısıyla herhangi bir kaynak metne atıf yapılmamış veya biçimsel akıl yürütme yöntemi kullanılmamış bir fetva, Weber'in kabul ettiğinin (1978:797) tersine, yargısal bir kehanet [oracle] olarak değil de, uzman olmayan kişilere yönelik bir fetva olarak görülebilir. Buna karşın âlimlere veya kadınlara sunulan çetrefilli fetvalar, çoğu zaman başka açılardan oldukça manidardır; bizi kültürel açıdan kendine özgü kanıtlama tarzlarını anlamaya zorlar.

Yazılı eser olarak fetvaların fizikî nitelikleri de dikkati çekmektedir (örnek: al-Nawawi 1988:46-49, 54, 60; al-Qarafi 1967:254-256, 264-266). İdeal olarak metnin tamamında aynı kalem kullanılarak, dengeli, tutarlı ve anlaşılır olma gibi vasıflara sahip el yazısıyla başlanmasındaki amaç, yazılı fetva metninin otoritesini sağlamaktır. Kâğıt üzerindeki yazının konumu ve bilhassa, boş yer bırakmanın tehlikesi, hem sorudaki, hem de cevaptaki yanlışlıklar veya diğer kusurlar hakkındaki öneriler, sahtekârlık ve hukuk hatalarıyla ilgili endişelere işaret eder. Potansiyel bir hileden kaçınmak amacıyla müftülere, iki nüsha kâğıt kullanmak yerine aynı kâğıdın kenarına veya arka yüzüne yazmaları önerilir. El yazısı ve imza, kişinin otoritesini gösterdiği için, bu ikisi birbirini tutuyorsa, verilen fetva kesinlik kazanır. Sorular çoğunlukla ya görevli bir memur ya da fetva soran kişinin dışında bir kimse tarafından yazılır. Buna karşılık fetva metninin yazılması ve imzanın atılması müftünün kendi eliyle olmalıdır (Heyd 1969:42-43). Önceden alınan fetvaları da içerebilen fetvanın yazıldığı kâğıt, fetva sorana aittir; izni olmaksızın alınamaz veya iptal edilemez. Yemen'de fetva soran kişiler, sorularını müftülere küçük bir kâğıt parçası üzerinde sunar. Müftü, kâğıdın sol üst köşesindeki boş bölüme yazarak soruyu hemen cevaplar; ardından kâğıdı fetvayı soran kişiye geri verir (Messick 1993).

Soruyu sormak yorum sürecinin ilk basamağı ise cevabı vermek de sonuncusudur. Al-Nawawi müftüye, fetva soran kişi fetvayı anlamamışsa, konuyu kavratıncaya kadar yanından ayırmamasını öğütlemektedir. Çoğu zaman fetva soranlar, müftünün maiyetindeki kişilere veya başkalarına, fetvaları okumaları veya açıklamaları için götürür. Bazı durumlarda ise daha fazla ayrıntı verilmesini isteyen veya açıkça belirtilmemiş hususların açıklanmasını bekleyen ilâve veya müteakip soruların da sorulduğu belgelenmiştir (Heyd 1969:43). Fetvalar hem tartışmalıysa, hem de fetva soran kişi tatmin olmamışsa ikinci bir görüş için başka bir müftüye gidebilir. Bu arada rakip taraflar da, kendi haklarını korumak için farklı müftü arayışına girebilir. Al-Nawawi (1988:36), bir fetvanın sonradan tekrar gözden geçirilmesine yönelik hukukî şartları mütalâa eder. Şayet müftü, Kur'an, Sünnet veya icmaya aykırı olduğu için fetvayı tekrardan gözden geçirirse, fetva soran kişi durumdan haberdar edilmelidir (bkz. Jad al-Haqq 1980, I:23-24). Şayet müftü fetvayı farklı sebeplere binaen tekrardan gözden geçirirse, eski fetva içtihadı dayandırılmış ise hâlâ geçerli olabilir. Bu durumda fetva soran kişiyi haberdar etme yükümlülüğü yoktur. Buna karşın fetva soran kişi, tekrardan gözden geçirme işleminden haberdar edilmişse yeni fetvaya uymak zorundadır.

Modern Müftüler

Peki modern dönemde müftüler ve fetvanın durumu nedir? Değerlendirmeler genel bir 'modası geçme' durumundan (Tyan 1965:866) canlanma ve yeni bir misyon yüklenme iddialarına varana dek muhtelif²⁸. 19.yy.da ve 20.yy.ın başında sömürge yönetimi ve reform tartışmaları bağlamında verilenlerle günümüze daha yakın zamanlarda verilen çeşitli 'modern' fetvaları inceleyen bu bölüm, fetvanın muhafaza edilen ve değişen özellikleri konusunda karmaşık ve karşılaştırmalı bir bakış sunuyor.

Müftüleri doğrudan etkileyen değişikliklerin başında büyük ihtimalle bilginin temel nitelikleri ve yaygınlaştırılması hususlarındaki dönüşüm gelir. Eğitim kurumlarında görülen müfredat ve

²⁸ 20. yy.ın temel başvuru kaynakları içerisinde Rida (1970); Shaltut (1974); Makhluf (1965); al-Sha'rawi (1981-); al-Qalqili (1969); al-Qaradawi (1982, 1988a); Ibn Baz et. al (1988); Jad al-Haqq (1980); al-Qasimi (1986); Zafir al-Din (1962); Kifayatullah (1971) ve Abu al-Ajfan (1985).

işleyişe dair değişiklikler, önceleri eğitimin ve Müslümanlar'ın ürettiği bilginin kendisinin merkezinde yer alan şeriat ya da fık- hın, yerini, artık geniş ölçüde Batı modelinden alınan 'laik' konu- lara bıraktığı anlamına geliyordu. Fıkıh eğitimi, ya İslâm enstitü- lerine ya da Batı tarzı hukukun vaatleriyle rekabet etmek zorun- da kalacağı özel hukuk okullarına çekildi. Pek çok eğitim sistemi artık hukukçu adı altında müftü değil avukat ve hukuk profesör- leri yetiştiriyor. Müftülerin sosyal dünyası okur yazarlığın yaygın olmadığı ve şeriat temelli bilginin eşit dağılmadığı bir düzenden oluşuyorken, çağdaş toplumlarda okuma yazma yaygındır (Eic- kelman 1992) ve çok çeşitli yeni ve özel uzmanlık alanları oluş- muştur. Şeriatı ilgilendiren ve şer'î hükümlerin geçerli olduğu alan genellikle aile hukukudur ve değişiklikler sadece bir takım maddelerin isim değişikliğiyle oluşturulan bir çerçeveden çok da- ha fazlasını içerir. 19.yy.da Osmanlı Medeni Kanunu'yla (*Mecelle*) başlayan, sömürge ve ulus devlet bağlamlarında devam eden ka- nunlaştırma hareketleri, şeriat malzemesini farklı epistemoloji ve uluslararası hukuk standardı kategorilerine uydurmuştur. Bu süreç içinde yorum yetkisinin anahtarı, müftülerin de dahil oldu- ğu münferit hukukçulardan ulusal yasa koyucuların kolektif or- ganlarına geçmiştir.

İster kamusal ister özel alanda olsun, modern müftülerin du- rumu, faaliyet gösterdikleri hukukî ve siyasî sisteme göre olduğu kadar eğitim durumlarına göre de çeşitlilik arzeder. Osmanlı şeyh-ül İslâmıyla özdeşleştirilen fazlasıyla ayrıntılı bürokratik hi- yerarşi ortadan kalkmış olsa da (1924'te kurum kaldırıldı), bu model 20.yy. kamu müftülüğünün bir parçasıdır. 'Ulu' müftüler ve cumhuriyet müftüleri pek çok ulus devlette halen bulunur ve genellikle hükümet tarafından atanıp, faaliyetleri yasayla düzen- lenir²⁹. Mısır'ın ulu müftüsü 19.yy. sonlarında atanmış olsa da Suudi Arabistan (1953), Lübnan (1955), Malezya (1955), Yemen (1962) ve Endonezya gibi pek çok başka ülkede 20.yy.ın ortasına kadar devlet müftüsü atanmamıştı. Bazı kurumsal bağlamlarda fetva, dinî propaganda ve yol gösterme faaliyetleriyle özdeşleştiril-

²⁹ 1979 İran Devrimi'ni müteakiben, Caferî mezhebine mensup müftüler ta- mamen yeni bir politik bağlamda faaliyet göstermeye başladı. Humeyni (öl. 1989) tarafından formüle edilen ve İran İslâm Cumhuriyeti aracılığıyla ku- rumsallaşan hukukçu yönetimi (*velayet-i fikh*) öğretisi, hukuk önderinin eline emsalsiz bir iktidar gücü verdi (Arjomand 1988; Calmard 1991a: 553; 1991b:300).

lır (*dava ve irşad*)³⁰. Mısır'daki El-Ezher Üniversitesi ve Karaçi'deki Dar-el Ulüm gibi kurumlarda -ki bu sonuncusunda iki yıl süreli özel bir fetva programı vardır- müftü yetiştirilmesine yönelik resmî eğitim programları ve stajlar mevcuttur (Danish 1978:722-775). Öte yandan modern çağda geleneksel eğitim almamış Mevdudî gibi bireylerin fetva verdiği de görülmüştür. Çeşitli yerlerde şeriatın yorumuna dair meselelerde yetkinin ulemaya hasredilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Bazı bölgelerde özellikle müftüler siyasî eleştiri konusu olmuştur³¹.

Dikkat çekici bir kurumsal gelişme, kolektif fetva veren uzman komitelerinin kurulması olmuştur. Pek çok ülkede Dar-ül İfta gibi isimler taşıyan kurumlar ortaya çıktı. "Modern çağda fetva organizasyonu (*heyet*)" tartışmasında Shaltut (1974:14), biri El-Ezher Üniversitesi'ne bağlı iki Mısır kurumundan söz eder³². Kayda değer başka fetva komiteleri arasında Mekke'deki 'Dünya Müslüman Birliği', İslâm Ülkeleri Örgütü'nün Fetva Komitesi ve Pakistan'daki İslâm İdeolojisi Konseyi sayılabilir³³.

Kadı ve müftünün işlevleri, bunların hukukî ürünleri olan fetva ve hüküm birbirinden farklı olsa da bunların karşılıklı ilişkileri bazen oldukça karmaşıklaşır. Bu durum 20. yy.da (1931 tarihli bir Mısır kanununu temel alan) bir usûl kanununun temelinde yatan faraziyeler olarak karşımıza çıkar. Güney Yemen'deki Lahj'da uygulanan bu kanunun 100. maddesine göre "Hiçbir kadı mahkemede görülen ya da görülmüş bir talep hakkında fetva veremez; bu kurala aykırı olarak verilen fetvalar tamamen göz ar-

³⁰ Örneğin Suudi Arabistan'da Müftü İbn Baz, 1971'de kurulan *idarat al-buhuth al-ilmıyya wa'l ifta wa'l da'wa wa'l irşad* kurumunun şu an başındadır.

³¹ 1961'de Mısır devlet başkanı Abdülnasır, "Ezher şeyhi tepkici bir feodalizm ve kapitalizm yaltakçısından başka bir şey değildir" dedi. "Bazı şeyhler bizi fetvalarla kandırmaya çalışıyorlar" diye de ekledi (aktaran Crecelius 1966:42). 1977'de Kaddafi yönetimi altındaki Libya'nın resmî gazetesi 'Müftülere murabitleme, şeyhlere hayır' başlıklı bir makale yayınladı. Anderson'a göre bu makalenin savı "müftülerin gücünün halkın gücü ile mücadele edemeyeceği" idi (1983:143).

³² Bu kurumların isimleri *Dar al ifta' al-mișriyya* ve *Lajnat al-fatwa bi'l azhar*'dır; ayrıca bkz. Skovgaard-Petersen 1994.

³³ Güneydoğu Asya'daki komiteler içerisinde Malezya'nın *Majlis agama İslam*'ı da vardır. Güneydoğu Asya'dan başka örnekler için bkz. Selangor'la ilgili olarak Stout (1980), Trengganu'la ilgili olarak Ishak (1989). İran'da bir *sura-i fatwa* oluşturulmuştu (Calmard 1991a:553).

dı edilmelidir ve hiç bir mahkeme yargılama süreci başlamadan verilmiş böyle bir fetva ile bağlı değildir.” Modern öncesi tarih sahnesinde, örneğin Endülüs şûralarında olduğu gibi, modern müftüler de mahkemeye bağlı çalışır ve duruşma sürecinde fikir beyan eder³⁴. Günümüz Endonezya’sında ise fetvalar İslâm mahkemelerince bizzat verilir³⁵.

Müftü ile kadı ve fetva ile hüküm arasında olası başka bir ilişki biçimi, yüzyılın ortasında kişinin ahvaline dair kanun yapılma- dan önce Irak’taki duruma bakılarak gözlemlenmiştir. Modern öncesi dönemde, Fas örneğinde olduğu gibi, önceden verilmiş fetvalar mahkemelerce hükme dayanak sağlayan hukuk kuralları olarak değerlendirilirdi. “Farklı zamanlarda, heterojen durumlara karşılık olarak” (Anderson 1953:44) verilmiş fetvaların derlemele- ri bağlayıcı kabul edilir ve Iraklı kadılar tarafından davalarda uygulanırdı. Üstelik Iraklı kadılar, kendi bağımsız yorumlarını uygulama yetkisine sahip müçtehitler de değillerdi. Günümüz devlet- lerinde, müftüler ile mahkeme faaliyeti arasındaki ilişki, ulusal hukuk içerisinde şeriat temelli hukukun konumu ve resmî bir ya- sama mekanizmasının hakimiyetinin varlığına bağımlıdır.

Fetvalar, tarihî dönemeçlerde, hâlâ önemli siyasî olaylar hak- kında şeriatın düşüncesini yansıtmaya müsait bir araç olarak kul-

34 1772 yılından 1864’e kadar, *mevlevî* adıyla bilinen müftüler, Hindistan’da- ki İngiliz mahkemelerinin bir parçasıydı (Schacht 1964:94). Lane (1978:118) 19. yy. Kahire’sinde kadılar ile müftüler arasındaki değişik iliş- kileri betimlemek için şu örneği veriyor: “Yargıç yardımcısı davayı dinledik- ten sonra davacının Hanefî mezhebinden, nadiren 10 piastreden düşük ve genellikle 200’den fazla bir ücret karşılığında, bir ‘fetva’ getirmesini ister. Bu, çok basit olup kolaylıkla çözümlenenler ve çok büyük önem taşıyanlar dışında bütün davalarda uygulanan prosedürdür.” Lane’in fetvayı bir mah- keme kararı olarak değerlendirmesinden, daha fazlası çıkarılabilir ama açık olan şudur ki, bu tür müftülerin varlığı mahkeme işleyişinin bir parçasıdır ve fetvaları da bu tarihî bağlamda bağlayıcı ve sonuçlandırıcıdır.

35 Veraset hizmeti olarak gayri resmî fetvalar verilmesinin yanı sıra, mahke- meler de arasıra miras anlaşmazlıklarını çözümler: “İslâm yargıçları anlaş- mazlıkları ele alıp uğraşmaya heveslidir. Fakat yüzeyden bakıldığında veri- len yine de bir fetvadır. Aradaki fark, burada bir kazananın ve bir kaybede- nin olmasıdır. Kaybeden temyiz için medenî hukuk mahkemesine başvu- rabilir” (Lev 1972: 201). Fetvalar doğaları gereği yargı kararı olmadıkları için yargıçlar bir hukukî adım daha atar: “Fetvalar *per se* tenfiz ettirileme- diği için, Cava İslâm mahkemeleri infaz kabiliyeti kazandırmak için tarafla- rın bir çeşit tâli anlaşma yapmalarını öngörür. Böylelikle fetva güçlendirilir ve neredeyse hükmün bağlayıcılığını kazanır, taraflarca genellikle fetvanın kabul edileceğine dair bir ihtar imzalanır. Bu ihtar, mahkemenin verdiği bir fetva olarak değil ama bir anlaşma olarak hukuk mahkemesinde infaz etti- rilebilir.

lanılır. Hükümet emriyle yayınlandığında, genel politikaları açıklayan ya da destekleyen şer'î ilkelerin ifadesine dönüşür. Bu nedenle 1914 yılında Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıcında (Peters 1979:90-92) ve 1990'daki Körfez Savaşı'ndan önce fetva alınmıştır. Önceki yüzyıllarda olduğu gibi, modern fetva faaliyetinin bütün bir kolu sömürge yönetimi altında ya da İslâmî reform hareketleri bağlamında ortaya çıkan dinî ve doktriner anlaşmazlıkları konu alır. Çok yakın dönemde fetva, özellikle Enver Sedat'ın öldürülmesi ve Salman Rüştü kararında olduğu gibi (Apignanesi ve Maitland 1990; Fischer ve Abedi 1990; Asad 1990), dünya çapında bir medya fenomeni haline gelmiştir. Daha geniş ve çok daha az gösterişli anlamıyla modern müftülerin fetvaları doğrudan ya da dolaylı olarak Müslümanlar'ın modern dünyaya tepkilerini ya da yaptıkları etkiyi belirler. Fetvalarda, fonograf gibi yeni teknolojiler (Snouck Hurgronje 1915; Masud 1969), doğum kontrol siyaseti (Schiffelin 1965; al-Qalqili 1969: "ha"), sigara (al-Shawkani: 47-48; Al al-Shaykh 1979; Calmard 1991a:552), faizli bankacılık ve göç (Shaltut 1974; al-Qalqili 1969; ayrıca bkz. Masud 1990:42) gibi konular işlenmektedir. Bir derleyici (al-Shuwadafi 1408/1987-1988:4), 200 Suudi fetvasından oluşan derlemesinin her eve lazım olduğunu iddia ederek, temas edilen konulardan örnekler vermektedir: kan satışı, tıbbî tedavide alkol kullanımı, ithal tavuk tüketimi, pantolon ve ceket giyimi, bankada çalışmak, Müslüman kadınların Müslüman ve Müslüman olmayan doktorlara gitmesi, Hollanda tereyağı yemek, Kola tüketimi ve ulusallaşma uğraşı.

Eski fetva derlemelerinin konu genişliğinden farklı olarak, yakın zamanda yayınlanan 'Çağdaş Müslümanın Sorunları Üzerine Çalışmalar (diraset)' (Shaltut 1974; ayrıca bkz. Lemke 1980 ve Zebiri 1983) gibi alt başlıklar taşıyan eserler, 'sosyal meseleler' ve 'sosyal ilişkiler' gibi yeni bölümler içermektedir. Bunlar aya çıkma, komünizm ve İslâm, din ve gelişme, müzik, şarkı söyleme ve intihar (Shaltut 1974), asgarî ücret, bira içimi, televizyon seyretme, temsili sanat (al-Qaradawi 1982) gibi konular içerir. Bu arada, eski tip fetva derleme kategorilerine verilen önem de değişime uğramaktadır. Makhluf (1965), Shaltut (1974), al-Qaradawi (1982) ve Ibn Baz (Ibn Baz et al. 1988) gibi Ortadoğu müftülerinin verdiği fetvalardan oluşan derlemelerin yarından fazlasının içerdiği malzeme bugün 'dinî', yani ibadet, inanç (*akaid*) ve tefsire dair kategoride sayılmaktadır. Pek çok medenî hukuk rejiminde şeriatın egemenliğinin daralmasını yansıtır şekilde, eskiden önemli sayı-

lan *muamelat* bölümleri bu eserlerin % 5'ini oluşturmaktayken, aile hukuku (evlenme, boşanma, miras ve bağış) hâlâ fetvaların % 25'ini teşkil etmektedir. Sonuç olarak fetvanın alanı toplumsal konuları içerecek şekilde genişlemiş gözükürken, aynı zamanda dinî meselelerde daha fazla uzmanlaşma gerçekleşmiş, medenî hukuk dışında hukuk meseleleriyle genellikle daha az ilgilenilmiştir³⁶.

Modern müftülerin pek çoğu, fetva tarzlarını bilinçli bir şekilde yeni toplumsal şartları algılayışlarına uygun olarak yeniledi. Geçen yüzyılda, fikhın kimi kullanımlarının daha anlaşılır deyimlerle karşılandığı ve ilk örneği Osmanlı Mecellesi'nde görülen yaklaşımı yansıtır şekilde müftüler artık, -avam ve ulemayı hala ayrı tutmakla birlikte- fetvalarında daha anlaşılır ve çağdaş bir dil kullanmaya başladı. Makhluf şöyle yazar: "Daha basit ve açık bir ifade kullanmayı arzuluyoruz" (1965:9). al-Qaradawi'nin ilkesi ise "insanlara çağın diliyle seslenmek"tir (1982:15). Çağdaş müftüler sadelik ve özlük peşinde koşarken, misaller verme ve hatta başka din veya felsefelerle karşılaştırma yapmaya da eğilimlidir. Uzmanlaşmış modern bilgi ve disiplinlerin genişlemesi neticesinde müftüler sık sık laik uzmanlara baş vurur. Pek çok müftü, fetva faaliyetiyle ilgili endişe taşır. Örneğin bazı müftüler, cennetin koşulları (Shaltut 1974:14), Peygamber'in akrabaları ve Sahabeler'in değeri, Kur'an'ın oluşumu (al-Qaradawi 1982:18:30) gibi toplumsal fayda sağlamayacak ya da çağdaş bir meseleyi çözemeyecek soruları cevaplamaz. Nispeten liberal bir müftü olan al-Qaradawi 'her şeyi değiştirmek isteyen' ile 'her şeyi yasaklamak isteyen' çağdaş aşırı görüşlüler arasında bir denge kurmaya çalışır.

Bazı çağdaş müftüler, kendilerini yorum okullarının (mezhep) sınırlamalarından bağımsızlaştırmak arayışındadır (bkz. Makhluf 1965:9; Shaltut 1974:15; al-Qaradawi 1982:10). Bu müftüler eski okulların görüşlerini zikretmeden doğrudan Kur'an'a ve Peygamber'in Sünneti'ne dayanır. Al-Qaradawi (1982:11) kendi yorum faaliyetini tanımlarken Ibn al-Qayyim al-Jawziyya'nın "*el-içtihad el-cüz'î*" kavramına başvurur. *El-içtihad el-cüz'î*, detaylı meselelere dair uygulamalı içtihat anlamına gelir. İçtihadın gerekli olup olmadığı sorusuna cevaben al-Qalqili (al-Qalqili 1969:"ta"), müftülerin kaynak metinlerde bulunmayan konulara dair soru-

³⁶ Al-Sha'rawi'ninki (1981-) gibi bazı fetva derlemeleri, herhangi bir sınıflandırma ya da indeks sistemi içermez ve fetvaları soruları alış sırasıyla sunar.

larla karşılaşmasının kaçınılmaz olduğunu söyler. Bu durumda müftüler, mevcut kaynaklardan yorum yoluyla çeşitli ilkeler çıkarmak zorundadır. Fetva komiteleri, kendi adlarına ve bazı modern yargı sistemlerinde tek kadının yerini yargıçlar kurulunun almasına benzer bir şekilde, kolektif içtihadın yeni bir biçimini uygulamaktadır (bkz. Masud 1995).

Müftülerin faaliyetinde daha ince fakat kesinlikle temel bir değişiklik de, günümüz fetvalarının dağıtım araçları ile ilgilidir. Önceleri el yazısı ve sözlü yöntemler söz konusuysen, günümüzde yazılı ve görsel basın da kullanılmaktadır. Daha önce değinilen modern öncesi dönem müftülerinin bağlayıcı fetvaları, el yazması gibi kısıtlı bir yöntemle toplanıp dağıtılırken, bugünün etkili müftülerinin (ve pek çok meşhur seleflerinin) fetvaları basılıp had safhada geniş bir alana dağıtılıyor. Matbaa teknolojisi Müslüman dünyasının merkezine nispeten geç gelmiş ve 1727 yılında (Osmanlı İmparatorluğu'nda) bir fetva ile caiz kılınmıştı (Kramers 1934, 4: 277; Kut 1991:800). Matbaa, yalnızca fetva derlemelerinin kitap biçiminde yayımlanması açısından değil, hem farklı görüşlerin kamuya açık hukuk kayıtlarında ilan edilmesi hem de fetvaların gazete ve dergiler aracılığıyla daha geniş bir kitleye ulaşması açısından da önemlidir. Günümüzde pek çok müftünün fetvaları gazetelerde tefrika olarak basılıp sonra kitaplaştırılmaktadır. Genellikle ulus devletin yükselmesi ve kitleleşen tüketimin artmasıyla özdeşleştirilen basım yayım imkânı (B. Anderson 1983), otoriter söyleyişin değişmesi, yeni retorik şekilleri ve farklılaşan yaygınlaşan okur-yazarlık gibi birtakım söylem değişikliklerini de beraberinde getirir (Messick 1993: 115-131; Robinson 1993).

Basım yayım aracılığıyla yaygınlaşma ulusal olduğu kadar uluslararası ölçekte de olabilir ve dünyanın her yerindeki Müslümanlar'a hızla ulaşma imkânı sağlar. Uluslararası fetvalar belli yerel ve ulusal sorunları oldukça farklı toplulukların deneyimlerine sunmak amacıyla yeniden formüle eder. 20. yy. başlarında Muhammed Raşid Rıza (öl. 1935) *al-Manar* adlı yayınında meşhur bir dizi fetva yayınlamıştır³⁷. 1903'te önce "Soru ve Fetva" daha sonra "*al-Manar*'dan Fetvalar" başlıkları altında olmak suretiyle, Müslüman dünyasının dört bir köşesindeki okurlarından gelen

³⁷ Muhammed Reşid Rıza'nın yaşamı ve eserleriyle ilgili olarak bkz. Kerr (1966) ve Rıza'ya giriş (1970).

sorulara cevap vermiştir. Genel yöntemi önce doğrudan Kur'an ve hadise, sonra akla dayanmak; amacı ise Müslüman birliğini güçlendirmektir. Rıza'nın bugün, 6 ciltlik bir eserde toplanmış olan 2592 fetvası ilk olarak *al-Manar*'da yayınlanmıştır ve bu fetvalar 20. yy.'ın ilk yıllarında yaşamış Müslümanlar'ın endişe ve isteklerini yansıtan kayda değer bir belge niteliğindedir.

Fetvalar radyo ve televizyonda düzenli olarak yayınlanır, ses kasetleri ve görüntülü kasetlerde dolaşıma sokulur (Eikelman 1989). Bu araçlar matbaayla atılan önemli adımı daha ileri götürür. Yazılı medyada olduğunun aksine dinleyici ve izleyicilerin okuma yazma bilmesi de gerekmez. Bu nedenle görsel medya, fetva yazarlarının daha anlaşılır bir dil kullanmalarını ve meselelere ulusal ya da uluslararası ölçekteki izleyicinin algılayışına uygun cevaplar üretmelerini talep etmektedir. Elektronik medya çağında fetva, yine de kurumun toplumsal barometre olma özelliğini muhafaza etmekte, modern müftüler, kendilerine danışanların belirli endişelerine ve değişen dünyevî durumlarına uygun cevap üretmektedir. Al-Qaradawi (1982: 33-35; ayrıca bkz. Shaltut 1974:15) yayınla ilgili yorumunda matbaa döneminin müftüsü Muhammed Raşid Rıza'nın çalışmalarına atıfta bulunarak, dinleyici ve izleyicilerine "anlaştığımız noktalarda birleşip anlaşamadığımız noktalarda karşıdakini mazur görme"yi aşılamanın yollarını aramaktadır. Analiz ve tartışmayı savunmasına karşın, televizyon ve radyonun fetva verme faaliyeti için uygun araç olmadığını ileri sürer. Al-Qaradawi ayrıca yayınlarına dair ilginç ve yeni bir fenomene dikkat çeker: Kadınlar erkeklerden daha çok fetva istemektedir³⁸.

Çağımızın bir özelliği de terminolojinin dikkat çekici bir şekilde yeniden tanımlanmasıdır ve müftülüğün kurumsal dili³⁹ buna istisna oluşturmaz. Tamamen modern bir fenomen olmasa da 'müftü' terimi, eski Kudüs müftüsü (Mattar 1987; Hopwood 1980) ve resmî bir emirle Müslüman cemaatinin 'dinî önderi' olan (Tyan 1965) yüzyıl ortası Lübnan Cumhuriyeti müftüsü örneklerinde görüldüğü gibi, sadece bir hukuk yorumcusunu değil, aynı zamanda bir siyasî şahsiyeti de kapsayacak şekilde genişlemiştir. Fetva kavramının genel algılanışından oldukça farklı bir kullanım

³⁸ Genel olarak fetvaların analizi, kadınlar ve Müslüman aile ile ilgili fetvalar için bkz. al-Qaradawi 1988a, 1988b.

³⁹ Örneğin, bkz. Seyid Kutub'un terminolojik kullanımları (Kepel 1985; Haddad 1983).

da Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde kanun derlemelerinde "bölüm başlığı"nın karşılığı olmasıdır (Berkes 1964:169; Mahmassani 1961:41). Eski *istifta* (fetva isteği) kavramı da bugün, plebisit ya da referandumu karşılamaktadır.

KAYNAKÇA

Abu al-Ajfan, Muhammad. 1985. "Introduction", in *Fatawa al-Imam al-Shatibi*. Tunis: Abu al-Ajfan.

Al al-Shaykh, Muhammad b. Ibrahim. 1979. *Fatwa fi hukm shurb al-dukhan*. Cairo: n.p.

al-Amili, Zayn al-Din b. Ali (known as al-Shahid al-Thani). 1988-1989. *Munyat al-murid fi adab al-mufid wa'l-mustafid*. Ed. Rıza el-Muhtari. Tehran: Maktab al-I'lam al-Islami.

Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Rev. ed. 1991. London: Verso.

Anderson, J. N. (Norman) D. 1953. "A Draft Code of Personal Status in Iraq". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 15:43-60.

Anderson, J. N. (Norman) D. 1970. *Islamic Law in Africa*. 2nd. Ed. London: Frank Cass.

Anderson, Lisa. 1983. "Qaddafi's Islam", in John L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam*. New York: Oxford University Press, pp. 134-149.

Ando, Shiro. 1995. "The Shaykh al-Islam as a Timurid Office." *Islamic Studies*.

Ansari, A. S. Bazmee. 1965. "al-Fatawa al-Alamgiriyya," in *The Encyclopaedia of Islam* 2nd ed. Leiden: E. J. Brill.

Appignanesi, Lisa, and Sara Maitland (eds.). 1990. *The Rushdie File*. Syracuse: Syracuse University Press.

Asad, Talal. 1990. "Ethnography, Literature, and Politics: Some Readings and Uses of Salman Rushdie's *The Satanic Verses*", *Cultural Anthropology*, 5(3):239-269.

Azami, Mohammed Mustafa. 1978. *Studies in Early Hadith Literature, with a Critical Editions of Some Early Texts*. 2nd ed. Indianapolis: American Trust Publications.

el-Azemouri, Thami. 1973. "Les *Nawazil* d'Ibn Sahl: section relative à l'*Ihtisab*" (part I: introduction and Arabic text, with a presentation by M. Claude Cahen). *Hespéris Tamuda*, 14:7-107.

al-Azimabadi, Muhammed. 1968-1969. *Awn al-mabud: sharh sunan Abi Davud*. 14 vols. 2nd. ed. Al-Madina al-Munawwara: al-Maktaba al-Salaffiya.

Barani, Zia ud-Din. 1972. *Fatawa-i Jahandari* (Rulings on Temporal Government). Ed. Dr. Afşar Selim Han. Lahore: Research Society of Pakistan, University of Panjab.

al-Basri, Abu al-Husayn Muhammad b. Ali. 1964-1965. *Kitab al-mutamad fi usul al-fiqh*. Ed. M. Hamidullah et al. 2 vols. (vol. I, 1964; vol. 2, 1965). Damas: Istitut français de Damas.

al-Bayhaqi, Abu Bakr Ahmad. 1968. *al-Sunan al-Kubra*. 10 vols. Beirut: Dar Sadir.

Berkes, Niyazi. 1964. *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal: McGill University Press.

Berkey, Jonathan P. 1992. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. Princeton: Princeton University Press.

Blochmann, H. (ed., trans.). 1939. "Translator's Note on the *Sadr* of Akbar's Reign," in Ebu el-Fadl b. Mübarek, *A'in-i Akbari*. Vol. I. Calcutta: Royal Asiatic Society of Bengal.

Bobakani, Makhdum Muhammad Jafar. 1962. *al-Matana fi maramma al-khazana*. Karachi: Ihya al-Adab al-Sindi.

Brockelmann, Carl. 1943-1949. *Geschichte der arabischen Litteratur*. Rev. ed. 2 vols. Leiden: E. J. Brill. 1937-1942, 3 supplement vols., Leiden: E. J. Brill.

Brunschvig, Robert. 1940-1947. *La Berbérie orientale sous les Hafsides: Des Origines à la fin du XW siècle*. 2 vols. Paris: Adrien-Maisonneuve.

Brunschvig, Robert. 1970. "Logic and Law in Classical Islam", in G. E. von Grunebaum (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

al-Bukhari, Muhammed b. Ismail. 1862-1898. *Sahih*. Ed. M. Ludolf Krehl and Th. W. Juynboll. 4 vols. Leiden: E. J. Brill.

al-Bukhari, Muhammed b. Isma'il. 1928. *Sahih*. 9 vols. Cairo: Idarat al-Tiba'a al-Muniriyya.

al-Bukhari, Umar b. Abd al-Aziz b. Maza (known as al-Sadr al-Shahid). 1977. *Kitab sharh adab al-qadi li'l-Khassaf*. Baghdad: Wizarat al-Awqaf.

Calder, Norman. 1993. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press.

Calmard, J. 1991a. "Mardja-i taqlid", in *The Encyclopedia of Islam*. 2nd ed. Leiden: E. J. Brill.

Calmard, J. 1991b. "Mudjtahid," in *The Encyclopedia of Islam*. 2nd ed. Leiden: E. J. Brill.

Crecelius, Daniel. 1966. "al-Azhar in the Revolution". *Middle East Journal*, 20(I):31-49.

Cuq, Edouard. 1963. "Prudentium Responsa", in *Dictionnaire des Antiquités*. Ed. C. Daremberg and E. Saglio. Graz, Austria: Akademische Druke, vol. 4, pp. 740-741.

Danish, Sabbar. 1978. "Hazrat Mufti Azam ki Fiqhi Khidmat awr Fatwa men Ap ka maslak o mashrab" (Mufti Muhammad Shafi'i's Contribution to Islamic Law and His Fatwa Methodology). *al-Balagh* (special issue), 13:706-787.

Eickelman, Dale F. 1985. *Knowledge and Power in Morocco*. Princeton: Princeton University Press.

Eickelman, Dale F. 1989. "National Identity and Religious Discourse in Contemporary Oman". *International Journal of Islamic and Arabic Studies*, 6(I):1-20.

Eickelman, Dale F. 1992. "Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies", *American Ethnologist*, 19(4):643-655.

The Encyclopaedia of Islam. 2nd ed. 1954-. Leiden: E. J. Brill.

Fischer, Michael M. J. 1980. *Iran: From Religious Dispute to Revolution*. Cambridge: Harvard University Press.

Fischer, Michael M. J., and Mehdi Abedi. 1990. *Debating Muslims: Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition*. Madison: University of Wisconsin Press.

al-Ghazzali, Abu Hamid Muhammed. 1980. *al-Mankhul min taliqat al-usul*. Ed. Muhammed Hasan Haytu. Damascus: Dar al-Fikr.

Gibb, H. A. R., and H. Bowen. 1950 and 1957. *Islamic Society and the West*. Vol. I (part I, 1950; part 2, 1957). Oxford: Oxford University Press.

- Goitein, S. D. 1971-1988. *A Mediterranean Society*. 5 vols. And index. Berkeley: University of California Press.
- Graham, William A. 1993. "Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation". *Journal of Interdisciplinary History*, 23:495-522.
- Haddad, Yvonne Y. 1983. "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival", in John L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam*. New York: Oxford, pp. 67-98.
- Hajji Khalifa. 1941-1955. *Kashf al-zunun an asami al-kutub wa'l-funun*. 7 vols. Istanbul: Maarif Matbaasi.
- Hallaq, Wael B. 1984. "Was the Gate of Ijtihad Closed?" *International Journal of Middle East Studies*, 16(1): 3-41.
- Hallaq, Wael B. 1994. "From *Fatwas* to *Furu*: Growth and Change in Islamic Substantive Law." *Islamic Law and Society*, 1(1):29-65.
- Heyd, Uriel. 1969. "Some Aspects of the Ottoman *Fetva*." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 32:35-56.
- Hopwood, Derek. 1980. "Amin al-Husayni", *The Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Supplement. Leiden: E. J. Brill.
- Humphreys, R. Stephen. 1991. *Islamic History: A Framework for Inquiry*. 2nd rev. ed. Princeton: Princeton University Press.
- Husaini, S. A. Q. 1952. *Administration under the Mughals*. Dacca: Paradise.
- Ibn Baz, Abd al-Aziz, et al. 1988. *Fatawa islamiyya*. 3 vols. Beirut: Dar al-Qalam.
- Ibn Hasan. 1967. *The Central Structure of the Mughal Empire and Its Practical Working up to the Year 1657*. Lahore: Oxford University Press.
- Ibn Khaldun. 1958. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Trans. F. Rosenthal. 3 vols. New York: Pantheon.
- Ibn Manzur, Muhammed b. Mukarram. 1979. *Lisan al-Arab*. 15 vols. Beirut: Dar Sadir.
- Ibn al-Qayyim al-Jawziyya, Muhammad b. Abi Bakr. 1969. *I'lam al-muwaqqi'in an rabb al-amin*. 4 vols. Cairo: Dar al-Kutub al-Haditha.
- Ibn Sad, Muhammed. 1957-1968. *al-Tabaqat al-kubra*. 9 vols. Beirut: Dar Sadir.
- Ibn Taymiyya, Ahmad b. Abd al-Halim. 1381/1961. *Majmu al-fatawa*. Riyadh: Matabi al-Riyad.

Idara (staff). 1975. "Fatawa-i Jahandari" *Urdu Daira Maarif Islamiyya*, 15:144-145.

Idris, Hady R. 1962. *La Berbérie orientale sous les Zirides, X-XII siècles*. 2 vols. Paris: Maisonneuve et Larose.

Ishak, Othman. 1989. "The Making of Fatwa in Malaysia". *Islamic Studies*, 28(4):415-419.

Jackson, Sherman. 1991. "In Defense of Two-Tiered Orthodoxy: A Study of Shihab al-Din al-Qarafi's *Kitab al-ihkam fi tamyiz al-Fatawa an al-ahkam wa-tasarrufat al-qadi wa'l imam*." Ph.D. dissertation. University of Pennsylvania.

Jackson, Sherman. 1992. "The Second Education of the *Mufti*: Notes on Shihab al-Din al-Qarafi's Tips to the Jurisconsult." *Muslim World*, 82(3-4):201-217.

Jad al-Haqq, Jad al-Haqq Ali. 1980. "Introduction," in *al-Fatawa al-islamiyya min dar al-ifta al-miṣriyya*. Vol. I. Cairo: al-Azhar.

Johansen, Baber. 1993. "Legal Literature and the Problem of Change: The Case of Land Rent," in Chibli Mallt (ed.), *Islam and Public Law: Classical and Contemporary Studies*. London: Graham and Trotman.

al-Juwayni, Abd al-Malik b. Abdallah (known as Imam al-Haramayn). 1906. "al-Waraqat," in *Majmu mutun usuliyya*. Damascus: al-Maktaba al-Hashimmiyya, pp. 27-39.

Juynboll, G. H. A. 1983. *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kably, Mohamed. 1986. *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Age*. Paris: Maisonneuve et Larose.

Kepel, Gilles. 1985. *Muslim Extremism in Egypt*. Trans. Jon Rothschild. Berkeley: University of California Press.

Kerr, Malcolm. 1966. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*. Berkeley: University of California Press.

al-Khassaf, Abu Bakr Ahmad. 1978. *Kitab adab al-qadi*. Ed. Ferhat Zideh. Cairo: American University Press.

Kifayatullah, Muhammad. 1971. *Kifayat al-mufti* (in Urdu). 9 vols. Karachi: Sikandar Ali. Arjomand, Said A. 1988. *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*. New York: Oxford University Press.

Kramers, J. H. 1934. "Shaikh al-Islam," in *The Encyclopaedia of Islam*. 1st ed. Leiden: E. J. Brill.

Krüger, Hilmar. 1978. *Fetwa und Siyar*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Kut, Gunay Alpay. 1991. "Matbaa, 2: In Turkey", in *The Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Leiden: E. J. Brill.

Lagardère, Vincent. 1990. "La vie sociale et économique de l'Espagne musulmane Aux XI et XII siècles à travers les fatwas du *Mi'yar* d'al-Wansarisi". *Mélanges de la Casa de Velázquez*. Paris: E. De Boccard.

Lane, Edward William. 1978. *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*. London: East-West Publications.

Lemke, Wolf-Dieter. 1980. *Mahmud Shaltut (1893-1963) und die Reform der Azhar*. Ed. Falaturi. Islam und Abendland. Frankfurt: Verlag Peter D. Lang.

Lev, Daniel S. 1972. *Islamic Courts in Indonesia*. Berkeley: University of California Press.

Mahmassani, Subhi. 1961. *Falsafat al-tashri fi'l-islam: The Philosophy of Jurisprudence in Islam*. Trans. F. Ziadeh. Leiden: E. J. Brill.

Makdisi, George. 1981. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Makhluf, Hasanayn Muhammad. 1965. *Fatawa sharriyya wa-buhuth islamiyya*. 2 vols. 2nd ed. Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi.

Marín, Manuela. 1985a. "*_urà et ahl al-_urà dans al-Andalus.*" *Studia Islamica*, 62:25-51.

Masud, M. Khalid. 1969. "Trends in the Interpretation of Islamic Law as Reflected in the *Fatawa* Literature of the Deoband School: A Study of the Attitude of the Ulama of Deoband toward Certain Social Problems and Inventions". M.A. thesis, Montreal: Institute of Islamic Studies, McGill University.

Masud, M. Khalid. 1984. "Adab al-Mufti: The Muslim Understanding of Values, Characteristics, and Role of a Mufti", in Barbara Daly Metcalf (ed.), *Motral Conduct And Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*. Berkeley: University Of California Press, pp. 124-150.

Masud, M. Khalid. 1990. "The Obligation to Migrate: The Doctrine of *Hijre* in Islamic Law", in Dale F. Eickelman and James Piscatori (eds.), *Muslim Travellers*. London: Routledge, pp. 29-49.

Masud, M. Khalid. 1995. "Iqbal's Reconstruction of *Ijtihad*". Lahore: Iqbal Academy.

Mattar, Philip. 1987. *The Mufti of Jerusalem*. New York: Garland Press.

al-Mawardi, Abu al-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. 1971-1972. *Adab al-qadi*. Ed. Muhyi Hilal al-Sarhan. 2 vols. Baghdad: Matbaat al-Irshad (vol. 1); Baghdad: Matbaat al-Ani (vol. 2).

al-Mawardi, Abu al-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. n.b. *Kitab al-ahkam al-sultaniyya*. Cairo: Mahmudiyya.

McChesney, R. D. 1991. *Waqf in Central Asia: Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine, 1480-1889*. Princeton: Princeton University Press.

Messick, Brinkley. 1993. *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkeley: University of California Press.

Metcalf, Barbara D. (ed.). 1984. *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*. Berkeley: University of California Press.

Minorsky, V. (trans.). 1943. *Tadhkirat al-Muluk, a Manual of Safavid Administration (circa 1137/1725)*. E. J. W. Gibb Memorial Series. New Series, vol. 16. London: Luzac and Co.

Mottahedeh, Roy P. 1985. *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*. New York: Simon and Schuster.

Muslim b. Hajjaj al-Qushayri. 1955. *Sahih*. Ed. Muhammed Fuad Abdülbaki. 5 vols. Cairo: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyya.

al-Nadim, Abu al-Faraj. 1970. *The Fihrist of al-Nadim: A Tenth Century Survey of Muslim Culture*. Ed. And trans. Bayard Dodge. 2 vols. New York: Columbia University Press.

al-Nawawi, Abu Zakariyya Yahya b. Sharaf, Muhyi al-Din. 1925. *al-Majmu: sharh al-muhadhdhab*. 9 vols. Cairo: Idarat al-Tibaa al-Muniriyya.

al-Nawawi, Abu Zakariyya Yahya b. Sharaf, Muhyi al-Din. 1988. *Adab al-fatwa wa'l-mufti wa'l mustafti*. Damascus: Dar al-Fikr.

Nielsen, J. S. 1990. "Mazalim," in *The Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Leiden: E. J. Brill.

Pederson, J. and G. Makdisi. 1986. "Madrasa", in *The Encyclopaedia of Islam*. 2nd. ed. Leiden: E. J. Brill.

Pellat, Charles. 1965. "À propos du *Kitab al-Futya* de Jahiz", in George Makdisi (ed.), *Arabic and Islamic Studies, in Honor of H. A. R. Gibb*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 538-546.

Peters, Rudolph. 1979. *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History*. The Hague: Mouton.

Powers, David S. 1986. *Studies in Qur'an and Hadith: The Formation of the Islamic Law of Inheritance*. Berkeley: University of California Press.

Powers, David S. 1990a. "A Court Case from Fourteenth-Century North Africa". *Journal of The American Oriental Society*, 110:229-254.

Powers, David S. 1990b. "Fatwas as Sources for Legal and Social History: A Dispute over Endowment Revenues from Fourteenth-Century Fez". *al-Qantara*, II:295.

Powers, David S. 1992. "On Judicial Review in Islamic Law". *Law and Society Review*, 26:315-41.

Powers, David S. 1993. "Legal Consultation (*Futya*) in Medieval Spain and North Africa", in Chibli Mallt (ed.), *Islam and Public Law*. London: Graham and Trotman, pp. 85-106.

Qadi Khan, Fakhr al-Din al-Hasan b. Mansur Uzjandi. 1893. *Fatawa Qadi Khan*. Kanpur: Mustafai.

al-Qalqashandi, Ahmad b. Ali. 1919. *Subh al-asha fi sina'at al insha*. 14 vols. Cairo: al-Amiriyya.

al-Qalqili, Abdallah. 1969. *al-Fatawa al-urdunniyya*. Beirut: al-Maktab al-Islami.

al-Qaradawi, Yusuf. 1982. *Huda al-islam: fatawa muasira*. 3rd ed. Kuwait: Dar al-Qalam.

al-Qaradawi, Yusuf. 1988a. *al-Fatawa bayna al-indibat wa'l tasayyub*. Cairo: Dar al-Sahwa.

al-Qaradawi, Yusuf. 1988b. *Fatawa muasira li'l-mara wa'l-usra al-muslima*. Amman: Dar al-Diya.

al-Qarafi, Ahmad b. Idris. 1344/1925-1926. *al-Furuq*. 4 vols. Mecca: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyya.

al-Qarafi, Ahmad b. Idris. 1967. *al-Ihkam fi tamyiz al-fatawa an al-ahkam wa tasarrufat al-qadi wa'l imam*. Aleppo: Islamiyya.

al-Qarafi, Ahmad b. Idris. 1989. *al-Ihkam fi tamyiz al-fatawa 'an al-ahkam wa-tasarrufat al-qadi wa'l-imam*. Cairo: al-Maktab al-Thaqafi li'l-Nashr wa'l-Tawzi.

al-Qasimi, Jamal al-Din. 1986. *al-Fatwa fi'l Islam*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.

Repp, R. C. 1986. *The Müfti of Istanbul*. London: Ithaca Press for the Board of the Faculty of Oriental Studies, Oxford University. Rida, Muhammad Rashid. 1970. "al-Kashf al-tibbi ala al-mawta wa-takhir al-dafn", in *Fatawa Rashid Rida*. 6 vols. Beirut: Dar al-Kitab al-Jadid, vol. 3, pp. 851-853.

Rida, Muhammad Rashid. 1970-1971. *Fatawa al-Imam Muhammad Rashid Rida*. 6 vols. Beirut: Dar al-Kitab al-Jadid.

Robinson, Francis C. R. 1993. "Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print". *Modern Asian Studies*, 27(I):229-251.

Sangilaji, Muhammad. 1335/1916. *Ain Dadrasi dar Islam*. Tehran: Danishgah Tehran.

Schact, Joseph. 1964. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press.

Schact, Joseph. 1971. "On the Title of the *Fatawa al-Alamgiriyya*," in C. E. Bosworth (ed.), *Iran and Islam: In Memory of the Late Vladimir Minorksky*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 475-478.

Schieffin, Olivia (ed.). 1965. *Muslim Attitudes toward Family Planning*. New York: Demographic Division, Population Council.

Sezgin, Fuat. 1967-. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. 9 vols. Leiden: E. J. Brill.

Shaltut, Mahmud. 1974. *al-Fatawa*. 7th Printing. Cairo: Dar al-Shuruq.

al-Sha'rawi, Muhammed Mutawalli. 1981-. *al-Fatawa*. 10 vols. Cairo: Maktabat al-Qur'an.

al-Shatibi, Abu Ishaq Ibrahim b. Musa. 1969-1970. *al-Muwafaqat fi usul al-ahkam*. Ed. Muhyi al-Din Abd al-Hamid. 4 vols. Cairo: Matbaat Ali Subayh.

al-Shatibi, Abu Ishaq Ibrahim b. Musa. n. d. *al-Muwafaqat fi usul al-ahkam*. 4 vols. Beirut: Dar al-Marifa.

al-Shawkani, Muhammad b. Ali. 1969. *Rasail*. Medina: Maktabat al-Salafiyya.

al-Shirazi, Abu Ishaq Ibrahim. n.d. *al-Muhadhdhab*. 2 vols. Cairo: Matbaat Isa al-Babi al-Halabi.

al-Shuwadafi, Safwat. 1408/1987-1988. *Fatawa hayat Kubbar al-ulama bi'l-mamlaka al-arabiyya al-saudiyya*. Balbis: Dar al-Taqwa.

Skovgaard-Peterson, Jakob. 1994. "Defining Islam for the State: Muftis and Fatwas of the Egyptian Dar al-Ifta". 2 vols. Ph.D. thesis, University of Copenhagen.

Snouck Hurgronje, C. 1915. "Islam and the Phonograph". *The Moslem World*, 5:159-165.

Stout, Lucy Carrol. 1980. "A Question of Fact: Ascertainment of Asian Law by the English Court: A Critique of *Viswalingam v. Viswalingam*, Decided in the High Court, London, 14th March, 1979". *Malaya Law Review*, 22:34-65.

al-Tabari, Muhammed b. Jarir. 1954-1968. *Jami al-bayan an tawil ay al-quran*. 30 vols. in 12. Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi.

Tabatabai, Hossein Modarresi. 1984. *An Introduction to Shii Law: A Bibliographical Study*. London: Ithaca Press.

al-Tahawi, Abu Jafar Ahmad b. Muhammed. 1968. *Sharh maani al-athar*. Ed. Muhammed Sayyid Jad al-Haqq. 4 vols. Cairo: Matbaat al-Anwar al-Muhammadiyya.

Ta-Shma, Israel Moses, and Shlomo Tal. 1972. "Responsa", in *Encyclopedia Judaica*. Jerusalem: Keter Publishing.

Tyan, Emile. 1955. "Judicial Organization", in Macid Hadduri and Herbert J. Liebesny (eds.), *Law in the Middle East*. Washington D. C.: The Middle East Institute, pp. 236-278.

Tyan, Emile. 1960. *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*. 2nd. ed. Leiden: E. J. Brill.

Tyan, Emile. 1965. "Fatwa (i)," in *The Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Leiden: E. J. Brill.

Van Reenen, Daan. 1990. "The Bilderverbot: A New Survey", *Der Islam*, 67:27-77.

al-Wahidi, Ali b. Ahmed. 1969. *Asbab nuzul al-quran*. Cairo: Dar al-Kitab al-Jadid.

Walsh, J. R. 1965. "Fatwa," in *The Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Leiden: E. J. Brill.

al-Wansharisi, Ahmad b. Yahya. 1981-1983. *al-Miyar al-mughrib wa'l-jami al-murib an fatawa ahl Ifriqiya wa'l-Andalus wa'l-Maghrib*. Ed. M. Hajji. 13 vols. Rabat: Ministry of Culture and Religious Affairs; Beirut: Dar al-Maghrib al-Islami.

Weber, Max. 1978. *Economy and Society*. Ed. G. Roth and C. Wittich. 2 vols. Berkeley: University of California Press.

Zafir al-Din, Muhammad. 1962. "Introduction", in *Fatawa Dar al-Ulum Deoband*. Vol. I. Deoband: Dar al-Ulum, pp. 51-114.

Zebiri, Kate. 1993. *Mahmud Shaltut and Islamic Modernism*. Oxford: Clarendon.