

**KUR'AN'IN SOSYO-KÜLTÜREL KOŞULLARI DİKKATE ALIŞI:  
MA'RÛF KAVRAMI ÖRNEĞİ**

**Dr. Osman EYÜPOĞLU\***  
**Prof. Dr. Mehmet OKUYAN\***

**ÖZET**

Bu çalışmada, Kur'an'ın sosyo-kültürel koşulları dikkate alışı ma'rûf (örf ve/veya iyilik) kavramı örneğinde irdelenmektedir. Kur'an'ın birçok konuda ma'rûfa/örfe göre hareket etmeyi onaylaması, beşeri dünyasını kurmada insanın olabildiğince özgür bırakıldığı anlamına gelmektedir. Bu özgürlük alanına genişliğini kazandıran husus, Kur'an mesajının sade ve evrensel oluşudur. Kur'an'ın her dönemde uygulanabilir evrensel mesajı, Allah'a iman, O'na kulluk/ibadet ve insanlar arasında dürüstçe (iyi niyet besleyerek) hareket etmekten ibarettir. Buna göre her toplum, değinilen üç ana ilkeye uymak kaydıyla kendine özgü ma'rûfunu/örfünü oluşturabilir. Kur'an'ın ma'rûfa itimadı, inanan bireylerin iyi niyetle kuracakları sosyo-kültürel bir dünyada, beşeri niteliklerle ilahi niteliklerin birbirini tamamlamasından kaynaklanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Sosyal değişme, din, sosyo-kültürel koşullar, ma'rûf, örf, Kur'an yorumu, Din Sosyolojisi.

**ABSTRACT**

**Qur'anic Consideration Of Socio-Cultural Circumstances: An Example Of The Concept Of Ma'rûf**

In this study, it is examined how the Qur'an takes into account socio-cultural circumstances in its teaching in the light of the example of the concept of Ma'rûf (goodness or accepted practices). When we look at the Qur'anic teaching, we can see that it acknowledges accepted practices of the society (ma'rûf). This factual reality means that Qur'an sets free human being while establishing his/her worldview. This matter which gives a huge immensity to the area of human beings' freedom is the universal character of the Qur'anic message. The applicable universal message of the Qur'an in every period consist of believe in Allah, worship Him only, doing goodness to others and being fair to every people. To this universal message every society can develop its own ma'rûf/accepted practices provided that it observes these main principles of the Qur'anic teaching. The trust of the Qur'an to the accepted practices of the societies emanates from fulfillment of divine and human elements to each-others.

**Key Words:** Social change, religion, socio-cultural circumstances, ma'rûf/accepted practices, sociology of religion.

---

\* Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi, Samsun. e-posta: [eyupoglu@omu.edu.tr](mailto:eyupoglu@omu.edu.tr)  
• Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Samsun. e-posta: [mehmetok@omu.edu.tr](mailto:mehmetok@omu.edu.tr)

## I. Giriş: İnsan ve Değişime Bağlı Sorunlar

Toplum denen yapının belki de en önemli özelliği sürekli bir değişim halinde olmasıdır. Değişim denen genel olgu, hem tabii hem de sosyal çevremizde söz konusu olan bir olgudur. Tabii çevremizdeki değişimler, örneğin, yer kabuğunun doğal bir hareketliliği olan depremler, sosyal bir varlık olarak insanı toplumsal değişimlere de zorlarlar. Örneğin, depreme dayanıklı zemin ihtiyacı, beraberinde göç denen önemli bir toplumsal sorun yumağını; depreme dayanıklı konut ihtiyacı da benzer şekilde, mühim ekonomik yatırım sorunlarını ortaya çıkarabilir. Bu örnekte görüldüğü üzere, tabii değişim olguları sosyal sorunlara yol açabilir. Göç olgusunun beraberinde düzensiz şehirleşmeye ve bunun da çevre kirliliğine yol açtığı dikkate alındığında, sosyal değişim olgularının da tabii sorunlara dönüşebildiği görülür.

Tabii değişimler, örneğin bir deprem olgusu, özü itibariyle beşeri bir soruna işaret etmez. Başka bir ifadeyle tabii sorunlar aslında kötü olarak nitelenemezler. Zira bunlar birine zarar vermek gibi kötü bir niyet taşımazlar. Aksine, tabii değişimler dünyanın daha yaşanılabilir olmasına katkı sağlamaları açısından gereklidirler.

Sosyal değişimlere gelince, arkalarında daima beşeri bir niyet taşıdıklarından, bu niyete bağlı olarak iyi veya kötü nitelenmesine tabii tutulabilirler. Bu bağlamda bir örnek olarak sanayileşme inkılabını hatırlatabiliriz. İngiliz makine iplikleri Avrupa pazarlarında ilk satışa sunulduğunda, ipliklerin düzgünlüğü, bolluğu ve ucuzluğu, insanlığın tüm sorunlarını sanayileşmenin çözebileceği hususunda toplumun aşırı denebilecek bir heyecana kapılmasına neden olmuştu. Ama bundan 43 yıl gibi kısa bir süre sonra 1811'de, işçilerin fabrikalara saldırımları, parlamentonun da saldırganları ölüm cezasına çarptırması gibi olumsuz gelişmelerle<sup>1</sup> beraber, aynı sanayileşme bir bakıma mutsuzluk kaynağı olmanın da ilk adımlarını atmış olmaktadır.

Beşeri bir değişim olgusu olarak teknolojinin günümüzde çevre kirliliğine neden olması, insanları tüketime ve dolayısıyla sürekli bağımlılığa sevk etmesi, silahlanma yarışını kışkırtması gibi sebeplerle masumiyetinin ciddi bir yara aldığını ve kolay kolay da iyileşemeyeceğini düşünebilmekteyiz.<sup>2</sup> Buradaki hayal kırıklığı aslında beşeri bir icada adeta mucizevi bir değer atfedilmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü, insanoğluna ait tüm icatlar/çözümler mükemmel değildir; sürekli geliştirilmeye ve

<sup>1</sup> Zeki Tez, *Doğa Karşısında Pratik ve Teknik Uğraşı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1995, s.157.

<sup>2</sup> Bu konuda bir değerlendirme örneği olarak bak., Aykut Göker, *Bilim Teknoloji Sanayi Üçlemesi*, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1995, s.49.

daha da olgunlaştırılmaya muhtaçtır. Teknolojinin gerekliliğini tartışamayız ama onun muhtemel zararlarını da görmezden gelemeyiz.

Tüm bunlar, insanoğlunu değişime iten en temel güdü veya arayışın, *hayatı daha rahat ve güvenilir kılma arzusu* olduğunu göstermektedir. Başka bir ifadeyle, zekasının cüz'î olması nedeniyle daima konumunu eksik bulan insanoğlu, hayatını daha rahat ve güvenilir kılmak amacıyla bir dizi arayışa girer. Bu amaçla, din, hukuk, demokrasi, bilim, sanayileşme... gibi hususlara ilişkin elde ettiği kazanımlarını/yorumlarını, bazı ihtiyaçlarına olumlu cevap vermeleri nedeniyle korumak, asla kaybetmemek ister. Bu koruma arzusu o derece kuvvetlenir ki, bir süre sonra katı bir istikrara (değişime direnmeye) dönüşebilir<sup>3</sup> ya da bir şekilde oluşan değişim arzusu aşırı ve kontrolsüz bir hız kazanabilir. Batı dünyası kontrolsüz bir teknolojik değişime, İslam dünyası da katı bir istikrara/değişmemeye kısmen de olsa örnek olarak düşünülür ve en iyi tutumun, değişim içinde istikrar, istikrar içinde değişim olduğu ifade edilir:

“Öz benliğini koruyarak meydana gelen değişmeye gelişme, öz benliğini yitirerek ortaya çıkan değişmeye de çürüme veya bozulma diyoruz... Bazı hallerde, toplumun güçlenmesi için istikrar kadar, değişim de gerekebilir. Söz konusu değişim, sosyal sistemin varlığını koruma amacına yönelik olmalıdır. Devam ettirilmesi halinde, topluma fayda yerine zarar verecek bazı gelenekler, yeni şartlara uygun hale getirilebilir ya da onlardan büsbütün vazgeçilerek, sistemin daha güçlü olarak ayakta kalması sağlanabilir. Öze zarar vermeyen değişme de aslında toplumun devamını sağlamak içindir. Bu durum, bir ağacın kuruyan, ya da kurumaya yüz tutan dallarını budayıp, onu güçlendirmeye benzer”<sup>4</sup>

Gerçekte değişmemek de, değişimde aşırılık da arzulananmamalıdır. Örneğin İslam dünyasının geri kalmışlığı genelde, Batıdaki hızlı değişimleri takipte geç kalmasıyla ilişkilendirilmektedir.<sup>5</sup> Ancak, bugün dünyayı tehdit eden ve evrensel bir boyuta ulaşan çevre kirliliği, silahlanma yarı-

<sup>3</sup> Böyle bir durumda dengelerin tartışmalı bir biçimde değiştirilmesi gerekir ki, değişimi isteyen ve değişime direnen her iki taraf da sonucu sağlıklı bir biçimde içselleştirebilsin (Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, 10. Baskı, Beta Yayınları, İstanbul, 1990, s.442-443).

<sup>4</sup> *Türk Düşüncesi*, 3. Baskı, Hazırlayan: Türk Düşünce Hareketi Komisyonu, İrfan Yayınları, İstanbul, 2007, s.124-125. Benzer vurgular için diğer bir örnek olarak bak., Mehmet S. Aydın, “Değişme ve Endişe”, *Zaman*, 28 Ocak 2002, s.12; Mehmet S. Aydın, “Hayatta ve Din Hayatında Denge”, *Zaman*, 13 Ağustos 2002, s.12.

<sup>5</sup> Bu konuya ilişkin bir-iki değerlendirme örneği olarak bak., Hüseyin G. Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971, s.120-124; Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, Çeviren: Salih Akdemir, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1995, s.181; *İslam ve Laiklik*, Hazırlayan: Mehmet Gündem, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s.112.

şı ve en önemlisi küresel fakirlik gibi sorunlar da temelde Batının kontrolsüz teknolojisine, bu teknolojinin insanlık yararına değil de sırf Batı çıkarları lehine kullanılmasına bağlanmaktadır.<sup>6</sup>

Buraya kadar kısaca aktarmaya çalıştığımız, bize kontrollü bir değişimin gerekliliğini açıkça göstermektedir. *Kontrollü bir değişim* ifadesindeki *kontrol* vurgusu, değişimin muhtemel menfi sonuçlarına karşı bir önlem ifade etmektedir. Yaşamı daha kolay ve güvenilir kılma arzusunun insanı mutlaka bazı değişim arayışlarına iteceği ortadadır. Bu arayışlar beşeri olacağı için, alınacak önlem de beşeri bir önlem olacaktır. Başka bir deyişle, insan kendi beşeri sorunlarına yine beşeri çözümler bulmakla yükümlüdür. Hatta insanın, tamamen tabii olan sorunlara karşı da alabileceği beşeri önlemler vardır: Depreme karşı, sağlam zemine dayanıklı konut yaparak önlem almak gibi... Kısaca, teknolojik unsurlarıyla maddi kültür dünyası da, aile, hukuk ve din gibi unsurlarıyla manevi kültür dünyası da beşere uygundur. Bu nedenle insan, maddi ve manevi kültür biçiminde iki bölümden oluşan beşeri dünyasına ilişkin tüm sorunlarını çözebilecek bir potansiyele sahip olarak yaratılmıştır.

## II. Beşeri Sorunların Çözüm Kaynağı Olarak İnsan

Şüphe yok ki, bir kültür dünyasındaki değişim diğerlerini de bir şekilde mutlaka etkiler. Daha çok maddi kültür dünyasının manevi kültür dünyasını etkilediği ifade edilse de,<sup>7</sup> bu ancak bazı dönemler açısından geçerli bir durum olarak kabul edilmelidir; sonuç itibarıyla bu ilişki karşılıklıdır.<sup>8</sup> Diğer bir deyişle, teknoloji unsuruyla maddi kültür dünyası-

<sup>6</sup> Bu bağlamda birkaç örnek olarak bak., *İnsan Çevre Toplum*, Hazırlayan: Ruşen Keleş, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1992, s.18-20; Ersin Gürdoğan, *Kirlenmenin Boyutları*, İz Yayınları, İstanbul, 1993, s.34-35; Enver Özkalp, *Sosyolojiye Giriş*, 7. Baskı, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 1994, s.415-418.

<sup>7</sup> Bir örnek olarak bak., Seha L. Meray, *Toplumbilim Üzerine*, Hil Yayınları, İstanbul, tarih yok, s.38-40.

<sup>8</sup> Bilindiği gibi, sanayileşme ilk günlerinde Avrupalı halk üzerinde kontrolü zor bir heyecan uyandırmıştı. Bir bakıma, insanlığa kurtuluş vadeden Kilisenin bu vadedini gerçekleştirilememesi ile sanayileşmenin getirdiği olumlu heyecan karşı karşıya konmuş ve hüküm verilmişti: "Din fabrikanın kapısına gelince durur". Ama günümüzde, "geleneksel dinî sembolleştirmeler olmaksızın ne bir savaşa ne de bir evliliğe" başlanabilmektedir (Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çeviren: Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1993, s.190). Önemli bir manevi kültürel öge olarak dinin toplumsal hayattaki yerini er veya geç daima geri kazandığı bağlamında diğer birkaç değerlendirme örneği olarak ayrıca, Ünver Günay, "Modern Sanayi Toplumlarında Din: I", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 3, 1986, s.77-82 [41-88]; Ünver Günay, "Modern Sanayi Toplumlarında Din: II", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 4, 1987, s.57-58 [29-58]; İzzet Er, *Sosyal Gelişme ve İslâm*, 3. Baskı, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1999, s.158; *Türk Düşüncesi*, s.69-87; *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Editörler: Niyazi Akyüz, İhsan Çapçioğlu, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, 2008, s.393-406; Niyazi

nın daha çok değişimi, din unsuruyla manevi kültür dünyasının da istikrarı temsil ettiği düşünülse de, gerçekte ikisi arasında tamamlamacı bir ilişki olduğunu söylemek daha isabetli olacaktır. Güngör'ün vurguları bu bağlamda anlamlıdır:

“Yüzlerce yıldan beri doğu ülkeleri batı nazarında mistik bir hayat içinde uyuşup kalmış ülkeler diye görülürdü. Şimdi maddî bir hayatın içinde kaybolmuş Batılı insanlar “mistik” dedikleri yaşayışın insana verdiği yeri anlamaya başlamış gibidirler. Öyle tahmin edilir ki, Doğu memleketleri sanayileşme sırasında ihmal ve inkâr ettikleri öz değerlerini yine batı yoluyla yeniden öğreneceklerdir... Bu bir eğitim meselesidir. Bu eğitimde başarılı olabilirsek, insana hem yaşadığı hayatın şuurunu kazandırmış oluruz, hem de onu daha iyi bir hayat bulmak üzere seferber edebiliriz”.<sup>9</sup>

Sanayileşmenin, en temelde hayatı daha kolay ve güvenilir kılma arzusunun bir sonucu olduğunu anlamak zor değildir. Din de, zorluğu değil kolaylığı istemekte,<sup>10</sup> nitekim evrenin de buna uygun olarak tasarlandığını belirtmektedir.<sup>11</sup> Bu nedenle, hayatın içinden neşet eden teknoloji ile hayatın içinde var olan din arasındaki tamamlamacı ilişkiyi görmek zor değildir. Hemen bu noktada, insanın temel sorununun, muhtaç bir varlık olması nedeniyle doğuştan veya tabiatın içgüdüselliklerinden değil, bizzat kendi eylemlerinden, icatlarından, anlayışından kaynaklandığını belirtmemiz gerekir. Bu, anlaşılması açısından sade bir husustur. Buna Kur'an örneğinde dinin de açıkça işaret ettiğini görüyoruz.<sup>12</sup> Özetle, sanayi çağının mimarı da insan, küreselleşen kötü sonuçlarına katlanmak zorunda olan da o, bunların çözüm kaynağı da yine odur.

---

Usta, *Ekonomi Ahlakı ve İnsan Kaynağı*, Aktif Yayınevi, Erzurum, 2001, s.15-47; Erkan Perşembe, *Toplumsal Değişme ve Din İlişkileri (Ordu İli'nin İki Köyünde Karşılaştırmalı Bir Alan Araştırması)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Ankara, 1991, s.49-55; Yümni Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, 2. Baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1993, s.199; Ali Coşkun, *Sosyal Değişme ve Dini Normlar*, dem (Değerler Eğitimi Merkezi) Yayınları, İstanbul, 2005, s.214'e bakılabilir.

<sup>9</sup> Erol Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1995, s.202-203.

<sup>10</sup> *Kur'an-ı Kerim*, Bakara(2)/185.

<sup>11</sup> Bu konuya ilişkin ayetler teshir (Allah'ın insanın yaşamasına uygun olarak evreni tasarlaması, evreni insanın hizmetine sunması) ayetleri olarak bilinir. Birkaç örnek olarak bak., *Kur'an-ı Kerim*, İbrahim(14)/32-33; Nahl(16)/12; Ankebut(29)/61; Lokman(31)/20.

<sup>12</sup> Burada bir örnek olarak, “İnsanların elleriyle kazandıkları (günahları) yüzünden, karada ve denizde fesat çıktı...” (*Kur'an-ı Kerim*, Rum(30)/41) ayeti hatırlanabilir (Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, tarih yok).

Tüm bu söylenenlerden çıkarılacak kısa sonuca göre, insanoğlunun hayattaki en önemli sorunu/derdi, doğal çevresine ilişkin değil, çoğunlukla, hatta bir bakıma tamamen sosyal çevresine ilişkin olagelmıştır. İnsanoğlu, *hayatı daha kolay ve güvenilir kılmak* biçiminde ifade edebileceğimiz temel değişim güdüsü sayesinde, tabiat bilimlerinde önemli bir mesafe almış; bu da onun doğal olayları/afetleri büyük bir oranda lehine kontrol altına almasını sağlamıştı. Ancak bu başarıyı toplumsal sorunların çözümünde yakalayamamıştır. Bunun nedeni elinden gelmemesi değil, bu yönde güçlü bir iradenin ortaya konmamasıdır. Yüz yıl öncesine oranla gücünü belki de yüz kat daha artıran insanoğlunun bu ilerleyişini, sorunlarını azaltma noktasında ciddi bir gerilemeye çevirdiğini apaçık görmek mümkündür. Bu durum da bize, hayatta en önemli sorunun sosyal veya beşeri nitelikli olduğunu göstermektedir.

Buraya kadar çizilen olumsuz tablo karşısında insanoğlunun gerçekte aciz olduğunu ifade etmek mümkün değildir. Çünkü sorunun beşeri nitelikli oluşu, problemin insan merkezli olduğunu, dolayısıyla çözüm kaynağının da yine insan olacağını göstermektedir.<sup>13</sup> İnsanoğlunun, sanayileşme ve silahlanma yarışından kaynaklanan bir çevre kirliliği, küresel fakirlik, gelir dağılımında aşırı dengesizlik... ve en önemlisi insan haklarının eşit paylaşılmasındaki başarısızlık biçiminde sıralayabileceğimiz sosyal sorunlarının, tabii çevreden, metafizik alemden, Tanrısal güçlerden veya dinlerden kaynaklanmadığı apaçık ortadadır. Küresel fakirlik sorunu bağlamında bir örnek verecek olursak, aşağıdaki vurguları yapan dinlerin, insanlığı yoksulluğa iteceğini söylemek çok zor gözükmektedir:

“Sizden bir şey dileyene verin, sizden ödünç isteyeniyi geri çevirmeyin... düşmanlarınızı sevin, size zulmedenler için dua edin... Eğer yalnız sizi sevenleri severseniz, ne ödülünüz olur? Vergi görevlileri de öyle yapmıyor mu?” (Matta, 5/42,44,46); “Verdiğiniz geri almak umudunda olduğunuz kişilere ödünç verirsiniz, bu size ne övgü kazandırır? Günahkarlar bile verdikleri kadarını geri almak koşuluyla günahkarlara ödünç verirler. Ama siz düşmanlarınızı sevin, iyilik yapın, hiçbir karşılık beklemeden ödünç verin. Alacağınız ödül büyük olacak...” (Luka, 6/34-35);<sup>14</sup> “öyleyse sakın öksüzü ezme, dilenciye azarlama”;<sup>15</sup> “komşusu açken tok yatan bizden değildir”<sup>16</sup>; “çorba pişirdiğinde suyunu fazla koy ve komşuna da ikram et”<sup>17</sup>;

<sup>13</sup> Bu duruma Kur'an örneğinde bizzat din de işaret etmektedir: “İnsana çalışmasından başka bir şey yoktur [insanı ancak kendi gayreti kurtaracaktır]” (*Kur'an-ı Kerim*, Necm(53)/39; Ateş'in mealinden).

<sup>14</sup> *İncil Müjde*, (İncil'in Çağdaş Türkçe Çevirisi), 1. Basım, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 1995, s.14,145.

<sup>15</sup> *Kur'an-ı Kerim*, Duha(93)/9-10 (Ateş'in mealinden).

<sup>16</sup> Heysemî, *Mecme'uz-Zevâid*, VIII, 167.

<sup>17</sup> *Müslim, Birr*, 142,143; *Dârimî, At'ime*, 37.

“gerçek insan/mümin, kendine istediğini başkalarına da istercesine davranabilendir”<sup>18</sup>...

Öyleyse, sorunun yegane kaynağını da biricik çözümünü de insanoğlunun bizzat kendi beşeri gayretinde aramak gerekmektedir.<sup>19</sup> Bu noktada dinler insanoğluna engel değil, tam aksine destek olacaklardır veya en azından bu desteğe ilişkin bir potansiyele sahiptirler.<sup>20</sup> Bugüne kadarki serüvenine şöyle sade bir göz attığımızda, insanoğlunun kendi beşeri dünyasını yıkarken de, yaparken de, insanoğlu olarak yalnız ve özgür olduğunu rahatlıkla anlayabiliriz. Dinler, peygamberleri, liderleri aracılığıyla sadece yardımcı, uyarıcı/hatırlatıcı olmuşlardır.

Sade bir bakış, insanoğlunun kendi dünyasını olabildiğince mutlu beşeri bir dünya olarak niteleyebilecek potansiyele kesinlikle sahip olduğunu, bunun için sadece iyi niyet<sup>21</sup> fitratını<sup>22</sup> devreye sokması gerektiğini söylemektedir. Devamla, insanoğlunun zaten fitratında (doğuştan taşıdığı öz dinde) bulunan bu iyi niyet potansiyelini iradesine hakim olarak kinetikleştirdiğinde (harekete geçirdiğinde), gerçekleştirmiş olacağı birçok eylemin, özellikle yüksek/ilahi dinlerin özüne de uygun düşeceği kolaylıkla ifade edilebilir. Bu husus, maddi kültür dünyası ile manevi kültür dünyası arasındaki tamamlamacı ilişkinin merkez noktasını oluşturmaktadır. Bizzat konu başlığımızla ilgili olarak ayrıca ifade edecek olursak yine aynı husus, Kur’an ile sosyo-kültürel koşullar arasındaki uyuma işaret etmektedir.

<sup>18</sup> *Tirmizî, İmân, 12; Nesâî, İmân, 8.*

<sup>19</sup> Bu hususa işaret eden birkaç ayet örneği olarak, *Kur’an-ı Kerim*, Rum(30)/41; Şems(91)/7-10 verilebilir.

<sup>20</sup> “Allah sizin için kolaylık ister, güçlük istemez” (*Kur’an-ı Kerim*, Bakara(2)/185; Ateş’in mealinden).

<sup>21</sup> “Ameller[in değeri, taşınan] niyetlere bağlıdır” (*Buhârî, Bed’ül-Vahiy, 1; Aclûnî, Keşf’ül-Hafâ*, Beyrut, 1985, Cilt 1, s.234).

<sup>22</sup> “Ey Peygamber! Her türlü şirkten ve asılsız inançtan uzak olarak bütün benliğine dosdoğru inanca, yani Allah’ın insanı yaratırken özüne nakşettiği tevhid inancına bağlılığı sürdür” (*Kur’an-ı Kerim*, Rum(30)/30; Mustafa Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*, Otto Yayınları, Ankara, 2008). “... insan nefesine ve ona kabiliyetler verene, yine ona hem kötülüğü hem de kötülükten sakınmayı ilham edene yemin olsun ki, nefisini (iman ve ibadetle) arındıran kurtuluşu erer. Nefisini günahlara boğan ise büsbütün kaybeder” (Şems(91)/7-10; Öztürk’ün mealinden). Hz. Peygamber’in, gerçek insanın/müminin, kendine istediğini başkalarına da istercesine davranabilen ve halk içinde güven duyulabilen kişi olduğuna dair sözleri de anılan iyi niyet fitratı bağlamında yeterince sade ve açıklayıcıdır: “Sizden biri, kendi için sevdiğini kardeşi için de sevmedikçe gerçek imana eremez [*Buhârî, İmân, 6; Müslim, İmân, 71*]; “Müslüman, diğer Müslümanların elinden ve dilinden zarar görmediği kimsedir. Mü’min de, halkın, can ve mallarını kendisine karşı emniyette bildikleri kimsedir” [*Tirmizî, İmân, 12; Nesâî, İmân, 8*]. Aktarılan hadis mealleri, İbrahim Canan, *Hadis Ansiklopedisi*, Akçağ Yayınları, İstanbul, tarih yok, Cilt 1, s.86-87’den alınmıştır.

Maddi kültür dünyası ile manevi kültür dünyası arasındaki tamamlamacı bu ilişkiyi 'hukukun kökeni' bağlamında kısaca ele aldığımızda da benzer durumla karşılaşmaktayız. Hukukun kökeni konusundaki temel görüşler, "sosyal olgu", devletin veya hakim bir iradenin koyduğu "normlar" ve her insanın akliselim sayesinde bulduğu/bulacağı "doğal hukuk" biçiminde üç grupta ele alınabilir. İslam hukukuna göre ise hukukun kökeni kısaca "Emr bi'l-Ma'rûf ve Nehy ani'l-Münker" ilkesidir.<sup>23</sup> Buna göre, "Allah'ın iradesinin vahiy ya da insan fitratı (=doğal din, akl-ı selim) aracılığıyla iyi ve güzel olan şeyleri emretme, kötü ve... [çirkin] olan şeyleri de yasaklama şeklindeki yönelimiyle hukuk kuralı doğar".<sup>24</sup> "Emr bi'l-Ma'rûf ve Nehy ani'l-Münker" ilkesinin belli oranlarda hukukun ilk sayılan üç kökenini (özellikle "sosyal olgu" ve "doğal hukuk"u büyük oranda) ihtiva ettiğini görmek zor değildir. Zira, Allah'ın iyiliği emredip kötülükten menetmesi, insanın da bu ilahi talebe uygun bir fitratta yaratılmış olmasıyla<sup>25</sup> birleştiğinde ancak anlam kazanacak ve hukuki kurallar ortaya çıkacaktır. Geline bu nokta, insanın kendi beşeri dünyasını oluşturmada sosyo-kültürel koşulların ve bu koşullar içinde örfün/ma'rûfun önemli bir işlevsellik sergilediğini ortaya koymaktadır. İzleyen açıklamalar Kur'an'ın da bu koşulları dikkate aldığını göstermektedir.

### III. Sosyo-Kültürel Koşulların Kur'an Tarafından Dikkate Alınışına İşaret Eden Bazı Temel Kavramlar

Ulaştığımız bu noktada, insanoğlunun iyi niyetle gerçekleştireceği eylemlerinin Kur'an açısından sorunlu olup-olmadığını; pratik serüveninde olabildiğince hür olduğu anlaşılan insanoğlunun, kendi sosyal dünyasını olabildiğince beşerilikle nitelemeye Kur'an açısından ne kadar serbest bırakıldığını, *inanç özgürlüğü*, *akıl*, *içtihat*, *nesh* ve bilhassa *ma'rûf* kavramı örneğinde irdelemeye başlayabiliriz. Bu nokta aynı zamanda, daha önce de işaret ettiğimiz üzere, manevi kültür dünyasının en önemli unsuru olarak dinin, özü açısından, maddi kültür dünyasıyla veya kısaca sosyo-kültürel koşullarla ne derece uyumlu bir görünüm arz ettiğine olabildiğince somut bir misal teşkil edecektir.

#### III.a) İnanç Özgürlüğü

Başlangıç için öncelikle, Kur'an'ın inanç özgürlüğünü tanıyıp tanımadığını kısaca da olsa açıklamanın büyük önem taşıdığını belirtmek

<sup>23</sup> Ömer Faruk Altıntaş, "Hukukun Kökeniyle İlgili Değerlere Genel Bir Bakış", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Sayı 8, Samsun, 1996, s.223-235 [221-238].

<sup>24</sup> Altıntaş, s.235.

<sup>25</sup> "... insan nefesine ve ona kabiliyetler verene, yine ona hem kötülüğü hem de kötülükten sakınmayı ilham edene yemin olsun ki..." (*Kur'an-ı Kerim*, Şems(91)/7-8; Öztürk'ün mealinden).



gerekir. Buna verilebilecek cevap sade ve tutarlıdır. Kur'an, ciddi bir içtihat ameliyesini veya yüksek bir kavrayış düzeyini gerektirmeyecek bir açıklıkta, inanç özgürlüğünü tanıdığını açıkça beyan etmektedir. Bir kere, temel insan haklarına sahip çıkmakla işe başlayan bir söylemin,<sup>26</sup> kısa süre sonra kendisiyle çelişeceğini söylemek zor olsa gerektir. Bu açıdan bakılınca, aşağıda kısaca izah edeceğimiz üzere, Kur'an'ın, açık-seçik ve tüm sosyo-kültürel bağlamlardan olabildiğince bağımsız bir biçimde inanç özgürlüğünü tanıdığını ifade edebiliriz. Bu özgürlüğü ifade eden söylemlerindeki açıklık konusunda kuşku uyandırıcı bir görünüm arz eden bazı ifadelerini<sup>27</sup> ise, izleyen satırlarda da ayrıca açıklanacağı üzere, sosyo-kültürel bağlamdan kaynaklanan geçici bir durum olarak kabul etmek gerekir.<sup>28</sup> Bu kabulün, öncelikle mantıksal bir zorunluluk olarak görülmesi gerekir. Çünkü hiç kimse çelişkili konuşmak istemez ve yine hiç kimse en çok önemsedığı bir şeyin vurgusunu hafifletme yoluna gitmez. Aksine, önemli olanı sık sık gündemde tutucu bir üslup seçer. Bu sade mantıksallığı, Kur'an gibi edebi inceliklerle dolu bir Kitab'ın gözetmemesi düşünülemez.

Kur'an'ın inanç özgürlüğünü önemle gözetmesi, insanın, hakla batıl arasındaki farkı hiçbir dış zorlamaya veya desteğe gerek duymayacak derecede/açıklıkta görebilme potansiyeline sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin, iki kere ikinin dört ettiğini kimseye zorla veya yalvararak kabul ettirmemize gerek var mı? Benzetilebilecek şekilde, sade sağduyusal ve akli muhakemelerle bile farkında olunabilecek derecede apaçık bir varlığı olan Allah'a inanmayı sağlamak hususunda ceza veya ödülle gerek var mı? Allah'a inanmadaki sorun iradi bir tercih sorudur ve kimin neyi seçeceğini tespit esas olduğu için de zorlamak abes olacaktır. Dolayısıyla Kur'an'ın inanç özgürlüğüne büyük önem vermesinin, sade mantıksal sonuçları açısından, inanan insanın iyi niyetle gerçekleştireceği her beşeri eylemin, aynı zamanda ilahi bir nitelik de arz edeceği anlamına geldiğini rahatlıkla söylemek mümkün gözükmektedir.

<sup>26</sup> İniş sırası olarak henüz daha ikinci sürede temel insan haklarına ilişkin somut ahlaki vurguları görmek zor değildir. Buradaki ayetlerde kınayana, günahkara, şımarığa, yetimi ve fakiri hor görene, kendini kimseye muhtaç görmeyene, cimriye, dedikoducuya itaat edilmemesi gerektiği önemle vurgulanır (*Kur'an-ı Kerim*, Kalem(68)/1-15).

<sup>27</sup> “Haydi onların [kâfirlerin] boyunlarını vurun, parmaklarını kırın; tamamen etkisiz hâle getirin!” (*Kur'an-ı Kerim*, Enfal(8)/12; Öztürk'ün mealinden). “Ey Müminler! Müşrikleri yakaladığınız yerde öldürün... Şayet savaşmaktan vazgeçerlerse siz de vazgeçin. Çünkü Allah da çok affedici, çok merhametlidir! İnancınıza yönelik baskı ve zulüm ortadan kalkıp hayat tam anlamıyla Allah'ın iradesine uygun biçimde yaşanır hâle gelinceye kadar müşriklerle savaşın...” (*Kur'an-ı Kerim*, Bakara(2)/191-193; Öztürk'ün mealinden).

<sup>28</sup> Bu hususla alakalı bir değerlendirme örneği olarak, bu çalışmanın 50. dipnotuna ait “Mekke'de bir ara...” biçiminde başlayan girintili gövde metnine bakılabilir.

Kur'an'ın farklı inançlara hoşgörülü bir mesafede durmayı, yani bir bakıma inançlar arası özgürlüğü esas aldığını ifade etmek gayet kolay ve tutarlıdır. Dikkat çekici ve yeterli görülebilir bir-iki örnek olarak şu ayetleri verebiliriz: “(Onların) Allah’tan başka yalvardıklarına sövmeyin ki, onlar da bilmeyerek sınırı aşıp Allah’a sövmesinler! Biz, her ümmete yaptıkları işi böyle süslü gösterdik; sonunda dönüşleri Rab’lerinedir. O onlara ne yaptıklarını haber verir”;<sup>29</sup> “(Ey Muhammed), sen öğüt ver, çünkü sen ancak öğüt verensin. Onların üzerinde zorlayıcı değilsin”;<sup>30</sup> “İman konusunda asla zorlama yoktur!... Kaldı ki artık hak ve hakikat ayan beyan ortaya çıkmış, doğru ile yanlış birbirinden ayrılmıştır”;<sup>31</sup> “O hâlde sizin inancınız size, benim inancım da banadır [siz dininizle baş başa kalın, bende kendi dinimle baş başa kalayım]”.<sup>32</sup>

Kur'an'ın inançlar arası özgürlüğü esas almasından, dolaylı bir tarzda inanç içi özgürlüğü de gözeteceği sonucunu çıkarmak mümkündür. Burada esas olan kişinin iradi tercihini öğrenmek veya iradi tercihi ne saygı duymak ise, o zaman inanmayabilene gösterilen saygının, sade mantıksal sonucu açısından, tembelliği gereği ibadetini aksatması; mesela namaz kılmaması/kılamaması durumunda inanana da gösterilmesi gerekliliğini ihtiva ettiği söylenebilir. Namaz kılmayan Müslüman'ın durumu Kur'an açısından günahkar olmaktır; yani Kur'an'da namaz kılmayan için belirlenmiş dünyevi bir yaptırım yoktur. Namaz kılmamak Kur'an'a göre günahkar olmayı ve dolayısıyla uhrevi cezayı gerektirir ki bu da cennetliğin zıttı olan cehennemlik olmaktır. Kur'an, Hz. Peygamber'in aynı zamanda dünyevi bir liderliği de üstlenmesiyle bağlantılı/sınırlı olarak bazı hukuki yaptırımlar koymuştur. Namaz konusunda da bu türden yaptırımlar pekala koyabilirdi. Ama böyle yaptırımlardan söz etmemesi, öncelikle, ibadetin Allah ile kul arasında vicdani bir mesele olduğunu göstermektedir. Kişi inanıyorsa ve Rabbini seviyorsa namazını kılar, tembellik ediyor ve namazını aksatıyorsa, uhrevi cezasına ya razı demektir ya da kılamadıklarını kaza edeceğini düşünmekte veya başka bir ümit beslemektedir. Namaz kılmayanlar veya daha doğrusu namazında tembellik edenler, Kur'an'da doğrudan değil, dolaylı olarak eleştirilmektedirler. Meâric(70)/19-35. ayetlerde, namazlarını aksatanlar eleştirilmemekte, sadece, namazlarını aksatmayanların örnek ahlaki özellikleri sıralanmaktadır: Namazlarını sürekli kılanlar (aksatmayanlar), yoksula ve dilenciye yardım eder, Ahirete inanır, zekat verir, namusunu korur, emanete ihanet etmez, yalan konuşmaz... Görüldüğü üzere namaz burada evrensel ahlaki davranışlarla beraber zikredilmektedir. Bu

<sup>29</sup> Kur'an-ı Kerim, En'am(6)/108 (Ateş'in mealinden). İtalik vurgular bize aittir.

<sup>30</sup> Kur'an-ı Kerim, Gâşiye(88)/21-22 (Ateş'in mealinden). İtalik vurgular bize aittir.

<sup>31</sup> Kur'an-ı Kerim, Bakara(2)/256 (Öztürk'ün mealinden). İtalik vurgular bize aittir.

<sup>32</sup> Kur'an-ı Kerim, Kâfirün(109)/6 (Öztürk'ün mealinden). İtalik vurgular bize aittir.

ayetler, namaz kılmanın gerekçesini ifade eden Ankebut(29)/45. ayeti<sup>33</sup> ile beraber düşünüldüğünde, namaz ile ahlaki davranışlar arasında tamamlamacı bir ilişkinin olduğu kendiliğinden ortaya çıkar. Bu ilişkiyi şu önerme ile örneklendirebiliriz: ‘Müslüman gerçek anlamda namaz kılıyorsa davranışları da ahlakidir; davranışları ahlaki ise namazı da gerçek anlamda kılıyordur’.

Kur’an, namazı, örneğin namusu korumanın ve doğru şahitlik yapmanın bir gereği olarak emrederken, bu gerekçe davranışları (namusu korumayı, doğru şahitlik yapmayı) icra etmeyenlere dünyevi yaptırım belirlemekte, ancak, namazı aksatmaya ise dünyevi bir ceza tayin etmemektedir. Örneğin, namusu korumaya aykırı bir davranış olarak zina etmenin cezası 100 değnek (Nur(24)/2), hapis veya eziyet (Nisa(4)/15-16); benzer şekilde, doğru şahitlik yapmaya aykırı bir eylem olarak zina iftirasının cezası ise 80 değnek (Nur(24)/4) olarak belirlenmiştir. Az önce de değindiğimiz üzere, bu sade muhakemeden anlaşılan husus, namazın Allah ile kul arasında vicdani bir mesele olduğudur. Dinden dönenin öldürülebilirliği<sup>34</sup> ve namaz kılmayanın dövülebilirliğine ilişkin olarak hadislerde geçen ifadeleri ise, Mehmet S. Aydın’la yaptığı bir televizyon programında Hayrettin Karaman’ın da ifade ettiği üzere, sosyo-kültürel koşulların dine geçici doğal bir etkisi olarak yorumlamak zor olmasa gerektir. Zira o günün koşullarında namaza gitmemek veya dinden dönmek, bir bakıma savaş meydanında saf değiştirmek olarak algılanmaktaydı. Ayrıca, namaz kılmayanın dövülebileceği, hatta mürted (din değiştirmiş) addedilerek öldürülebileceğine ilişkin fıkhi görüşler var ise de, buna karşın, “lâ ilâhe illallah deyip Allah’tan başka tapılanları inkar edenin malı ve kanı korunmuştur [Câmi’ul-Usûl, I, 161]” şeklinde hadisler ve kişinin inancını yaşama biçimine karışılmayacağını dile getiren yaklaşımlar da söz konusudur.<sup>35</sup>

Kur’an’ın inançlar arası ve dolayısıyla inanç içi özgürlüğü esas almasını, insanoglunun kuracağı toplumsal dünyayı olabildiğince beşerilikle niteleyebileceğinin en genel dini dayanağı olarak kabul edebiliriz. Elimizde dayanak olarak sadece bu özgürlük olgusu yoktur. Kur’an’da veya

<sup>33</sup> “O Kitâb’dan sana vahyedileni oku ve namazı da kıl. Çünkü namaz, kötü ve iğrenç şeylerden meneder. Elbette Allah’ı anmak en büyük (ibadet)tir. Allah, ne yaptığınızı bilir” (Ateş’in mealinden).

<sup>34</sup> *Buhârî, Cihâd*, 149; *Diyât*, 6; *İbn Mâce, Hudûd*, 2; *Ebû Dâvûd, Hudûd*, 1. İrtidat (din değiştirme) sorununu Kur’an merkezli bir irdeleme örneği olarak, Mehmet Okuyan, “Kur’an’da İnanç ve İrade Özgürlüğü; İrtidat Sorunu”, *Hoşgörü Yılı ve İnanç Turizminde Göller Bölgesi Sempozyumu (07-08 Eylül 2000)*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınları, Isparta, 2001, s.193-237 [193-237]’ye bakılabilir.

<sup>35</sup> Bu bağlamda bir örnek olarak bak., Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkhu Ansiklopedisi*, Risale Yayınları, İstanbul, 1994, Cilt 1, s.387-390.

İslam kültüründe, insanın kendi beşeri-siyasi dünyasını kurarken, Kur'an tarafından neredeyse sadece, evrensel ahlak ilkeleri bağlamında sınırlı ve sorumlu tutulacağına dair başka zengin dayanak ve uygulamalar da söz konusudur. Bunun diğer bir ifadesi olarak denebilir ki Kur'an inananlarından, inanmayanların bile yaşayabileceği şekilde; temelini evrensel ahlak ilkelerinin oluşturacağı bir beşeri dünya kurmalarını talep etmektedir. Bazıları ilahiyatçı olan birçok akademisyenin katıldığı şu iki bildiri maddesi bu konuda dikkat çekici örneklerden biri olarak görülebilir:

“İslam'ın ilk dönemlerinde vahiy-hayat ilişkisi çok daha somut bir biçimde kurulmuş, fonksiyonel akla önem verilmiş, hatta bazı nassların açık ifadelerine rağmen, dinin ana maksatları ve zaruretlere dikkate alınarak, hükümlerin farklı yorumları yapılabilmiş ve uygulamalara gidilebilmiştir. Bu çerçevede günümüz Müslümanları da İslâm dünyasının gündelik problemlerini çözüme kavuşturma yetkisine sahiptirler... İslam'ın demokratik hukuk devletinin evrensel ve temel değer ve ilkeleri dışında, siyasi rejimin ayrıntılarının düzenlenmesini topluma bıraktığı görüşündeyiz”.<sup>36</sup>

Bu bildiri maddesi aslında, inanç özgürlüğü, akıl, içtihat ve konumuz açısından özellikle mevcut sosyo-kültürel koşulların önemine ilişkin vurguların tümünü aynı anda içermektedir. Biraz fazla iddialı bir görünüme sahip bu maddeler için dikkatten kaçırılmaması gereken diğer bir husus, değişimin yanında bilhassa dini kaynaklara uygunluğun da dikkate alınmaya çalışılmış olmasıdır.

### **III.b) Akıl**

İnanç özgürlüğü dışında vurgulanması gereken diğer önemli bir kavram da akıldır. Aklın etkin bir biçimde kullanılması ve akla uygun olan dosdoğru inanca (tevhide) ulaşılması gerektiğine dair Kur'an'ın şu ayeti özlü bir bakış açısı sunmaktadır: “Bilesin ki Allah'ın izni olmadıkça hiçbir kimsenin imana gelmesi mümkün değildir! [O, ancak aklıselimle düşünüp ibret almak suretiyle gönül kapılarını hakikate açan kimselere iman nasip eder]. Aklıselimle düşünmekten nasibi olmayanları ise şirk ve inkârcılık pisliği içinde debelenip durmaya mahkum eder”.<sup>37</sup> Kur'an elbette aklın en yüksek değer olarak Allah'ın yerini almasını çağrıştıracak bir rasyonalizmi kabul etmez, ama rasyonalite doğrultusunda veya daha açık bir ifadeyle aklın etkin bir biçimde işletilmesi yönünde sağlam bir iradenin ortaya konması anlamında bir vurguyu Kur'an'da görmek çok kolaydır. “Akıllarını kullanmıyorlar mı?” ve “aklınızı kullanmıyor musunuz?” biçimindeki vurgular başta olmak üzere, türevleriyle beraber akıl kavramı Kur'an'da oldukça fazla yer almaktadır. Kur'an aklın işlek

<sup>36</sup> *İslam ve Laiklik*, s.269-271.

<sup>37</sup> *Kur'an-ı Kerim*, Yunus(10)/100 (Öztürk'ün mealinden).

hale getirilmesini ve evrendeki işleyişten, başta Allah'ın varlığı ve birliği olmak üzere dersler çıkarılmasını vurgulu bir biçimde dile getirmektedir.<sup>38</sup>

### III.c) İctihat

Akıl kavramının önemini vurgulamak bize, bu kavramla doğrudan alakalı diğer bir İslami kavramı çağrıştırmaktadır: *İctihat*. Bilindiği gibi içtihat, delillerden hüküm çıkarma yöntemidir veya daha açık ifadesiyle, İslam Hukuku'nun asli (1-Kitap, 2-Sünnet) ve fer'i (3-İcma, 4-Kıyas, 5-İstihsan, 6-Mürsel Maslahat, 7-Sedd-i Zerâi, 8-Örf, 9-Sahabi Görüşü, 10-Şer'u Men Kablenâ, 11-İstishab) kaynaklarından hüküm çıkarma gayretlerinin sergilendiği bir kurumdur.<sup>39</sup> Aslında, Kur'an'ın inanç özgürlüğünü ve aklın işlek hale getirilmesini önemsemesi, içtihat ameliyesini de olabildiğince doğrudan ihtiva etmektedir. İslam Hukukunun asli kaynaklarının ilki olan Kur'an, aklın işlek hale getirilmesini son derece vurgulu bir tarzda önemsemekte, ikinci kaynak olan Sünnet kapsamındaki Mu'âz hadisi de benzer şekilde aklın fonksiyonel hale getirilmesini teşvik etmektedir.<sup>40</sup> İctihada o kadar önem verilmektedir ki, İslam dünyasının genel geri kalmışlığı fikri planda içtihat kapısının kapanmış olduğuna inanılmasına bağlanır. İctihada ilişkin ayrıntı ve muhtemel yanlışları bir tarafa bırakacak olursak, Hüseyin Atay'ın şu akıl-ictihat vurgusu bu bağlamda dikkat çekici örneklerden biri olarak gözükmektedir:

“İslâm dininin iki temel kaynağı vardır: Akıl ve Kur'an. Kur'an akla ters değildir, çünkü ona dayanmaktadır... Zira, şimdi nasıl yapılması gerekiyorsa öyle yapılmasına Kur'an ve İslâm'ın orijinal kültürü izin değil, özellikle emir vermektedir... Buna rağmen bin yüz senelik batıni, maniheist ve gnostik kültürlerin etkisi, Müslümanların aklını felce uğrattı, aklı âtil kıldı ve sonunda akla süikast etmeyi başardı. Böylece içtihat katledildi ve içtihat yapmaya çalışanlar şahıs otoritesine, rivayet sultasına isyankar sayılarak kafir ilan edildi; durum böyle de devam etmektedir. İslâm memleketleri bu tekfirici

<sup>38</sup> Birçok ayet içinden örneğin bak., *Kur'an-ı Kerim*, Bakara(2)/164; Ra'd(13)/3-4; Nahl(16)/11-13,67.

<sup>39</sup> Anılan kaynaklar hususunda geniş bilgi için bak., Abdülkerim Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, 2. Baskı, Çeviren: Ruhi Özcan, Emek Matbaacılık, Erzurum, 1982, s.188-353.

<sup>40</sup> *Mu'âz hadisi* veya *ictihat hadisi* adıyla meşhur olan bu hadis ve özellikle içtihat kurumu konusunda bir-iki değerlendirme örneği olarak bak., Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1985, s.15,19; Abdülkadir Şener, *İslam Hukuku Dersleri I*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1987, s.77-115.

kurum, dernek ve devlet kanunları altında inim inim inlemektir".<sup>41</sup>

Şunu hemen belirtmek gerekir ki, içtihadı böylesine önemseyen bir bakış açısı, dini zaman ve zemine uydurmak değil, tam aksine, dini zaman ve zemine göre yeniden düşünmek anlamına gelmektedir. Düşünmeyi ısrarla emreden Kur'an açısından bu tutum, yani dini, sosyo-kültürel koşulları dikkate alarak daima güncel tutma gayreti zaten apaçık bir yükümlülüktür. Bahsi geçen meşhur Mu'âz hadisi bu bağlamda olabildiğince somut geleneksel bir örnek olarak görülebilir. Dolayısıyla içtihat kavramı kısaca, sosyo-kültürel koşulları dikkate alarak dini sürekliliği güncel tutma çabası şeklinde anlaşılabilir. Hz. Peygamber'in beyanına göre, bu çabada taşınan iyi niyetten dolayı isabetler iki, hatalar ise bir sevapla ödüllendirilmektedir. Belki biraz iddialı olabilir ama, hataya dahi sevap verilmesi, iyi niyetle düşünmeyi veciz bir biçimde teşvik etmek anlamına gelmektedir.

### III.d) Nesh

İnsanın toplumsal dünyasını olabildiğince beşerilikle niteleme konusunda Kur'an tarafından desteklendiğine dair diğer bir önemli örneğimiz nesh kavramıdır. Başka bir deyişle nesh, Kur'an'ın sosyo-kültürel koşulları nasıl dikkate aldığına ilişkin somut bir örnektir. Burada öz olarak şunu ifade edebiliriz ki, Kur'an'daki nesh (bir hükmü yürürlükten kaldırma), statik bir olguyu yani olmuş bitmiş bir süreci değil, dinamik bir olguyu yani daima olmakta olan bir süreci ifade eder. Diğer bir ifadeyle, Kur'an'daki nesh, sosyo-kültürel koşulların daima dikkate alındığının en güzel örneklerindedir. Kur'an'da neshin sebep olan sosyo-kültürel koşulların bizzat kendilerinin önemi yoktur. Buradaki evrensel mesaj, söz konusu nesh örneklerinin birer nümune-i imtisal veya sosyolojik ifadeyle birer sorun çözme tipolojisi olarak görülmesi gerektiğidir.

Sade bir ifadeyle nesh, bir ayetin hükmünün sonra inen bir ayetle kaldırılması anlamına gelmektedir.<sup>42</sup> Örneğin, "*Sizin dininiz size, benim dinim banadır*"<sup>43</sup> ayetinin ve benzer anlamdaki diğer birçok ayetin, "*Harâm aylar çıkınca (Allah'a) ortak koşanları nerede bulursanız öldürün; onları yakalayın, hapsedin ve her gözetleme yerinde otur(up) onları bekleyin. Eğer tevbe ederler, namazı kılarlar, zekatı verirlerse yollarını serbest*

<sup>41</sup> Hüseyin Atay, "Soruşturma", *İslâmiyât*, Cilt 1, Sayı 4, 1998, s.256,260.

<sup>42</sup> Burada, iki ayetin hükmü arasında bir çelişki görünümü düşünülse de bu çelişki, Kur'an'ın indiği sosyo-kültürel koşullar açısından değil, söz konusu hükümlerin günümüzde bir metinde (Mushaf'ta) birlikte yer almaları nedeniyle bizim açımızdan akla gelebilir. Gerçekte ise Kur'an ayetleri arasında bir çelişkidenden elbette söz edilemez.

<sup>43</sup> *Kur'an-ı Kerim*, Kâfirûn(109)/6 (Ateş'in mealinden). İtalik vurgular bize aittir.

*bırakın. Çünkü Allah bağışlayan, esirgeyendir*<sup>44</sup> ayeti ile neshedildiğini ileri sürmek gibi. Ateş, Bakara(2)/256'da *dinde zorlama olamayacağından* söz edilmesi, benzer şekilde Mümtehine(60)/8-9'da da, *“Allah sizi, din hakkında sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kim-selere iyilik etmekten, onlara adaletli davranmaktan menetmez. Çünkü Allah, adalet yapanları sever*<sup>45</sup> denmesi, ayrıca, nâsih (nesheden; yürürlükten kaldıran) ve mensûh (nesholan; yürürlükten kalkan) ayetlerin birbirinden bağımsız olarak geçerli olmaları sebebiyle, nesh denen bir durumun vuku bulamayacağını ifade etmektedir. Çünkü ilgili ayetlerin meallerinin lafzî yapısı bile, bağlamlarının farklı olduğunu göstermektedir.<sup>46</sup>

Neshin varlığını veya nesholan ayet olmadığını ileri sürenlerin konumuz açısından ortak noktası, farklı anlam veya hüküm içeren ayetlerin Kur'an'da yer almasının, değişen sosyo-kültürel koşulları Kur'an'ın bir şekilde dikkate aldığı anlamına gelmesidir. Bu noktada neshin olmasıyla olmaması arasında fark yoktur. Zira, eğer gerçek, nesh olan ayetlerin varlığı ise, o zaman nesh, önceki durumun iptal edilerek yeni durumun dikkate alınması anlamına gelmektedir. Gerçek, eğer neshin yokluğu ise, o zaman da nesh, farklı farklı durumların aynı anda dikkate alınabilmesi potansiyelini ifade etmektedir. Her iki durumda da konumuz açısından asıl dikkat çeken husus, Kur'an'ın yeni sosyo-kültürel koşulları mutlaka bir şekilde dikkate alıyor olmasıdır.

Nesh kavramı bağlamında bir de Sahabe hayatından örnek vermek istersek, en dikkat çekici örneklerden belki de ilki, Hz. Ömer'in kimi uygulamalarıdır. Burada kısaca şunu ifade edebiliriz ki, Hz. Ömer'in, nasların (ayet-hadislerin) zahiri anlamlarını (İslam'ın güçlenmesi iletine dayanılarak Müellefe-i Kulüb'a zekat verilmesi durumunu) geçici olarak askıya almayı çağrıştıran tavrı, en olumsuz ifadesiyle hatalı bir içtihat da olsa,<sup>47</sup> yeni sosyo-kültürel koşulları dikkate alma açısından olumlu bir anlamı ihtiva etmektedir. Bu ana kadar değinilen tüm bu malumat zenginliği bize tekrar hatırlatıyor ki, kendi toplumsal dünyasını olabildiğince beşeri olarak nitelemeye, Kur'an tarafından iyi niyet<sup>48</sup> taşımak veya evrensel ahlaki ilkelere bağlı kalmak<sup>49</sup> dışında insanoğluna ahlaki ve/veya

<sup>44</sup> *Kur'an-ı Kerim*, Tevbe(9)/5 (Ateş'in mealinden). İtalik vurgular bize aittir.

<sup>45</sup> Ateş'in mealinden. İtalik vurgular bize aittir.

<sup>46</sup> Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim'in Evrensel Mesajına Çağrı*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1990, s.163-164.

<sup>47</sup> Bu hususa ilişkin olarak M. S. Aydın'la M. Bayraktar ve B. Karlığa arasında geçen bir tartışma örneği için bak., *Din-Devlet ve Toplum*, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000, s.52-55.

<sup>48</sup> *Buhârî, Bed'ül-Vahiy*, 1.

<sup>49</sup> “Sen üstün bir ahlak üzerindesin” (*Kur'an-ı Kerim*, Kalem(68)/4). “Ben ahlaki güzellikleri tamamlamak için gönderildim” (Malik, *Muvatta, Husnu'l-Huluk*, 8).

siyasi bir sınır tayin edilmemiştir. İslam'ın öncelikle ve özellikle ahlaki bir rehber olarak kendini tanımladığı; siyasi-hukuki görünümünün sadece, sosyo-kültürel koşulların geçici bir etkisi anlamına geldiği konusunda şu ifadeler dikkat çekici bir değerlendirme örneği olarak görülebilir:

“Mekke’de bir ara... krallık teklifini reddeden... doğrudan doğruya dünyevi iktidara bir ilgi duymayan Hz. Muhammed’in, Medine’de adeta bir devlet kurucusu gibi davranmasının, o zamanki Arabistan’ın sosyo-politik durumu ve şartları ile yakından ilişkili olduğunu önemle belirtmeliyiz... Müslüman siyaset nazariyecileri, Müslüman devletin siyasi temellerini Kur’an-ı Kerim’deki, “Hükümün Allah’a ait olduğu”nu ifade eden ayetlere (En’am(6)/57; Yusuf(12)/40,67; Maide(5)/44-45,47) dayandırmak istemekte ve onu, siyasi anlamda hakimiyetin Allah’a ait olduğu ve halifenin bu sıfatla onu temsil ettiği biçiminde yorumlama eğilimi göstermektedirler... Bununla birlikte derinliğine tetkikler, bu ayetlerde söz konusu olanın, siyasi bir hakimiyet değil, kelami bir takdir olduğunu ve ona siyasi hakimiyet anlamı yüklemenin zorlamadan başka bir şey olmadığını ortaya koyuyor”.<sup>50</sup>

Görülebileceği üzere, sürekli ve dinamik bir biçimde hayatın içinde bulunması hasebiyle din, adeta suyun içinde bulunduğu kabın şeklini almasındaki tabiiğe benzer bir biçimde farklı tezahürlere bürünebilmektedir. Dinin öz unsurlarıyla bu geçici tezahürleri arasındaki farkı anlamak çok zor olmasa gerektir. Geline bu noktada, din ile sosyo-kültürel koşullar arasındaki tamamlamacı ilişkiyi ma'rûf kavramı özelinde biraz daha detaylı irdelemeye geçebiliriz.

#### **IV. Sosyo-Kültürel Koşullarla İlişkisi Açısından Ma'rûf Kavramı**

İnanç özgürlüğü, aklın işlek hale getirilmesi, içtihat ve kıyas bağlamında buraya kadar ifade edilenler, insanoğlunun veya onun aklının, gerçekle yanlışın farkına varabilecek bir potansiyelde yaratılması nedeniyle, kendi sosyo-kültürel dünyasını olabildiğince beşerilikle nitelemeye özgür olduğu anlamına gelmekteydi. Bu neticeye ulaşılmasında konumuz açısından merkezi öneme sahip son kavram örf/ma'rûf olmaktadır. Bilindiği üzere örf veya ma'rûf kavramı, ikincil (fer'i) şer'i delillerin veya İslam Hukukunda kullanılan ikincil (fer'i) kaynakların önemlilerinden biridir.<sup>51</sup>

<sup>50</sup> Ünver Günay ve diğerleri, *Laiklik, Din ve Türkiye*, Adım Yayınları, Ankara, 1997, s.51-52,59-60.

<sup>51</sup> Bu konuda bir-iki genel değerlendirme örneği olarak bak., Şener Abdülkadir, s.90-91; Mehmet Şener, *İslam Hukukunda Örf*, İzmir, 1987, s.94-158; Selahattin Kıyıcı, *İslam Hukukunda Örf ve Adet*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1990, s.19-40,125-138.



İnsanlığın çocukluk çağı denebilecek ilk dönemlerinde, mevcut hukukun sözlü olarak başlayıp sonradan yazılı hale geldiği bilinmektedir. Dolayısıyla örf veya adetler, hukukun başlangıcı veya temeli olarak karşımıza çıkmaktadır. Anayasa, kanun, kararname, yönetmelik biçiminde üstten alta doğru bir yol izleyen hukuki hiyerarşimizin arkasında yatan en iyiyi arama çabalarının anlamlılığına rağmen, örf veya adetler değerini yine de korumaktadır. Bunun en önemli nedeni, yazılı hukukun daima yaşayan toplumun veya faaliyet halindeki cemiyetin peşinden gitmesi; yazılı olması nedeniyle anında güncelleştirilmesindeki doğal zorluktur. Başka bir ifadeyle, yazılı hukukun ihtiyaca verdiği cevap potansiyeli ile, toplumun geçen her gün yeni ihtiyaçlar üretecek derecede hızlı değişimler yaşaması arasında, tam olarak asla kapatılamayacak doğal bir boşluk/mesafe söz konusudur. Böyle bir durumda arzulanan şey, bu boşluğun/mesafenin olabildiğince kısa frekanslı olması ve onun muhtemel olumsuzluklarına karşı bir bakıma köprü bir sürecin veya tampon bir mekanizmanın<sup>52</sup> devreye sokulmasıdır. İşte bu mekanizmaların en önemlilerinden birinin adının *örf* veya *ma'rûf* olduğu söylenebilir.

Gerçekten de, toplumun her kabulünü yazılı hukuka yansıtmak adeta imkansızdır. Bu nedenle sürekli değişim karşısında yazılı hukukun sabitliğinden kaynaklanan muhtemel sıkıntılara karşı köprü bir süreç olarak *ma'rûf* kavramını düşünebiliriz. Çünkü *ma'rûf* kavramı yazılı olmaması nedeniyle daha esnek; değişime daha açık sayılabilir:

“Burada hukukun muhafazakar yapısı ortaya çıkmaktadır. Hukuk-örf ilişkisinde hukuk toplumun değişmeyen yönünü temsil eder gibi gözükmektedir. Aslında örf de yapısı itibariyle muhafazakardır ve değişime direnç gösterir. Ancak örfte hiçbir zaman örfün muhafazası için, hukukta olduğu gibi yazılı ve mutlak cezalandırmaya dayanan bir koruma sistemi yoktur. Bu yüzden örf değişime [hukuktan daha] açıktır”.<sup>53</sup>

Toplumsal değişimler bir deprem fayının ani kırılmasına benzetilebilecek sertlikte olmazlar. Devrimle gelen değişimlerde bile bu sertliği gör-

<sup>52</sup> Sosyolojik ifadesiyle köprü süreçler veya tampon mekanizmalar, toplumsal değişimle ortaya çıkan uyum sorunlarının hafifletilmesini sağlamada işlevseldirler. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bir-iki örnek olarak bak., Orhan Türkdoğan, *Çağdaş Türk Sosyolojisi*, Atatürk Üniversitesi İşletme Fakültesi Yayınları, Erzurum, 1977, s.193-196; Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, 4. Baskı, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1985, s.172-178.

<sup>53</sup> Vejdi Bilgin, *Fakih ve Toplum (Osmanlı'da Sosyal Yapı ve Fıkıh)*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003, s.53. Dar ve geniş tüm toplumsal sınıfların kendine özgü bir *ma'rûf*undan da söz edilebilir. Bu durum, her tür fikrin [örfün/*ma'rûf*un] yaşama imkanı bulduğu kültürlerde demokratik düşüncenin daha iyi yerleşeceği vurgusuyla da paralellik arz etmektedir. Bu vurguyla alakalı bir değerlendirme örneği için bak., Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992, s.258,262.

mek kolay değildir. Devrim denebilecek derecede köklü değişimlere imza atan liderler dahi, getirdikleri yeniliklerin uzun ömürlü olmasını arzularından, bunların yönetilen kesim tarafından içselleştirilmesini sağlayacak önlemleri de ihmal etmezler. Zaten en kalıcı değişimler de anılan içselleştirmeyi başaranlar olmuştur/olmaktadır. Bu durum, gerek dini nitelikleri ağır basan siyasi yapıdan daha laik bir yapıya geçerken olsun,<sup>54</sup> gerekse bizzat dini bir lider tarafından kurulan siyasi bir yapıya geçerken olsun<sup>55</sup> pek değişmemektedir. Hatta dini nitelikleri ön planda olan bir toplumsal yapının bizzat kendi içindeki değişimlerde bile içselleştirilebilirliğe dikkat edildiği<sup>56</sup> rahatlıkla görülebilmektedir. Çünkü değişimi başlatan lider ve etrafındakiler genellikle o toplumun bireyleridirler ve amaçlarına sağlıklı ulaşabilmek için getirilen yeniliklerin içselleştirilebilir nitelikli olması konusunda hassasiyet göstermeye gayret etmektedirler. Bu hassasiyet gayet tabii bir tedbir olarak karşımıza çıkmakta-

<sup>54</sup> Bu hususla alakalı yakın tarihli ve somut bir örnek olarak Cumhuriyet Devrimlerini düşünebiliriz. Bilindiği üzere bu devrimlerin lideri olarak Mustafa Kemal Atatürk, laik bir yapılanmaya geçerken dini dışlayan değil, onun vicdan özgürlüğüne verdiği önemi ön plana çıkaran bir yöntem izlemiştir. Dolayısıyla devrimlerin desteklerinden biri de dinin değişime açık bakan boyutu olmuştur. Bu da devrimlerin daha sağlıklı olarak yerleşmesine önemli katkıda bulunmuştur. Bu konuyla alakalı bir örnek olarak, Osman Eyüpoğlu, *Türkiye’de Sosyal Değişme ve Kur’an Yoramları İlişkisi (Cumhuriyet Dönemi Örneği)*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Samsun, 2003’e bakılabilir.

<sup>55</sup> Bu bağlamda Vejdi Bilgin, Câhiliye’den İslâm’a geçişi en sağlıklı açıklayan yaklaşımın, katı bir devrimselliği ifade eden türden niteliklemlerle değil de “sosyal akışkanlık” kavramıyla yapılabileceğini ileri sürmektedir: “... bu konulardaki değişim radikal olmaktan çok sosyal akışkanlığa uyumlu bir süreç içerisinde gerçekleşti. İslâm öncesi döneme ait bazı uygulamalar olduğu gibi ya da tadil edilerek kabul edilirken, bazı uygulamaların kesinlikle yasaklanması ve yeni hükümlerin konması belirli bir tedricilik içerisinde gerçekleşti. İslâm’ın kısa süredeki büyük başarısında da bunun oldukça önemli rolü olmalıdır” (Vejdi Bilgin, *Câhiliye’den İslâm’a Geçiş: Tebliğ ve Sosyal Akışkanlık*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 14, Sayı 1, 2005, s.139 [123-142]).

<sup>56</sup> Bu konuda Hile-i Şer’iyye kavramını örnek verebiliriz: “... değişime uyumun arz ettiği ivedilikle, herhangi bir toplumsal yasanın anında değişime uygun hale getirilmesinin zorluğu arasındaki potansiyel çatışma, köprü denebilecek yorumların [hile-i şer’iyyelerin] ortaya çıkmasını sağlamakta, bu yorumlar da daha sonra, ilgili yasanın değişime uygun hale getirilmesinde ilham kaynağı edinilmektedir. Bu da bir değişimin, belli bir derecede önceki değişimlerin uzantısı olduğu veya hiçbir değişimin öncekilerden tam bağımsız olamayacağı anlamına gelmektedir. Kısaca, değinilen türden hile-i şer’iyyeleri, kaçınılmaz bir değişim karşısında tabiatın, zekaya adeta içgüdüsel bir uyum hamlesi yaptırması veya zorunlu değişimlerin âniliklerinden kaynaklanabilecek zorluklara karşı alınan adeta içgüdüsel uyum önlemleri olarak ifade edebiliriz. Fark edilebileceği üzere, değişime bu tür bir uyumda, geçmişin topyekün inkarı denebilecek bir tutum asla söz konusu değildir” (Osman Eyüpoğlu, *Sosyal Değişmenin Zeminlerinden Biri Olarak Hile-i Şer’iyye*, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt 17, Sayı 1, 2004, s.26 [14-26]).

dır. İşte bu nedenle örf/ma'rûf, değişimlere sağlıklı uyumda merkezi öneme sahip bir kavram görünümündedir.

Hz. Peygamber'in liderliğinde Medine'de kurulan ve doğal olarak siyasi bir yönü de olan toplumsal yapı yüzde yüz yeni bir toplum değildi şüphesiz. Faizi, içkiyi, fal bakmayı, kumar oynamayı, sınırsız evliliği yasaklaması, bazı davranışlar için belli cezalar koyması, kadının toplumsal statüsünü yükseltmesi, miras oranlarını, ibadetlerin şekillerini düzenlemesi... gibi toplumsal hayat için gerekli birçok hususta koyduğu kuralların ekserisi ile ilk defa karşılaşılmıyordu. Kısaca, Câhiliye ve İslâm iki apayrı dünya değildi. Her ikisinde de ahlaki güzelliklerin çoğu biliniyordu. Aralarındaki esas fark, ilkinde yaşanma oranı düşük olan ahlaki güzelliklerin ikincisinde büyük oranda hayata geçirilmesi ve tek Allah inancının (Tevhid'in) toplumda merkezileşmesi idi sadece. İleride daha ayrıntılı görüleceği üzere, Kur'an'ın mârufa/örfe sıklıkla atıf yapması bu hususu büyük oranda açıklamaktadır zaten. Câhiliye ile İslâm dönemi arasındaki ilişkinin hukuki boyutunu yeterince somut bir biçimde ortaya koyan aşağıdaki tablo da bu bağlamda incelenebilir:

<b>Hukuki Bazı Uygulamalar Açısından Câhiliye ve İslâm'ın Karşılaştırılması</b> <sup>57</sup> (İlga: Kaldırmak; İbka: Kabul etmek; Tadil: Kısmen değiştirerek kabul etmek)		
	<b>Câhiliye Devri</b>	<b>İslâm Devri</b>
<b>Aile Hukuku</b>	<b>Evliliğin Çeşitleri</b>	
	Mehir karşılığında nikah.....→	İbka
	Karşılıklı kız değişimi ile (trampa) evlilik.....→	İlga
	Analıkla evlenmek.....→	İlga
	İki kız kardeşle birden evlenmek.....→	İlga
	Sınırsız sayıda kadınla evlenmek.....→	İlga
	<b>Evliliğin mânileri</b>	
	Yakın akraba ve evlatlıkla evliliğin yasaklığı →	Tadil (evlatlık hariç tutuldu)
	<b>Mehir</b>	
	Mehri veli veya babanın alması.....→	Tadil (Mehir kadına verildi)
	<b>Evliliğin Sona Ermesi</b>	
	Sınırsız boşama (talak) hakkı.....→	Tadil (en fazla üç boşama)
	Hulû' (kadının anlaşmalı boşanma talebi).....→	Tadil (bazı kayıtlar kondu)
	İlâ (eşine yaklaşmayacağına yemin edip de bir yıl yaklaşmamak) ile boşamak.....→	Tadil (boşama yerine 4 ay bekleme süresi getirildi)
	Zihar ile (eşine 'sen bana anamın sırtı gibisin' diyerek) boşamak.....→	Tadil (boşama yerine köle azat etme kefareti getirildi)
	İddet: Kocasını ölenin bir yıl beklemesi.....→	Tadil (ölüm iddeti dört ay on güne indirildi ve boşama iddeti de üç temizlik/âdet süresi olarak belirlendi)

<sup>57</sup> Bu tablo, Hayrettin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, İrfan Yayınevi, İstanbul [1974], s.30-35'teki bilgilerden yararlanılarak tarafımızdan hazırlanmıştır. Ceza hukuku satırında geçen hırsızlık ve zina suçlarına dair bilgiler ise, Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1989, Cilt 2, s.521,525 ve Cilt 6, 1990, s.145,147'den alınmıştır.

	<b>Vasiyet:</b> İstenildiği kadar yapılabilirdi.....→ <b>Miras:</b> Ölünün büyük erkek çocukları varis olurdu; kadınlar, kızlar ve silah taşıyamayan çocuklar varis olamazdı.....→	Tadil (mirasçılardan dışındaki-lerle ve terikenin üçte biriyle sınırlandırıldı) Tadil (yakın akrabasının tümüne belli oranlarda hisse verildi ve eğer fakir iseler uzak akrabasının da gözetilmesi tavsiye edildi)
<b>Muamelât</b>	Şirket Akdi.....→ Mudârabe veya Kırâz Akdi.....→ Selemin Akdi (hazırda olmayan malın peşin parayla satılması).....→ Faiz.....→ Rehin.....→ Alış-veriş Şekilleri: Münâbeze, mülâmeze ve hasat bey'i.....→ Hileli artırma.....→ Borçlunun Satılması.....→	İbka İbka Tadil (ölçü ve zamanın belirlenmesi kaydı kondu) İlga İlga İlga İlga İlga İlga
<b>Ceza Hukuku</b>	Suçlunun yakınlarını da kapsayan kısas.....→ Diyet.....→ Hırsızlığın cezası olarak el kesme.....→ Zinanın cezası olarak 100 değnek.....→	Tadil (suçluyla sınırlandırıldı) İbka (ve şartlı olarak kasten öldürmeye de teşmil edildi) İbka (belli şartlar dahilinde herkese eşit uygulanması koşuluyla) İbka
<b>Muhakeme Usûlü</b>	<b>Kasâme:</b> Katili meçhul cinayetlerde maktûlün tarafının, suç mahalli sakinlerinden oluşan 50 kişiden suç işlemediklerine ve işleyeni de görmediklerine dair yemin isteme hakkına sahip olması.....→ <b>İspat:</b> Davacının iddiasına kanıt getiremediğinde, davalıya bir tür delil olarak yemin teklif etme hakkına sahip olması.....→	İbka İbka
<b>ORANLAR: İbka: 8/28; İlga: 9/28 Tadil: 11/28</b>		

Yukarıdaki tabloda iki farklı toplumun ortak bir kesişim kümesi oluşturmalarını sağlayan hususun örf olacağı açıktır. Zira daha önce de değindiğimiz üzere örf/ma'rûf hukuktan daha esnek ve bu nedenle değişime daha açık bir yapıya sahiptir. Anılan tabloda önceki toplumun hukuki açıdan tamamen reddedildiği (ilga) hususların oranı yaklaşık olarak % 21'dir [6/28]. Aynen (ibka) ve kısmen kabul (tadil) oranlarının toplamı ise % 79 olmaktadır. Bu somut ve sade tablo dahi bize, bir hukuki yapıdan diğerine geçişte köprü bir süreç olarak örfün mühim önemini anlatmaktadır.

Yukarıdaki tablonun bir benzerini ibadet boyutu bağlamında da oluşturmak mümkündür. İslam'ın beş şartının en azından kavram olarak Câhiliye döneminde de bilindiği açık bir husustur. Câhiliye Arapları'nın Allah'ın varlığına inandıkları ama ona ortak koştukları; Kâbe'yi tavaf esnasında ısıklık çalma ve alkış tutma biçiminde bir namaz anlayışı-

na sahip oldukları; putlar yanında fakirlere de infakta buldukları (saddaka/zekat); bir şekilde oruç tuttıkları; hac yaptıkları ve kurban kestikleri ifade edilmektedir. İslam, onların Allah inancını tevhitte tadil ederek (şirk ve Allah'a yakışmayan sıfatlardan arındırarak) kabul etti. İnanca ilişkin bu durum benzer şekilde ibadetler için de kısmen geçerlidir. İslam, Câhiliye ibadetlerine ilişkin bilgi ve uygulamaların bir kısmını, ya ibka, ya ilga ya da tadil etmiştir. Aşağıdaki tablo bu konuda özlü bir bakış açısı sunmaktadır:

<b>İslâm'ın Beş Şartı Açısından Câhiliye Devri İle Karşılaştırılması<sup>58</sup></b>	
<b>Câhiliye Devri</b>	<b>İslâm Devri</b>
<p><b>Kelime-i Şehadet</b>  <b>Allah'a İman</b>            Allah'ı biliyor/inanıyor ama O'na ortak koşuyorlardı (s.14-18).</p>	<p><b>Tadil:</b> Allah'ın varlığı inancı korundu ama O'nun ortağı, benzeri, eşi ve çocuğu olamayacağı ilkeleri (Tevhit inancı) getirildi (İhlâs(112)/1-4).</p>
<p><b>Namaz</b>            Kâbe'yi tavaf esnasında ıslık çalıp alkış tutmak (s.22,178).  <b>Cuma Günü ve Cuma Hutbesi</b>            Câhiliye döneminde Cuma gün olarak saygı duyulan ve ileri gelenlerin halkı toplayıp konuşma (hutbe) yaptığı bir gündü (s.42).</p>	<p><b>İlga:</b> Tavaf esnasında bir namaz ibadeti olarak ıslık çalıp alkış tutmak (Enfal(8)/35) ilga edildi. Namazın nasıl kılınacağı tüm teferruatıyla uygulamalı olarak Hz. Peygamber tarafından öğretildi.  <b>İbka:</b> Cuma gününe olan saygı ve o gün hutbe okuma uygulaması korundu.  <b>Tadil:</b> Cuma gününe saygı ve o güne özgü konuşma (hutbe) Cuma Namazı ibadetiyle pekiştirildi/birleştirildi.</p>
<p><b>Zekat</b>            Puthanelere ve yoksullara hayvan veya ekinlerin bir kısmı infak edilirdi (s.120-121).</p>	<p><b>Tadil:</b> Putlara infak ilga edildi (En'âm(6)/136-142) ama yoksullara yardıma ilişkin örf ve adetler korundu.</p>
<p><b>Oruç</b>            Âşûrâ günü oruç tutmak (s.102-103).            Susma Orucu (savm-ı kelim veya savm-ı sumt) (s. 104).</p>	<p><b>İbka:</b> Âşûrâ orucu korundu.  <b>İlga:</b> Susma orucu mekruh görüldü.  <b>Tadil:</b> Belli-belirsiz tüm oruçlar, Ramazan ayı boyunca oruç tutma şartının getirilmesiyle tadil edilmiş oldu.</p>
<p><b>Hac</b> İhramlı iken dam altında ve gölgede oturmamak; hayvan eti ve yağ yememek; nafakasını yanına almak; alışveriş/ticaret yapmamak; imtiyazlı hac yapmak, Mina'dan Mekke'ye üç günden evvel inmeyi günah saymak... (s.179-181)            Telbiye (s.181)            Atalarla iftihar etmek (s.184)</p>	<p><b>İlga:</b> Hac'da anılan adetler kaldırıldı (Bakara(2)/198-199,203,289; A'râf(7)/31).  <b>Tadil:</b> Telbiyedeki şirk nitelemesi (illâ şeriken huve leke temlikuhû ve mâ meleke) kaldırıldı.  <b>Tadil:</b> "yâd-ı ecdâd yerine zikr-i ilâhî ikame olundu [Bakara(2)/200]" (s.184).</p>

<sup>58</sup> Bu tablo, Tâhir'ül Mevlevî (Tahir Olgun), *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, 2. Baskı, Neşreden: Abdullah Işıklar, Bilmen Basımevi, İstanbul, 1963, s.14-16,22,42,102-104,120-121,178-182,184'teki bilgilerden yararlanılarak tarafımızdan hazırlanmıştır.

<p><b>Kurban</b> Putlara kurban vs. sunmak; Atire (putlar adına koyun kurban etmek) ve Fera' (ilk doğan hayvanın put adına kesilmesi) (s.182)</p>	<p><b>İlga:</b> Putlar adına hayvan veya ekin sunulması türünden kurbanlar ilga edildi (Hac(22)/34,36; Nahl(16)/56). Kurbanın sadece Allah rızası için kesileceği (Hac(22)/37) ve etlerinin bir kısmının da komşu ve yoksulun hakkı olduğu ilkesi getirildi.</p>
<p><b>ORANLAR: İbka: 2/12; İlga: 4/12 Tadil: 6/12</b></p>	

Bu tablomuz da, herhangi bir toplumsal yapıdan diğerine geçişin, öncekinin topyekûn inkarıyla asla olamayacağı bağlamında rahatlıkla ele alınabilir. Kısaca, Câhiliye devri ile İslam arasında ibadetler noktasında bile önemli benzerliklerin olduğu görülmektedir. Yani önceki toplumun kız çocuklarını utanç vesilesi sayarak öldürmeye<sup>59</sup> varıncaya dek düştüğü kötü/cahil durum, akıl ve bilgi noksanlığından değil, daha çok kendilerine örnek olacak bir model şahsiyet göremediklerinden kaynaklanmaktaydı. Onlar, İslam'ın beş şartına ilişkin kavramlarla; Tevhit,<sup>60</sup> namaz,<sup>61</sup> zekat/sadaka,<sup>62</sup> oruç,<sup>63</sup> hac, kurban, rüku, secde... ile ilk defa karşılaşılıyor değillerdi.<sup>64</sup> Bunlar daha önceden de bir şekilde bilinen kavramlardı. Hz. Peygamber, toplumun zaten yabancı olmadığı konularda kısmen yeni hükümler koyuyor, bazı mevcut kuralları ilga ediyor, bazılarını aynen benimsiyor, bazılarında düzeltmeler yapıyor ve en önemlisi yaşantısı ile onlara örnek oluyordu. Bu görevini ifa etmesinde Hz. Peygamber'e en çok yardımcı olan husus aynı kültürel ortamda bulunmuş

<sup>59</sup> *Kur'an-ı Kerim*, En'âm(6)/137,140; Nahl(16)/57-59; Tekvir(81)/8-9.

<sup>60</sup> "Andolsun onlara: "Gökleri ve yeri kim yarattı?" diye sorsan, mutlaka "Allah" derler" (*Kur'an-ı Kerim*, Lokman(31)/25; Ateş'in mealinden). Câhiliye Arapları'nın ortak koştuıkları diğer varlıklar dışında en yüce varlık olarak Allah adını hep tekil olarak kullandıkları ifade edilmektedir. Câhiliye şiirinde Allah adının tekil kullanımına bir örnek olarak, Ali Bulut, "Câhiliye Şiirinde Bazı Dinî Motifler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Sayı 18-19, Samsun, 2005, s.215,218-222 [213-235]'e bakılabilir.

<sup>61</sup> Namaz, rüku ve secde kavramlarının daha önceden de bilindiğine dair birkaç ayet örneği olarak, *Kur'an-ı Kerim*, Bakara(2)/43,83; Meryem(19)/31; İbrahim(14)/40; Furkan(25)/60; Fussilet(41)/37.

<sup>62</sup> *Kur'an-ı Kerim*, Bakara(2)/83.

<sup>63</sup> *Kur'an-ı Kerim*, Bakara(2)/183.

<sup>64</sup> "İslamiyet tevhid inancını getirerek putperestliğe karşı kesin tavır almış, dine aykırı olan her şeyi reddetmiş... Bununla birlikte Hz. Peygamberin Cahiliye devrinin Araplarının, kültürel yapısını, değerlerini, telakkilerini tamamıyla reddetmediği görülmektedir. Mesela O'nun bir sahabiye hitaben söylediği "Ey Saib! Cahiliye çağında yaptığın faziletli şeylere İslam devrinde de devam et; misafiri ağırla, yetime ikram et ve komşuna iyi davran" [*Müşned*, III, 425] mealindeki sözleri buna bir örnektir. "İnsanların Cahiliye döneminde hayırlı olanları, İslam devrinde de hayırlıdır" [*Buhârî*, *Enbiyâ*, 8; *Menâkıb*, 1] hadisi de aynı anlayışa işaret eder" (Ahmet Çolak, *Sünnet-Örf İlişkisi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi), Erzurum, 2002, 103-104).

olmaktı. Bu ortamın örfüne/ma'rûfuna Kur'an'ın sıkça atıf yapması da bu hususu zaten pekiştirmektedir.

Sosyolojik bakış açısıyla örf/ma'rûf ve adetler, toplum normları ve değer yargılarının başında gelir. Bunları, ahlak kuralları, hukuk kuralları, din kuralları ve moda gibi diğer normlar izler. Örf ve adetler toplumda kendiliğinden oluşan ve çoğu kez farkına varılmadan uyulan anlayış ve davranış biçimleridir. “Örfler halk âdetleridir. Âdet kelimesi çoğu kere örfle eş anlamda kullanılır. Ancak örfün yaptırıcı gücü âdetten çok üstündür. Âdetlere “doğru” “yanlış” hükümleri eklenince örfe dönüşürler. Meselâ çıplak gezmek mecburiyeti örfdür, fakat şu veya bu tarzda giyinmek mecburiyeti ise âdettir”.<sup>65</sup> Örf adet ilişkisinde, manevi bir kültür ögesi olarak örfün daha kapsamlı/meşru bir statüsünün olduğu ve toplumun adeta vicdanını temsil ettiği görülmektedir:

“Adetin makbulü ve reddedilmiş olduğu halde, örfün reddedilmiş olamaz. Örf, toplumca makbul olan kurallardan ibarettir. O halde makbul adetler örfe dahil olduğu halde, reddedilmiş adetler örfün dışında kalır... Örf deyimi yalnız “toplumca kabul edilmiş kurallar” anlamına gelmez. Örf aynı zamanda “toplumca makbul ve reddedilmiş olan kuralları ayırt etme ve takdir etme alışkanlığı” demektir. Bu alışkanlıkların kabul gördüğü kurallara “ma'rûf-herkes tarafından bilinen”, reddettiği kurallara “münker-herkes tarafından reddedilen” denilir ki, birincisi insanların beğendiği, ikincisi çirkin bulunduğu kurallar anlamındadır. O halde örf, hem sosyal kurallara hem de sosyal vicdana bayrak olmuş olur... Tarihi varlık alanı içerisinde toplumlar bu yazılı olmayan kurallardan (örf ve adet hukuku) yazılı (formel) hukuk kurallarına geçmiştir. Günümüz toplumlarının girift bütünlüğü içerisinde örf ve adet kuralları ile toplumu (bir devleti) yönetmek ve varlığını devam ettirmek mümkün değildir. Buna rağmen örf ve adetlerin manevi kültür unsuru olarak devamı zorunludur. Çünkü manevi kültürden yoksun bir toplumun bunalıma düşmesi kaçınılmazdır. Ancak manevi kültürün maddi gelişmeye de engel olmaması gerekir”.<sup>66</sup>

Anılan nedenlerle, Kur'an'ın örfe/ma'rûfa bakış açısı eğer net bir olumluluğa sahipse, bu, inanan insanın iyi niyetle<sup>67</sup> gerçekleştireceği

<sup>65</sup> Eyyüp Sanay, *Genel Sosyoloji Dersleri*, 2. Baskı, Gazi Üniversitesi Basın-Yayın Yüksekokulu Yayınları, Ankara, 1991, s.173.

<sup>66</sup> Zeki Aslantürk ve Tayfun Amman, *Sosyoloji (Kavramlar, Kurumlar; Süreçler, Teoriler)*, Kaknüs Yayınları, 1. Basım, İstanbul, 2000, s.271,277.

<sup>67</sup> İlgili hadislerin yardımıyla iyi niyetin sade bir tanımı, ‘kendine istediğini başkalarına da istercesine; kendine istemediğini başkalarına da istemezcesine davranabilmek’ şeklinde de ifade edilebilir (*Müslim, İmân, 71,72; Kitabü'l-İmare, 17; Buhârî, İmân, 7*).

birçok<sup>68</sup> eyleminin Kur'an tarafından da onaylanacağı anlamına gelecektir. Kur'an'ın ma'rûfa bu itimadı, onun bir bakıma toplumun vicdanını temsil etmesinden kaynaklanmaktadır. Zira, içinde ma'rûftan sapıp uzaklaşan adetler çoğunluğa ulaşırsa bile, kolay kolay hiçbir toplum dalalette ittifak etmez. Ulaşılan bu aşamada, Kur'an'ın örf bakımını doğrudan ele almaya geçmeden evvel, toplumsal ilişkilerdeki mühim işlevselliklerine değindiğimiz ma'rûf/örf konusunda kısa bir-iki teknik malumata da yer vermek yararlı olacaktır.

#### IV.a) Ma'rûf Kavramının Etimolojik ve Semantik Tahlili

Ma'rûf, örf kökünden türetilmiştir. Kur'an'da örf ve ma'rûf aynı anlamda kullanılmıştır.<sup>69</sup> Lügat/etimolojik olarak örf, ihsan, cömertlik, *nekrin* (bilinmeyen şeyin) zıddı olarak *ma'rûf* (bilinen şey), ikrar, itiraf, yüksek yer, peş peşe, yavaş yavaş ve yemişini erken veren hurma anlamlarına gelmektedir. Çoğulu olan araf ise, surların tepeleri, Sırat köprüsünün tepeleri, Cennet ehli ile Cehennem ehli arasında bulunan yüksek yer anlamına gelir. Bilinmeyen (*nekrin*) zıddı olarak *ma'rûfa* (*bilinene*) gelince bu kelime, cömertlik, iyilik ve güzel muamele anlamına gelmektedir. Bu değişik anlamların ortak bir ifadesi olarak örfü, *ma'rûf* (bilinen şey) anlamında ele alabiliriz.

İstilah/semantik olarak örf ise kısaca, aklen iyi görülen, yürürlükteki hukuka aykırı olmayan ve toplumca benimsenmiş (içselleştirilmiş) *sağ duysal kabuller* anlamına gelmektedir. Bu anlama paralel olarak örf bazen, örf-i sultani olarak, yani sultanın, cemiyetin faydasını gözeterek kendi iradesiyle çıkardığı özel kanunlar anlamına da kullanılmıştır. Kı-

<sup>68</sup> Kur'an her iyi ameli herkesten kabul etmemektedir. Bakara(2)/217, Âl-i İmrân(3)/21-22 ve benzeri ayetlerde iyi eylemlerin kabulü, Allah'a iman ve amel-i sâlihe bağlıdır. Kur'an'a göre kâfir ve müşriklerin amelleri dünyada da âhirette de boşa çıkacaktır: "Allah'ın âyetlerini inkâr edenler, haksız yere peygamberleri öldürenler, insanlar arasında adâleti emredenleri öldürenler (var ya), onları, acı bir azâb ile müjdele! Onların yaptıkları, dünyâda da âhirette de boşa çıkmıştır ve onların hiçbir yardımcıları da yoktur" (*Kur'an-ı Kerim*, Âl-i İmrân(3)/21-22; Ateş'in mealinden). Bunun nedeni olarak, örneğin misafir ağırlarken akliselime uyularak hareket edilmesi ile Allah'a inanmada ise O'na ortak koşularak akliselimin terk edilmesi arasındaki çelişki düşünülebilir. Zira, insanı insan yapan en önemli özellik, akliselime uyması ve bunun sonucu olan dürüstlüğe tabi olmasıdır: " 'Rabbimiz Allah'tır' diyen ve Allah yolunda kararlılıkla [dürüstçe] yürüyen kimselere gelince... İşte size vaat edilen cennet müjdesi!" (*Kur'an-ı Kerim*, Fussilet(41)/30; Öztürk'ün mealinden).

<sup>69</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 3, 1989, s.432.



saca örfü, toplum vicdanının yazılı olmayan hukuki boyutu olarak da anlamak mümkündür.<sup>70</sup>

**Ma'rûfa** gelince, bu kelime, a-ra-fe (bildi, tanıdı) fiilinin mastarı olan örfün ('bilmek'in, 'tanımak'ın) ismi mefûlûdür ve lûgat/etimolojik olarak *bilinmeyen* (*nekrin*) zıddı anlamında **bilinen** demektir. İstilah/semantik olarak ma'rûf ise, akılla idrak edilen, şer'an (mevcut hukuk açısından) sakıncasız olan, iyi, güzel, uygun tutum/davranış veya kısaca **sağ duysal kabuller** anlamına gelmektedir.<sup>71</sup> Ma'rûfun karşılaştırmalı istilahi anlamlarında din ile aklın bir şeyi beraberce uygun görmesi vurgulanmakta; ne akıl dini ne de din akılı dışlamaktadır. *Ma'rûfa verilen istilahi anlamlar, din ile akıl arasındaki tamamlamacı bir ilişkiye açıkça işaret etmektedir.*<sup>72</sup> Ma'rûfun zıddı olarak münkere gelince o da, akıl ve mevcut hukuki yapı açısından kötü olduğu rahatlıkla bilinen şey olmaktadır.

Ma'rûf kavramının Câhiliye döneminde de *bilinen şey/husus* ve *iyilik* anlamlarında kullanıldığı ifade edilmektedir:

“Cahiliye döneminde yazılan divanlarda bu kavramların yer almaları gayet tabiidir. Ma'rûf kelimesi daha ziyade tanınan, bilinen, iyi anlamlarında kullanılmaktadır. Nitekim, Hansa bir beytinde şöyle der: ‘Yüzü iyiliklerine (*maruf*) delalet eder, o, delil ve yol gösterici olarak iyi bir insandır’... Bu beyitler bize o dönem insanının Allah fikrine sahip olduklarını... açıkça ifade etmektedir... Ayrıca... aynı zamanda sâlih amel düşüncesini de benimsediklerini, ancak tevhid esaslarına uymadıklarını söyleyebiliriz... Toplumun benimsediği iyi şeylerin bir kısmı ma'rûf kavramıyla dile getirilirken, kötü şeylerin de münker kelimesi ile karşılanacağı gayet tabiidir”.<sup>73</sup>

Ma'rûfun türediği kök olarak örfle ilişkisi konusunda yapılan açıklamalar da yukarıda değinilen hususlarla aynı paraleldedir. Örneğin, Mecelle'nin 36. maddesinde “Âdet muhakkemdir [dini hükümleri ispat bağlamında örf ve âdet delil olarak kullanılabilir]” ve 45. maddesinde de “Örf ile tayin nass ile tayin gibidir”<sup>74</sup> biçiminde yer alan vurgular örfün (ve dolayısıyla ma'rûfun) kaynak değeri açısından son derece önemli olduğunu göstermektedir:

<sup>70</sup> Örf konusunda değinilen irdelemeler için bak., Kıyıcı, s.19-21. Örf-i sultani bağlamında ayrıca, Mehmet Akman, “Örf (Osmanlı Devleti'nde)”, *İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2007, Cilt 34, s.93-94'e bakılabilir.

<sup>71</sup> Kıyıcı, s.26-27.

<sup>72</sup> Ömer Dumlu, *Kur'an-ı Kerim'de Ma'ruf ve Münker*, Ravza Yayınları, İstanbul, 1994, s.33-44.

<sup>73</sup> Dumlu, s.56,58-60.

<sup>74</sup> Ali Haydar (Hoca Emin Efendizâde), *Düreru'l-Hukkâm Şerhu Meceti'l-Ahkâm*, Dersaadet Kitabevi, İstanbul, tarih yok [1330 tarihli İstanbul 3. baskısından tıpkıbasım], Cilt 1 [1-4], s.92,110.

“... şer’î delillerden ve İslâm hukukunun temel kurallarından birine aykırı olmayan örfün, hüküm çıkarılırken dikkate alınması gerekir. Akl-ı selim sahibi kişilerin, meselâ bir takım ticari âdetleri, ihtiyaçların gerektirdiği siyasi tutum ve davranışları, sosyal hayat veya yargı düzeni ile ilgili bir takım düzenlemeleri teâmül haline getirmeleri ile oluşan örfler muteber birer örftür. Çünkü İslâm hukukunda hükümlerin konulmasındaki esas gaye, insanların durumlarını düzeltmek, aralarında adaleti gerçekleştirmek ve onların sıkıntılarını gidermektir. O halde, İslâm hukukuna göre hüküm verilirken, insanların âdet edindiği ve akl-ı selim sahiplerinin tasvip ettiği şeyleri dikkate almamak, insanları sıkıntının içine atmak olur, ki bu, İslâm hukukunun üzerine bina edildiği temel gayeye aykırı düşer”.<sup>75</sup>

Türkiye’nin laikleşmesinde merkezi öneme sahip 03 Mart 1924 tarihli meclis müzakere ve kararlarında, İzmir Mebusu ve Adliye Vekili Seyyit Bey’in konuşmalarının sürükleyiciliği ilk dikkati çeken husustur. Seyyit Bey bu konuşmalarında, örf ile kanun arasındaki tabii ilişkiye vurgu yapmaktadır. Seyyit Bey’in söz konusu vurguları, akla, bilgiye ve her milletin kendi ruhuna uygun kanun yapmanın din açısından da istenen şey olduğunu ortaya koymaktadır:

“Bir yüce âyet vardır... Anlamı, “Affı al (affedici ol), örf ile emret, cahillerden sakın” [A’râf(7)/199] demektir... İşte görülüyor ki Hazret-i Kur’ân “örf ile emret” diyor. Efendiler, bütün Doğu ve Batı’nın, bütün Avrupa hukukçularının, bütün filozofların görüş birliğine vardıkları bir şey vardır ki o da, bir ülkenin kanunlarının o ülkenin örf ve âdetlerine uygun olması hususudur. Kanun konulmasında esas budur. Bir kanun o ülkenin örf ve âdetine uygun olmazsa o kanun kalıcı olamaz. Çünkü hukuk demek örf ve âdet demektir. Bir ülkenin kanun hükümleri, hukuk kuralları o ülkenin örf ve âdetinden doğar ve örf ve âdetin değişmesi ile değişir... *Şu kadar söyleyeyim ki örf, bilgidir (irfandan) alınmıştır. Mâturidilere göre, yani Hanefî hukukçularına göre “aklın ve bilginin uygun gördüğü şey” demektir. Âdetle arasında şu kadar bir fark vardır ki, âdet uydurmaların ve boş inanışların üzerine de kurulabilir... Nitekim birçok kötü şeylerin insanlar arasında âdet olduğu gibi... örf en özel, âdet en geneldir. Yani her örf âdettir, ama her âdet örf değildir. Bazı âdetler akla ve mantığa uygun olduğu için örftür. Fakat bazı âdetler de aklın reddettiği şeyler olduğu için örf değildir. İşte örf ile âdet arasında bu fark vardır. Başka bir fark yoktur. Evet, mâruf da örf demektir”.<sup>76</sup>*

<sup>75</sup> Zekiyyüddin Şa’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkh)*, Notlar Ekleyerek Tercüme Eden: İbrahim Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996, s.196.

<sup>76</sup> *Türkiye’yi Lâikleştiren Yasalar (3 Mart 1924 Tarihli Meclis Müzakereleri ve Kararları)*, Hazırlayan ve Sadeleştiren: Reşat Genç; Giriş: Reşat Kaynar, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 1998, s.159,161.

İslam hukukundaki kaynak değeri açısından örf tartışmalı bir kavram olsa da, bu husustaki tartışmaları sosyo-kültürel koşulların olabilirdiğince dikkate alınması gerektiği bağlamında bir hassasiyet olarak görmek de mümkündür:

“Bazı ferî hükümleri örfе dayandırırken örf ve âdetin İslâm teşriindeki önemini belirtmek üzere sünnetten gösterilen en önemli delil Abdullah b. Mes’ûd’dan gelen, “Müslümanların iyi gördüğü Allah katında da iyidir, onların kötü gördüğü Allah katında da kötüdür” anlamındaki rivayettir (*Müsned*, I, 379)... [bu hadis sıhhati konusunda eleştirilmiş olsa da] Sonuç olarak fakihlerin bu iki ana kaynağın [örf ve âdetin] toplumsal realite karşısındaki tavrını ve İslâm teşriinin genel ilkelerini dikkate alıp, kendi metodolojilerine uygun düşün yollarla örf ve âdeti çok sayıda fikhî hükme dayanak kıldıkları görülmektedir”.<sup>77</sup>

Değinen tüm bu malumat göstermektedir ki, nassa (ayet-hadislere), evrensel hukuka ve akla aykırı örf ve/veya adetler Kur’an açısından ma’rûf olarak nitelenemez. Dolayısıyla bu tür örf ve/veya adetler konumuz dışıdır. Çalışmamıza konu olan ma’rûf, temas edildiği ve ilerideki ilgili yerlerinde de ayrıca değinileceği üzere, akla ve mevcut hukuki yapıya uygun olduğu için kabul edilen bir *örf* veya *ahlaki bir güzelliiktir*. Örneğin, ‘iyiliği (ma’rûfu) teşvik etmek’ ifadesindeki ma’rûf ahlaki bir kavram; ‘boşanan eşlere bilinen (ma’rûf) nafakalarını vermek’ ifadesindeki ma’rûf ise hukuki bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur’an’ın, toplumun her ma’rûfunu kabul etmediği, çok eşlilik ve sınırsız boşama hakkı gibi bazı ma’rûfları değiştirdiği veya sınırladığı bilinmektedir. Benzer şekilde günümüz hukuku da, örneğin, ailesinin rızası dışında, sevdiği gençle evlenenlerin, genel hukuk ve ahlaka aykırı bir töre/adet gereği öldürülmesi gibi olaylarla daha çok gündeme gelen bazı katı tutumlara karşı yasal düzenleme getirmiştir/getirmektedir. Biz dar kapsamlı bu çalışmada anılan türden istisnaları konu dışı tutacağız. Çalışmamızdaki ma’rûf kısaca, *iyilik* gibi soyut evrensel ahlaki ilkeleri ve özellikle Kur’an’ın onaylamaya değer gördüğü örfleri ifade etmektedir.

#### IV.b) Ma’rûf Kavramının Kur’an’da Geçtiği Yerler

Örf, Kur’an’da bizzat örf olarak iki yerde geçer ve iyilik, art arda, peş peşe anlamlarına gelir.<sup>78</sup> Örfün ma’rûf biçimindeki eşanlamlı türevi ise

<sup>77</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, “Örf”, *İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2007, Cilt 34, s.89 [87-93].

<sup>78</sup> *Kur’an-ı Kerim*, Araf(7)/199; Mürselat(77)/1. Taberî’ye göre örf, ma’rû anlamında bir mastardır [*masdarun fi ma’na’l ma’rûfi*]. Anlamı ise, insanlarla iyi sosyal ilişkiler kurmak (sıla-i rahim), cömert ve affedici [hoşgörülü] olmaktır (Ebû Ca’fer Muhammed bin Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân, Dâru’l-Fikr*, Beyrut-Lübnan, 1988, Cilt 6 [Cüz 9], s.156). Buna göre örf, kısaca *iyilik* yaparak *iyi* bir insan olmak manasına gelmektedir. Anılan türden iyilikler de toplumda za-

Kur'an'da en çok (12 sûrede 39 defa) kullanılan şeklidir.<sup>79</sup> Araf(7)/157 ve Lokman(31)/15,17 ayetlerindeki üç kullanımı dışındaki diğer kullanımları Medeni sûrelerde yer almaktadır:

<b>Ma'rûf Kavramının Kur'an'da Geçtiği Yerler</b> (Üst indisler aynı ayetteki kullanım sayısını, sûrelerin sollarındaki rakamlar ise nüzûl/iniş sırasını ifade eder)	
<b>Mekkî Sûreler</b> (2 sûrede 3 defa)	<b>Medenî Sûreler</b> (10 sûrede 36 defa)
	87.Bakara(2)/178,180,228, 229,231 <sup>(2)</sup> ,232,233 <sup>(2)</sup> ,234,235, 236,240,241,263 (15 defa)
	89.Al-i İmran(3)/104,110,114 (03 defa)
39.Araf(7)/157 (01 defa)	90.Ahzab(33)/6,32 (02 defa)
57.Lokman(31)/15,17 (02 defa)	91.Mümtehine(60)/12 (01 defa)
	92.Nisa(4)/5,6,8,19,25,114 (06 defa)
	95.Muhammed(47)/21 (01 defa)
	99.Talak(65)/2 <sup>(2)</sup> ,6 (03 defa)
	102.Nur(24)/53 (01 defa)
	103.Hac(22)/41 (01 defa)
	113.Tevbe(9)/67,71,112 (03 defa)

Ayetlerin genel bağlamı açısından bakıldığında ma'rûfun, genellikle *iyilik ve bilinen/uygulanagelen* biçiminde iki temel anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Yine ayetlerin genel bağlamı dikkate alındığında, ma'rûfun ayrıca açıklanma lüzumu hissedilmediği, adeta, sözü edilen konuda arif olan topluma tarifi gerekli görülmediği, sadece bilinen (ma'rûf) o güzelliğin, iyiliğin, örfün ve/veya adetin uygulanmasının istendiği, tavsiye edildiği anlaşılmaktadır. Kısaca, Kur'an'da ma'rûf soyut olarak ifade edilmiş, somutlaştırılması inananlara bırakılmıştır. Kur'an'daki 39 kullanımın 36'sının Medeni sûrelerde yer alması, genellikle Medeni sûrelerde söz konusu olan hukuki ayetlerle ma'rûfun ilişkisi açısından da anlamlıdır. Bilindiği gibi, hukuki ayetler ağırlıklı olarak Medeni sûrelerde yer almaktadır. Burada anlamlı olan şudur: Kur'an'ın, bazen ayrıntılı hukuki kuralları bile gerekli gördüğü bir ortamda, sıklıkla ma'rûf kavramını da kullanması, onun kendini salt bir hukuk kitabı olarak değil, öncelikle ve özellikle, insanları vicdanlarında taşıdıkları doğuştan İslam'a (fıtrata, iyi niyete) çağıran manevi bir rehber olarak görmesi biçiminde yorumlanabilir. Bu durum aynı zamanda, birkaç kez vurguladığımız üzere Kur'an'ın, bir bakıma, insanoğlunun kendi top-

ten kendiliğinden/kolayca bilinen hususlardır. Taberî'nin bu tanımlamasının izleyen satırlarda ma'rûf için de geçerli olduğu görülecektir. Taberî'nin değinilen tanımlaması bağlamında diğer benzer örnekler için ayrıca, Çolak, s.53-56'ya bakılabilir.

<sup>79</sup> Sadece, Nur(24)/53'te "ma'rûfe" şeklinde geçmektedir.

lumsal dünyasını olabildiğince beşerilikle niteleyebilecek derecede sosyo-kültürel koşulları dikkate aldığı anlamına da gelmektedir. Ma'rûf kavramına ilişkin ayetlerin kısa çözümlerinin ele alındığı izleyen satırlarda bu hususu daha açık olarak görmek mümkündür.

#### IV.c) Ma'rûf Kavramının Kur'an'da Kullanılan Anlamları

İrdelememizi, sûrelerin iniş sırasını izleyerek sürdürmemiz daha uygun gözükmemektedir. İniş sırasına göre ilk ayetler birer Mekki sûre olan Araf(7)/157 ve Lokman(31)/15,17 ayetleridir.<sup>80</sup>

Araf(7)/157. ayette Yahudi ve Hıristiyanlar içinden, Tevrat ve İncil'de geleceğine işaret edilen Hz. Muhammed'e tabi olanlar övülmektedir. Ayrıca, Hz. Muhammed'in neyi tebliğ ettiği kısaca izah edilmektedir ki bu da **iyiliği**/ma'rûfu emretmek ve kötülükten/münkerden sakındırmak (*ye'muruhum bi'l-ma'rûfi ve yenhâhum ani'l-münkeri*); *güzel şeyleri* (tayyibâti) helal, çirkin şeyleri (habâisi) haram kılmak ve dinin özünden olmayan birçok gereksiz/ağır yükümlülüğü kaldırmaktır. Ayetin mealinden anlaşılan husus, haram ve helallerin veya iyi ve kötü şeylerin teferuatlı sayılmasına gerek duyulmamasıdır ki bu da, toplumun iyi-kötü veya helal-haram konusundaki bazı/genel bilgilerinin geçerli kabul edildiğinin bir işareti olarak görülebilir.

Lokman(31)/15,17. ayetlerde, peygamber ve/veya bilge bir zat (hakim) olarak Hz. Lokman'ın oğluna nasihatlerinden söz edilmektedir. Bu nasihatlerde ma'rûf kavramı, kötülüğün zıddı olarak **iyi** geçinmek (*ve sâhibhuma fi'd-dünyâ ma'rûfen*) ve **iyiliği** emredip kötülükten vazgeçirmek (*ve'mur bi'l-ma'rûfi ve'nhe ani'l-münkeri*) bağlamlarında kullanılmıştır. Bu soyut kavramın içi izleyen bazı açıklamalarla kısmen doldurulmuştur. İyilik olarak, "sabırlı olmak", "böbürlenmemek", "tutumlu olmak", "alçakgönüllü olmak" sayılmaktadır. Bu sayılanların genel ahlak kuralları olarak insanlığın başlangıcından bu yana bilindiğini (ma'rûf olduğunu) tahmin etmek zor olmasa gerektir. Kısaca ma'rûf ile, insanların zaten bildiği ve gerekliliğine de inandığı ahlaki ilkelere uymaları hatırlatılmaktadır. Kur'an'ın bir hatırlatma,<sup>81</sup> Hz. Muhammed'in de hatırlatıcı<sup>82</sup> olarak nitelendirilmesi de bu doğrultuda değerlendirilebilir.

Ma'rûf kavramının kullanıldığı ilk Medeni sûre Bakara'dır.<sup>83</sup> Ayrıca bu sûre, ma'rûf kavramının en sık (15 defa) kullanıldığı sûre olması açı-

<sup>80</sup> Araf(7)/157 ve Lokman(31)/15,17 ayetleri konusunda ayrıntılı izahat için, Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 3, 1989, s.397-400; Cilt 7, 1990, s.65-70'e bakılabilir.

<sup>81</sup> *Kur'an-ı Kerim*, Tekvîr(81)/27-28.

<sup>82</sup> *Kur'an-ı Kerim*, Ğâşiye(88)/20-21.

<sup>83</sup> Bakara sûresinin ilgili ayetlerinin geniş açıklaması için bir örnek olarak Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 1, 1988, s.289 ve devamına (vd) bakılabilir.

sından da dikkat çekmektedir. Ma'rûf kavramının Mekkî sûrelerde kullanım oranı 3/39; Medenî sûrelerde kullanım oranı 33/39; sadece Bakara sûresindeki kullanım oranı ise 15/39'dur. Zira bu sûre İslam toplumunun siyasi-hukuki bir nitelik de kazandığı Medine döneminde inmiş; aile ve ceza hukuku yanında ekonomik ilişkilere dair de prensipler getirmiştir. Bu nedenle sadece Bakara sûresinde geçen ma'rûf kavramlarını irdelemek dahi konumuz açısından yeterli olabilir. Dolayısıyla bu sûrede geçen ilgili ayetleri biraz daha ayrıntılı ele alıp diğerlerini ise kısaca özetlemeyi uygun gördük:

Bakara(2)/178. ayette ilk kullanım, kısasla yani hukuki bir meseleyle alakalıdır. Buna göre, eğer maktulün tarafı kısas hakkında vazgeçerse, ma'rûfa/uygun olana tabi olarak hareket etmesi; örfe göre **uygun** diyeti istemesi (*fe't-tibâ'un bi'l-ma'rûfi*), katilin de güzelce bu diyeti ödemesi gerektiği ifade edilmektedir. Burada diyetin miktarı açıklanmamakta, toplumun örf gereği meşru saydığı miktar dolaylı bir biçimde kabul edilmiş olmaktadır. Câhiliye Arapları kısası biliyor ama kabileciliğe müptela olduklarından, üstün görülen kabilenin bir canına karşılık aşağı görülen kabileden ancak iki canı denk sayıyorlardı.<sup>84</sup> Kur'an burada bilinen (ma'rûf) bir durumu kısmen düzenleyerek (eşitlik prensibini getirerek) kabul etmiş olmaktadır. Diyete gelince, bu kelime Kur'an'da aynı ayette iki defa geçmektedir (Nisâ(4)/92) ve hataen bir mü'min öldürenin durumuyla alakalıdır. Kur'an'da diyetin türü ve miktarı da açıklanmamaktadır. Bu miktar örfe uygun olarak 100 deve üzerinden hesaplanmaktadır.<sup>85</sup> Hataen bir mü'mini öldürenin diyet de vermesi gerektiğini ifade eden ayetle ilgili rivayetlerde, Câhiliye dönemindeki diyet miktarı ile İslâmî uygulamalar arasında çok yakın benzerliklerin olduğu ve diyet miktarının deve fiyatlarına göre düzenlenerek bir ara artırılma yoluna gidildiği görülmektedir.<sup>86</sup> Tüm bunlardan, diyetin zamanın koşullarına göre toplumun benimsediği (ma'rûf) bir miktar olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır.

Bakara(2)/180. ayetteki ikinci kullanım da yine hukuki bir meseleyle alakalıdır. Burada, hastalık, yaralanma veya yaşlanma gibi bir nedenle ecelinin yaklaştığını hisseden kişinin daha da gecikmeden, ana-babaya ve yakınlarına ma'rûf/**uygun** bir biçimde vasiyette bulunması istenilmektedir (*el-vasıyyetü li'l-vâlideyni ve'l-akrabîne bi'l-ma'rûfi*). Miras ayetleriyle (Nisâ(4)/11-12,176) yakın akrabadan kimin kime hangi oranda varis

<sup>84</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 1, 1988, s.290.

<sup>85</sup> Yüz adet deve ve bu değerinde bin dinar altın; on bin dirhem gümüş; iki yüz adet sığır; iki bin adet koyun; iki yüz adet normal elbise veya yüz adet Yemen elbisesi (Zuhaylî, Cilt 8, s.84; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 2, 1989, s.343-344).

<sup>86</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 2, 1989, s.343-344.

olacağı açıklandığından vârise vasiyet yapılamayacağı belirtilmektedir. Bu durumda Bakara(2)/180 ayetinin, miras düşmeyen uzak akrabanın da mümkünse örfе uygun şekilde gözetilmesi bağlamında anlaşılması uygun düşmektedir. Örneğin, vasiyet ile çocuklardan fakir olanın payı artırılabilir; çocuğu olduğu için miras düşmeyen fakir kardeşe de vasiyetle yardımda bulunulabilir; amcası olan fakir bir çocuk dedesinden vasiyetle miras alabilir.<sup>87</sup> Uzak akrabanın da vasiyetle gözetilmesi gerektiği hususunda oranların açıklanmamış olması, uygulamanın mevcut sosyo-kültürel koşullara (örfе) bırakıldığını göstermektedir.

Bakara(2)/228. ayette ma'rûf, kadınların erkekler üzerindeki örfen **bilinen** haklarının olduğunu ifade etmek için kullanılmıştır (*ve lehünne misli'l-lezî 'aleyhinne bi'l-ma'rûfi*). Bu ayette boşanmış kadının eğer ikinci kez evlenecekse önceki eşile evlenmesinin örfе daha uygun düşeceği ifade edilmektedir. Aradaki eşitlik hususu ise, ikinci nikahta her iki tarafın da aynı iyi niyeti taşımasıyla alakalıdır. Yani erkek nasıl kadının iyi niyetinden emin olmak isterse, aynı güveni kadın da duyma hakkına sahiptir; kadın erkeğin iyi niyetinden emin olmazsa dönmeme hakkını kullanabilir.<sup>88</sup>

Bakara(2)/229. ayette, erkeğin, üçüncü boşamadan sonra dönme hakkı bulunmadığından, eşini/hanımını iki defa boşadıktan sonra, ya ona son kez kalan dönme hakkını kullanarak **iyi** (ma'rûf) geçinmesi (*fe imsâkûn bi'l-ma'rûfi*), ya da son dönme hakkından da vazgeçerek onu güzelce salıvermesi istenmektedir. Câhiliye döneminde erkek isterse bir tür hile ile kadını sınırsız olarak boşayıp sınırsız olarak nikahlama hakkına sahipti; kadını boşayabilir, iddeti dolmaya yakın bir zamanda tekrar ona döndükten sonra yine boşayarak adeta ona işkence çektirebilirdi.<sup>89</sup> Ayet boşama hakkını üçle sınırlayarak bu uygulamayı kadının lehine yeniden düzenlemiş oldu. Eğer eşine/hanımına son dönme hakkını kullanmak isterse, iyi niyetli olduğu konusunda onu ikna edecek ve iyi (ma'rûf) davranacaktır.

Bakara(2)/231<sup>(2 defa)</sup>. ayet de benzer durumu ifade etmektedir: Eşini/hanımını boşayan erkeğin eğer dönme hakkı varsa ve eşini tekrar nikahlamak istiyorsa, **iyi** geçineceğinden (ma'rûf) eminse nikahlayabilir (*fe emsikûhunne bi ma'rûfin*); yok eğer iyi geçinemeyecekse o zaman **tatluluk** (ma'rûf) ayrılmaları gerekir (*ev serrihûhunne bi ma'rûfin*).

Bakara(2)/232. ayet de bir önceki ayetteki durumu farklı bir açıdan tekrar etmektedir: Eğer eşler **iyi** geçineceklerine (ma'rûf) dair anlaşmış-

<sup>87</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 1, 1988, s.297.

<sup>88</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 1, 1988, s.398-399.

<sup>89</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 1, 1988, s.399-400.

larsa (*izâ terâdav beynehum bi'l- ma'rûfî*), onların yeniden evlenmelerine engel olunmaması istenilmektedir.

Bakara(2)/233<sup>(2 defa)</sup>. ayete gelince burada, çocuğunu emzirmeyi tamamlamak isteyen annenin iki yıl bu işi yapması ve annenin geçim masraflarını da babanın **uygun**/ma'rûf bir şekilde (gücü ölçüsünde) karşılaması gerektiği ifade edilmektedir (*ve 'ale'l-mevlûdi lehû rizkuhunne ve kisvetühünne bi'l- ma'rûfî*). Yine aynı ayette, ücreti **güzelce** (örfe uygun şekilde) verilmek şartıyla çocuğa süt anne tutmada sakınca olmadığı ifade edilmektedir (*fe lâ cünâha aleyküm izâ sellemtüm mâ âteytüm bi'l- ma'rûfî*). Burada bir anne olarak kadına iyi davranılması gerektiği emzirme bağlamında vurgulanmaktadır. Ayetlerdeki ma'rûf kavramının **uygun** ve/veya **güzel** anlamında kullanıldığı ve kavramın içinin nasıl doldurulacağı meselesinin o günün sosyo-kültürel koşullarına bırakıldığı açıktır.

Bakara(2)/234. ayet ise, kocası ölen eşin dört ay on gün iddet bekledikten sonra maruf (ahlaka veya örfe **uygun**) bir biçimde hareket edebileceğini ifade etmektedir (*fe lâ cünâha aleyküm fi mâ fe'alne fi enfüsihinne bi'l- ma'rûfî*). Câhiliye döneminde kocası ölen kadın bir yıl yas tutar ve evinden ayrılmazdı. Ayet bu uygulamayı kadın lehine yeniden düzenlemiş ve yas süresini kısaltmıştır. Bu dört ay on günlük süre hem yas hem de hamileliğin belirlenebilmesi için yeterli görülmüştür.<sup>90</sup> Bu ve izleyen ayetteki ma'rûf kavramının *ahlaka uygun* veya *edep* anlamında kullanıldığı ve bu anlamın toplum tarafından bilindiği rahatlıkla anlaşılmaktadır.

Bakara(2)/235. ayet, müsait kadınlara evlenme teklifinin ma'rûf (ahlaka veya örfe **uygun**) bir biçim dışında yapılmamasını talep etmektedir (*illâ en tekûlû kavlen ma'rûfen*).

Bakara(2)/236. ayette, cinsel temas vuku bulmadan gerçekleşen boşama durumunda bile, gücü ölçüsünde kocadan, kadının gönlünün alınmasına yönelik bir ma'rûf/**iyilik** yapması istenmektedir (*metâ'an bi'l- ma'rûfî*).

Bakara(2)/240. ayette, kocanın vefat durumunda, eşinin mağdur duruma düşmemesi için isterse evinde bir yıl kalabileceğini vasiyet etmesi gerektiği belirtilmekte, eğer eşi daha erken ayrılacaksa, kendi hayatı hakkında örfe **uygun** (ma'rûf) kararı vermesinde de bir sakınca olmadığı ifade edilmektedir (*fe in haracne fe lâ cünâha aleyküm fi mâ fe'alne fi enfüsihinne min ma'rûfin*). Câhiliye döneminde kocası ölen kadın bir yıl kocasının evinde yas tutar ve geçimini kendi temin ederdi. İslâm bu ağır uygulamayı Bakara(2)/234 ayetiyle kadın lehine hafifletti ve yas süresini

<sup>90</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 1, 1988, s.418.



4 ay 10 güne indirdi. Ancak kadın evlenmez ve evinde kalmak isterse, önceki bir yıllık sürenin kadının lehine vasiyetle tekrar işletilmesini de bu ayetle talep etti. Ancak bir yıldan erken ayrılmak isterse kendi hakkında *örfe uygun (edepli)* bir kararı vermesinin de mümkün olacağı belirtilmektedir.<sup>91</sup>

Bakara(2)/241. ayette, boşanmış kadınlara örf *uygun*/ma'rûf bir geçimlik (müt'a/nafaka) vermenin farz olduğu söylenmektedir (*ve li'l-mutallekâti metâ'un bi'l- ma'rûfi*). Burada, ma'rûf olan nafakanın, herkesin gücü nispetinde toplumda zaten bilinen ve uygulanan bir miktar olduğu anlaşılmaktadır. Nihayet son olarak

Bakara(2)/263. ayette, iyiliğin başa kakılır bir biçimde yapılmaması; *güzel*/ma'rûf bir söz ve şefkatli bir davranışın, başa kakılan bir sadakadan daha makbul olduğu ifade edilmektedir (*kavlün ma'rûfün ve meğfiratün hayrun min sadekatin yetbe'uhe'l-ezâ*).

Rahatlıkla görülebileceği üzere, Bakara sûresinde kullanılan ma'rûf kavramları ya *iyilik* ya da *bilinen durum* anlamına gelmektedir. '*Kocalar eşlerine iyi (ma'rûf) davransın*' talebindeki iyiliğin açıklanmaması, muhatabın iyi kavramından amaçlanana zaten bilmekte olduğunu göstermektedir. Benzer şekilde, '*kocalar eşlerinin geçimlerini uygun (ma'rûf) bir biçimde karşılansınlar*' isteğinde de, *uygun biçim* izah edilmese bile, onun bilindik bir durum olduğu metnin lafzî yapısından kolaylıkla anlaşılmaktadır. Buradan, Kur'an'ın, mevcut durumun veya sosyo-kültürel koşulların iyi yanlarına vurgu yaptığını çıkarabiliriz. Mevcut durumun hatalı tarafları varsa onlar ayrıca düzeltilmektedir. Örneğin boşama sınırsız ise ve kadının ömür boyu aleyhine kullanılabilirse, Kur'an onu üçle sınırlandırarak bu sorunu *mevcut koşullar açısından en uygun bir düzeyde* çözmektedir. Burada, Kur'an'ın sadece '*boşama hususunda eşlerinize iyi davranın*' demekle yetinmediği, bu iyinin nasıl bir somutlukta olacağını da izah ettiği görülmektedir; '*eşlerinizi boşama hakkınız yine vardır, ama sınırsız değil, en fazla üç defadır; ilk ikisinde geriye dönülebilir, üçüncüsünün ise geriye dönüşü yoktur*'.<sup>92</sup> Bu durum, mevcut sosyo-kültürel koşulların dikkate alındığını ama bunun elbette ki mutlak manada bir dikkate alış biçimi olmadığını/olamayacağını göstermektedir. Benzer durumu izleyen diğer ayetlerde de görmek mümkündür.<sup>93</sup>

<sup>91</sup> Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 1, 1988, s.428.

<sup>92</sup> *Kur'an-ı Kerim*, Bakara(2)/229-230.

<sup>93</sup> İzleyen ayetlerin detaylı açıklamaları konusunda yine bir örnek olarak, Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Al-i İmran(3)/104,110,114 için, Cilt 2, 1989, s.87 vd; Ahzab(33)/6,32 için, Cilt 7, 1990, s.134 vd; Mümtehine(60)/12 için, Cilt 9, 1991, s.392 vd; Nisa(4)/5,6,8,19,25,114 için, Cilt 2, 1989, s.203 vd; Muhammed(47)/21 için, Cilt 8, 1990, s.431 vd; Talak(65)/2,6 için, Cilt 9, 1991, s.482 vd; Nur(24)/53

Al-i İmran(3)/104,110,114. ayetlerde ma'rûf kavramı münkerin/kötülüğün zıttı olarak **iyiliğe**<sup>(3 ayette)</sup> teşvik bağlamında (*ye'murûne-te'murûne-ye'murûne bi'l-ma'rûfi*); kezâ,

Ahzab(33)/6. ayette de **iyilik** yapmak bağlamında (*en tef'alû ilâ evliyâikûm ma'rûfen*); yine

Ahzab(33)/32. ayette, sözü yanlış anlaşılmasına sebep olacak bir cilve, işve veya edayla ifade etmenin zıttı olarak; ciddi bir biçimde **güzel** söz söylemek bağlamında (*ve kulne kavlen ma'rûfen*);

Mümteherine(60)/12. ayette, inanmış kadınların **iyi/makul-meşru** bir işte Hz. Peygambere karşı gelmemeleri bağlamında (*ve lâ ya'sineke fi ma'rûfin*);

Nisa(4)/5. ayette **güzel** söz söylemek bağlamında (*ve kûlû kavlen ma'rûfen*);

Nisa(4)/6. ayette, yetimin malını muhafaza eden yoksul velinin, bu hizmeti karşılığında o maldan makul, meşru ve örf'e **uygun** (toplumun benimsediği) bir biçimde<sup>94</sup> yararlanabileceği bağlamında (*fe'l-ye'kûl bi'l-ma'rûfi*);

Nisa(4)/8. ayette, miras düşmeyen akrabalara da hediye vermek ve gönül alıcı **güzel** söz söylemek bağlamında (*ve kûlû lehum kavlen ma'rûfen*);

Nisa(4)/19. ayette, kadınlarla **iyi** geçinmek bağlamında (*ve aşirûhunne bi'l-ma'rûfi*);

Nisa(4)/25. ayette, hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyenlerin, ücretlerini/mehirlerini örf'e **uygun** şekilde vermek şartıyla cariyelerle evlenebilecekleri bağlamında (*ve âtûhunne ucûrahunne bi'l-ma'rûfi*);

Nisa(4)/114. ayette, toplumda kuşku uyandırıcı gizli konuşma yapmanın değil, yardım ve **iyilik** amaçlı konuşmaların faydalı olacağı bağlamında (*illâ men emera bi sadakatın ev ma'rûfin*);

inçin, Cilt 6, 1990, s.204 vd; Hac(22)/41 için, Cilt 6, 1990, s.29 vd; Tevbe(9)/67,71,112 için, Cilt 4, 1989, s.108 ve devamına (vd) bakılabilir.

<sup>94</sup> Hz. Âişe'ye göre fakir veli yetimin malından ancak ona harcadığı miktar kadar yararlanabilir [*Buhârî, Vesâyâ, 23*]. Burada ma'rûf kavramının net olarak ifade edilmemesi, bu işin iyi niyet taşımak kaydıyla topluma bırakıldığını ve toplumda da yeterli sayıda olumlu uygulama örneğinin bulunduğunu göstermektedir. Nitekim bir hadiste [*İbn Mâce, Vesâyâ, 9*], kendi malı varken yetiminkinden yememek, israf etmemek ve tarafına geçirmemek kaydıyla yetim malından yararlanılabileceği belirtilmekte; net bir miktar söylenmemektedir (Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 2, 1989, s.205-206).

Muhammed(47)/21. ayette, savaşma cesareti hakkında **güzel** söz söyleyip de sonra bu sözün gereğini yapmaktan vazgeçmenin hoş olmadığı bağlamında (*kavlün ma'rûfun*);

Talak(65)/2<sup>(2 defa)</sup>. ayette, boşanan ve iddeti dolan kadınlara tekrar dönülmek istendiğinde bu ikinci nikahın **güzelce** sürdürülmesi (*fe emsikûhunne bi ma'rûfin*) veya bu yapılamayacaksa **tatlılıkla** ayrılmak gerektiği bağlamında (*ev fârikûhunne bi ma'rûfin*);

Talak(65)/6. ayette, boşanan kadınlara iyi muameleye devam edilmesi, hamile ise doğum gerçekleşinceye kadar evde kalmalarına izin verilmesi, doğan çocuğu emzirme ve ücreti konusunda onlarla **güzelce** (ahlaka, örfe *uygun* şekilde) konuşulup anlaşılması bağlamında (*ve'temirû beyneküm bi ma'rûfin*);<sup>95</sup>

Nur(24)/53. ayette, savaşa katılacaklarına dair ısrarlı bir biçimde yemin edip duran münafıkların, boş yere yemin etmeyi bırakıp **güzelce/dürüstçe** itaat etmeleri gerektiği bağlamında (*tâatün ma'rûfetün*);

Hac(22)/41. ayette, Allah'ın yardımına mahzar olanların **iyiliği** emredip kötülükten sakındıracağı bağlamında (*ve emerû bi'l-ma'rûfi ve nehev ani'l-münkeri*);

Tevbe(9)/67. ayette, münafıkların bir özelliğinin de kötülüğü emredip **iyilikten** men etmek olduğu bağlamında (*ye'murûne bi'l-münkeri ve yenhevne ani'l-ma'rûfi*);

Tevbe(9)/71,112. ayetlerde, inananların önemli bir özelliği olarak **iyiliği**<sup>(2 ayette)</sup> emredip kötülükten sakındırmak bağlamında (*ye'murûne bi'l- ma'rûfi ve yenhevne ani'l-münkeri; el-âmirûne bi'l- ma'rûfi ve'n-nâhûne ani'l-münkeri*) kullanılmıştır.

## V. Değerlendirme ve Sonuç

Buraya kadar aktarılanları genel bir değerlendirmeye tabi tutabilmek açısından, lafzî manaları verilmeye çalışılan ilgili ayetleri, ma'rûfun anlam ve bağlamı açısından aşağıdaki tabloda özlü bir biçimde bir arada görmek de yararlı olacaktır:

<sup>95</sup> Anne baba arasında çocuğun emzirilmesine dair yapılacak anlaşmanın karşılıklı rızaya dayanması gerektiği açık bir husustur. Anne de baba da çocuğun menfaati noktasında iyi niyet taşıyarak uzlaşacaklardır; baba elden geldiğince cömert davranıp çocuğunun iyiliği için annesine ücret teklif edecek, anne de elden geldiğince merhametli davranıp çocuğuna karşı vazifesini sırf maddi çıkara indirgemeyecektir. Ma'rûf kavramı burada karşılıklı rızaya dayanan bir *denge* anlamına gelmektedir ve bunun nasıl gerçekleştirileceği mevcut sosyo-kültürel koşullara bırakılmaktadır. Bu bağlamda ayrıca bak., Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt 9, 1991, s.493-494.

ANLAM VE BAĞLAMI AÇISINDAN MA'RÛF KAVRAMI	
Ma'rûf'un Anlam ve Bağlamı	Nüzûl Sırasına Göre Ayetler
<b>İyilik:</b> İyiliği emredip kötülüğü yasaklamak (8 defa)	Araf(7)/157; Lokman(31)/17; Al-i İmran(3)/104,110,114; Hac(22)/41; Tevbe(9)/71,112.
<b>İyilik:</b> İyiliği emretmek (1 defa)	Nisa(4)/114.
<b>İyilik:</b> İyiliği yasaklayıp kötülüğü emretmek (1 defa)	Tevbe(9)/67.
<b>İyilik:</b> İyilik yapmak (1 defa)	Ahzab(33)/6.
<b>Bilinen/uygun olan:</b> Bir hususta bilineni yapmak (11 defa)	Bakara(2)/178,180,228,233 <sup>(2)</sup> ,234,236,240,241; Nisa(4)/6,25.
<b>İyi/güzel:</b> İyi-güzel davranmak (10 defa)	Lokman(31)/15; Bakara(2)/229,231 <sup>(2)</sup> ,232; Nisa(4)/19; Talak(65)/2 <sup>(2)</sup> ,6; Nur(24)/53.
<b>İyi/güzel:</b> Güzel, doğru, tutarlı, düzgün söz söylemek (6 defa)	Bakara(2)/235,263; Ahzab(33)/32; Nisa(4)/5,8; Muhammed(47)/21.
<b>İyi/güzel:</b> Herhangi iyi bir iş (1 defa)	Mümtebine(60)/12.

İzleyen tablo, ma'rûf'un Kur'an'daki kullanımlarının hangi disiplinlerle alakalı olduğuna dair daha bütüncül bir bakış açısı imkanı sunmaktadır:

İLGİLİ DİSİPLİNLER AÇISINDAN MA'RÛF KAVRAMI	
İlgili Disiplinler	Nüzûl Sırasına Göre Ayetler
<b>Genel Ahlak:</b> İyiliği emretmek, kötülüğü yasaklamak, iyi-güzel konuşmak, iyi davranmak ve iyilik yapmak (19 defa).	Araf(7)/157; Lokman(31)/15,17; Bakara(2)/263; Al-i İmran(3)/104,110,114; Ahzab(33)/6,32; Mümtebine(60)/12; Nisa(4)/5,8,114; Muhammed(47)/21; Nur(24)/53; Hac(22)/41; Tevbe(9)/67,71,112.
<b>Ceza Hukuku:</b> Adam öldürmenin diyetini örfe göre ödemek (1 defa).	Bakara(2)/178.
<b>Miras Hukuku:</b> Hayattayken, örfe göre miras taksimini yapmak (2 defa).	Bakara(2)/180; Nisa(4)/6.
<b>Aile Hukuku:</b> Evlenme, boşanma, aile içi ilişkiler... vb. hakkında örfe gerektiği şekilde davranmak (17 defa).	Bakara(2)/228,229,231 <sup>(2)</sup> ,232,233 <sup>(2)</sup> ,234,235,236,240,241; Nisa(4)/19,25; Talak(65)/2 <sup>(2)</sup> ,6.

Görülebileceği üzere, ma'rûf kavramına ilişkin kullanımların hemen hemen yarısı (19/39'u) genel ahlaki meselelere, diğer yarısı (20/39'u) da hukuki ilişkilere aittir. Ma'rûf'un sadece aile hukukuna ilişkin 17 adet kullanımı söz konusudur. İlgili ayetlerin lafzî anlamlarına dair yukarıda verilen bilgilerden ilk bakışta rahatlıkla anlaşılacak husus, ma'rûf kavra-

minin somut veya niceliksel olarak ayrıca açıklanmasına gerek görülmemesidir. Daha önce de işaret ettiğimiz üzere bu durum, muhatapların o konudaki bilgilerinin makul ve meşru kabul edildiğini akla getirmektedir. Lakin bu husus, *Kur'an'ın her konuda, ma'rûf olduğu (bilindiği) üzere hareket edilmesini istediği* anlamına da gelmemektedir kuşkusuz. Zira, Kur'an bazı konularda ma'rûf olanı (bilinen ve köklü bir geçmişe sahip bazı uygulamaları/örfleri) değiştirecek somut açıklamalar da getirmektedir. Örneğin daha önce de değindiğimiz üzere, geriye dönülebilir boşama hakkının en fazla ikiyle sınırlandırılması<sup>96</sup> bunlardan biridir. Bu gibi hususlarda Kur'an, ma'rûf olanın dışına çıkmakta; ma'rûfu değiştirmektedir. Diğer bir örnek, sınırsız sayıda evliliğin en fazla dörtle *rakamsal* sınırlandırılması yanında, bunun, tek eşliliğin tavsiye edilmesiyle ayrıca *psikolojik* olarak da daraltılmasıdır.<sup>97</sup>

Kur'an'ın daha çok aile içi ilişkiler ve genel ahlak konularında, insanlara sık sık, *'şu şu mevzularda malum/ma'rûf olduğu üzere (örfe göre) hareket etmeniz tavsiye olunur'* biçiminde hatırlatmalar yapması, her sosyo-kültürel ortamın, bir yüzü kendine özgü olan, diğer yüzü de evrenselliğe bakan türden değerlere sahip olduğunu göstermektedir. İşte bu türden değerlerin Kur'an'daki karşılığının ma'rûf kavramı olduğu söylenebilir. Zira geçmişte de, günümüzde de, kolayca terk edilebilecek kadar zayıf ve değişimlere uyum sağlayamayacak kadar katı bir örf rastlanmamıştır denebilir. Örneğin, mirastan pay alamayan yakınların da elden geldiğince örfeye uygun (ma'rûf) bir şekilde gönüllerinin alınmasının tavsiye edilmesi (Nisa(4)/8), ancak, bu gönül alma işinin nasıl gerçekleştirileceği hususunun ise toplumun bir bakıma vicdanı demek olan örfeye bırakılması, bu konuya ilişkin o günkü uygulamanın meşru kabul edildiğini göstermektedir. Benzer şekilde, boşanmış kadınlara örfeye uygun (ma'rûf) bir geçimlik/nafaka verilmesinin istenmesi (Bakara(2)/241), ama bunun miktarının açıklanma gereği duyulmaması, mevcut sosyo-kültürel koşullardaki ilgili uygulamanın geçerli sayıldığı anlamına gelmektedir. Zaten örfün bu gibi hususlarda özel bir öneme sahip olduğu ve anılan nafaka türü meselelerde yapılacak içtihadı hiçbir fakihin karşı çıkmayacağı ve/veya çıkmaması gerektiği de ifade edilmektedir.<sup>98</sup> Bu durum, günümüzün beşeri aile hukukunda da kısmen böyledir. Nafaka miktarı, mevcut sosyo-kültürel koşulları dikkate alma ihtiyacı nedeniyle, kısmen hakimın takdirine bağlı olmaktadır.

Kur'an, hukuki mevzular yanında, genel ahlaki konularda da ma'rûf kavramını sıklıkla (19/39 oranında) kullanmaktadır. Güzel söz söylemek, iyiliği teşvik etmek ve düzgün davranışlarda bulunmak gibi haslet-

<sup>96</sup> *Kur'an-ı Kerim*, Bakara(2)/229-230.

<sup>97</sup> *Kur'an-ı Kerim*, Nisa(4)/3.

<sup>98</sup> Dönmez, s.91.

ler övülmektedir. Ancak güzel söz, iyilik ve düzgün davranış biçimindeki soyut kavramlara en azından geçtikleri yerlerde somut örnekler verme gereği pek duyulmamaktadır. Çünkü her toplum, kendine özgü sosyo-kültürel koşulları sayesinde bu kavramları somutlaştırma potansiyeline sahiptir. Örneğin, sesi gür ve güzel birini müezzin tayin etmek, o günün şartlarında *iyi* bir iştir. Daha sonraları cemaatin çoğalması nedeniyle camilerin farklı mekanlarında aynı anda iki müezzine görev vermek de *iyi* bir şeydir. Bugün ise, ikinci ve hatta üçüncü müezzinin görevini ses sistemlerine devretmek de benzer bir *iyidir*. Görüldüğü üzere, soyut bir kavram olarak iyi evrenseldir. Onun somutlanması ise daima mevcut sosyo-kültürel koşullara bağlı olmaktadır. Kur'an da bu tabii hususa anılan ma'rûf kavramı ile birçok defa işaret etmiş bulunmaktadır.

Bu durumda ma'rûf kavramı, inanan insanın iyi niyetle gerçekleştireceği birçok eyleminin Allah'ın rızasına da uygun düşeceğini ima etmektedir. İnsanın bu potansiyelde yaratıldığını ifade bağlamında, "... insan nefesine ve ona kabiliyetler verene, yine ona hem kötülüğü hem de kötülükten sakınmayı ilham edene [yanlış yapma ve yanlıştan dönme eğilimi verene] yemin olsun ki..."<sup>99</sup> ayetini ve "Ameller[in değeri, taşınan] niyetlere bağlıdır"<sup>100</sup> hadisini burada hatırlayabiliriz. Diğer bir ifadeyle tüm bunlar, inanan insanın iyi niyetle kuracağı beşeri bir dünyanın aynı zamanda dini hayata da uygun bir dünya olacağı anlamına gelmektedir.

Gelinen bu noktada ma'rûf kavramının, hukuki, siyasi ve kelami yansımalarından da söz edilebilir. Eğer Kur'an, ma'rûf kavramı aracılığıyla, insanı, kendi dünyasını olabildiğince beşerilikle nitelemede, iman, ibadet ve iyi niyete bağlılığın bir sonucu olarak amel-i sâlih (ahlak) dışında bir sınırlamaya tabi tutmadıysa, o zaman bu durum, hukuki, siyasi ve sosyal yapılanmaya ilişkin değerlendirmelerde bulunmada da insanın olabildiğince özgür<sup>101</sup> bırakıldığını ifade etmektedir. Bu bağlamda Kur'an'ın mutlak anlamda bir tarih, hukuk, siyaset, felsefe ve astronomi kitabı olmadığı; bu tür bilgileri esas mesajını açıklama bağlamında birer örnek olarak kullandığı; onun öncelikle ve özellikle, bir inanç, ibadet ve ahlak kitabı olduğu vurgulanır.<sup>102</sup> Bu hususu sade bir örnekle şu

<sup>99</sup> Kur'an-ı Kerim, Şems(91)/7-8 (Öztürk'ün mealinden).

<sup>100</sup> Buhâri, *Bed'ül-Vahiy*, 1.

<sup>101</sup> Buradaki özgürlük, kuşku yok ki mutlak manada bir özgürlük olarak anlaşılmalıdır.

<sup>102</sup> Bu hususa ilişkin birkaç örnek olarak bak., Eyüpoğlu, *Türkiye'de Sosyal Değişme ve Kur'an Yorumları İlişkisi (Cumhuriyet Dönemi Örneği)*; *İslam ve Laiklik; Din-Devlet ve Toplum; İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar I*, Hazırlayan: İlyas Çelebi, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998; *İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar II*, Hazırlayan: Abdurrahman Dodurgalı, Ahmet Yücel, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1999; *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, Hazırlayan: Muhammed Abay, Bayrak Yayınları, İstanbul, 2000; *İslâmî Değerlerin Geleceği*, Türkiye Diya-

şekilde de kısaca ifade edebiliriz: Kur'an, Allah'a imanı, bunun bir gereği olarak O'na kulluğu/ibadeti ve bu ikisinin de bir gereği olarak insanlar arasında dürüstçe (iyi niyet besleyerek ahlaklı) yaşamayı öğütleyen/hatırlatan bir kitaptır: "Ey Peygamber! Sen o kâfirlere öğüt verip uyarmaya devam et! Çünkü sen ancak öğüt verip uyarmakla yükmlsn. Yoksa sen onları zor yoluyla imana getirmek durumunda değil-sin";<sup>103</sup> "Bakın bu Kur'an, insanlar, özellikle de içinizden iman ve itaat yolunu tutmak isteyenler için sırf bir öğüt ve uyardır".<sup>104</sup>

Sonuç olarak, ma'rûf kavramı yapılan değerlendirmelerle beraber dikkate alındığında, Kur'an'ın esas itibariyle, Allah'a iman, O'na kulluk/ibadet ve insanlar arasında dürüstçe (iyi niyet besleyerek ahlaklı) hareket etme dışında, her zaman ve zeminde mutlaka tatbik edilmesi gereken bir takım hukuki-siyasi taleplerde bulunmadığı; başka bir ifadeyle, insanı, dünyasını olabildiğince kendine özgü sosyo-kültürel koşullara uygun şekilde inşa etmesini sağlayacak derecede geniş bir özgürlük alanıyla baş başa bıraktığı görülecektir. İnsanın anılan bu özgürlükle kuracağı dünyasının kendine özgü oluşu, Kur'an'ın özgünlüğü ve mucizevi yönüyle asla çelişmeyecektir. Zira, imandaki samimiyetini ibadetiyle Allah'a, ahlaki davranışlarıyla da insanlara gösteren bireylerin kuracağı bir dünyada, beşeri niteliklerle ilahi nitelikler kuşku yok ki birbirini tamamlayacaktır. Bu husus, Kur'an'ın ma'rfa itimadının da kaynağını oluşturmaktadır.

---

net Vakfı Yayınları, Ankara, 1997. Fazlur Rahman özelinde bir değerlendirme rneği olarak ayrıca bak., Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman İle İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2000, s.225-256.

<sup>103</sup> *Kur'an-ı Kerim*, Ğâşiye(88)/21-22 (ztrk'n mealinden).

<sup>104</sup> *Kur'an-ı Kerim*, Tekvîr(81)/27-28 (ztrk'n mealinden).