

1. KUR'AN SEMPOZYUMU

TEBLİĞLER - MÜZAKERELER

1-3 Nisan 1994

SAHİR AKDEMİR
M. İZZET BALOĞLU
M. İZZET BALOĞLU
M. İZZET BALOĞLU
REYFA BİLGİN
SADIK KILIÇ
MEHMET CUNDIOĞLU
M. İZZET BALOĞLU
ARIF GÜNEŞ
MİKAL BAYRAM
ÖMER ÖZSOY
A. NEDİM SERİNSU
LÜTFULLAH ÇEBECİ
HİKMET ZEYVELİ
İLHAMİ GÜLER
OSMAN TAŞTAN
SÜLEYMAN ATEŞ
Y. NURİ ÖZTÜRK
HAYRİ KIRBAŞOĞLU
HÜSEYİN ATAY
SAİT ŞİMŞEK
HASAN ONAT



BİLGİ
VAKFI

IV. Tebliğ

İSLAM HUKUKUNDA KUR'AN

Dr. Osman TAŞTAN

Kur'an, İslâm Hukuku analizcileri tarafından sık sık vurgulandığı üzere, bir *hukuk kitabı* gibi muhtevasını hukuka adanmaz. Hatta, Kur'an'daki hukuki ayetlerin sayısı Kur'an'ın tamamının onda birini bile bulmaz.¹ Bu durum, tabii ki Kur'an'ın müslüman hukukçu veya politikacılarının zihinlerine yön verebilecek birtakım ahlâki prensipler içermediği anlamına gelmez. İslâm Hukuku —açıkça bilindiği gibi— Kur'an'ı ilk ve en temel kaynağı olarak kabul eder. Şimdi, Kur'an'ı gözönüne alarak İslâm Hukuku'nun tarihî gelişimine bir göz atalım.

Bilindiği gibi, İslâm Hukuku Medine ve Kufe olmak üzere başlangıçta iki merkezde ortaya çıkmıştı ve Hicrî ilk yüzyılın sonunda ancak filizlenmeye başlamıştı. Teknik anlamda bir İslâm Hukuku'ndan bahsetmekse Hicrî II. yüzyılın ilk onyıllarından bahsetmek demektir. Kur'an'ın otoritesi ise daha önce Hz. Peygamber zamanında tesis edilmişti. Ancak gündelik hayatta gerek dinî bilgileri ve gerekse siyasi konumları itibarıyla toplumda temayüz eden sahabilerin İslâmî yaşayış biçimleri toplumun geneli için ciddi bir referans niteliği taşıyordu.

Gerek sahabilerin ve gerekse tabiinin Hz. Peygamber döneminde çözümlüne rastlanmayan bazı hukuki sorunlara karşı çözüm önerdiklerini görmek mümkündür. Özellikle Hz. Ömer örneğinde, ilk dönemde müslümanların herşeye rağmen Kur'an hükümlerini *harfî* veya *literal* anlamda tatbik etmek istediklerini söylemek kolay değildir. Hz. Ömer'in katlik dönemleri için el kesme cezasını kaldırdığı, İslâm toplumunun güçlenmesi nedeniyle müellefet'ül-qulu-b'a yapılan yardım tatbikatını kaldırdığı ve öncelikle uygulamaya binaen Savad arazisine sahip olmak isteyen mücahid veya savaşan askerlerin bu talebini reddettiği söylenir.² Bunlar, Hz. Ömer'in İslâm toplumunda adaleti temin etmek ve siyasi bakımdan daha güçlü bir toplum oluşturmak amacıyla kendi inisiyatifini cesurca kullandığı bazı örneklerdir. *Literal* anlamda Kur'an'ın lafzını ve geleneği aynen tatbik etmemesine rağmen, Hz. Ömer'in bu örneklerde yap-

¹ Bkz. M. H. Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Gözden geçirilmiş baskı, Islamic Texts Society, Cambridge, U. K., 1991, sh. 19-20

² Bu hususun ayrıntılı bir yorumu için bkz. Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, Islamic Research Institute, Islamabad, 1984, sh. 179-182.

tığı iş Kur'an'ın *adalet* adına statükoya müdahale etme politikasını takip etmektedir. Bu, statükoya müdahale politikası, bir hadis metnine rağmen, müslüman varislerin *gayr-ı müslim* olan yakınlarından miras almalarına izin veren Hz. Muaviye tarafından da takip edilmiştir.¹

Müslümanlar, başta Hz. Ömer ve Hz. Muaviye olmak üzere, özellikle mesul makamda olan yöneticiler, Kur'an'ın ve Hadis'in İslâm toplumunun temel iki kaynağı olduğunu şüphesiz kabul ediyorlardı. Ancak, onlar aynı zamanda Kur'an'ın ve Hadis'in *literal* muhtevasının Hz. Peygamber'den sonraki dönemlerde müslümanların karşılaşabilecekleri problemlerinin tamamını kapsamadığı konusunda hemfikirlerdi. Hatta Hz. Peygamber döneminde bile Kur'an'ın ve Hadis'in her hukuki sorunu kapsayamayacağından hareketle, Muaz ve Ebu Musa el-Eş'arî gibi bazı yetkililere sözkonusu iki kaynaktan çözümü bulunamayan konularda kendi görüşlerini uygulamaları gerektiği bizzat Hz. Peygamber tarafından hatırlatılmıştır.²

Öte yandan, Kur'an, gelişmekte olan İslâm toplumunun siyasi anlamda odak noktasını oluşturuyordu. Müslümanlar siyasi anlamda çoğulcu bir toplum yapısı kazanma eğilimi gösterirken, siyasi liderler —özellikle Hz. Osman— toplumdaki dini bütünlüğü muhafaza etme konusuna ciddi bir şekilde eğilme ihtiyacı duydular. Buna binaen, Kur'an'ın yazılı materyalinin tek bir nüshaya indirgenmesi için Hz. Osman siyasi gücünü başarılı bir şekilde kullandı.

Hz. Osman'ın bu dini ve siyasi başarısının İslâm Hukuku'yla o zaman için direkt bir alâkası yoktur. Hatta bir iki nesil sonra bile Ebu Hanife, İbn Mes'ud'un Kur'an nüshasına referansta bulunarak yeminini bozan kişinin keffaret olarak üç gün peşpeşine oruç tutması gerektiğini söylemiştir.³

Hulefa-yı Raşid'in Kur'an konusunda gösterdiği hassasiyeti özellikle Ömer b. Abdülaziz olmak üzere Emeviler *Hadis* hakkında gösterip ilim adamlarını hadisleri yazılı olarak toplamaya teşvik etmişlerdir.⁴ Yine Abbasi Halifesi Ebu Cafer el-Mansur ve Harun er-Reşid'in Malik'in Muvatta'nı resmen benimsenen *Hadis ve Hukuk* koleksiyonu olarak görmek istemelerinin arkasında yatan da yine bu tavidir. Her ne kadar bu devlet politikası Kur'an ve Hadis metinlerini korumayı dini kaygılarla savunmuşsa da uygulamada bu politika İslâm toplumunun siyasi ve dini bütünlüğüne katkıda bulunan kültür birliği amacına hizmet etmiştir. Muvatta'nın koca bir Abbasi İmparatorluğunun hukuk ihtiyacını karşılayamayacağı biliniyordu, ancak yine de Muvatta'nın bu ihtiyacı karşılaması arzulanıyordu. Bunun arkasındaki ne-

¹ Bkz. Şafii, *Umm*, İkinci baskı, Dar'ul-Marife, Beyrut, 1393/1973, VII/170; Osman Taştan, *The Jurisprudence of Sarakhsi with Particular Reference to War and Peace: A Comparative Study in Islamic Law*, (yayınlanmamış doktora tezi), The University of Exeter, 1993, sh. 171-172.

² Bkz. O. Taştan, *The Jurisprudence*, sh. 38-39.

³ Amidi, *el-Ihkam fı Usûl'il-Ahkam*, Dar'ul-Kutub el-Hidiviyye, Matbaat el-Maarif, 1332/1914, vol. 1, sh. 229.

⁴ Fazlur Rahman, *Islam*, ikinci baskı, University of Chicago Press, Chiango&London, 1979, sh. 79.

den İbn Mukaffa'nın çok sayıda ve çok değişik ictihadların ve uygulamaların kontrolsüz bir biçimde ülkeye egemen olduğunu farketmesi ve Halife'ye otoritesini kullanarak ülkede bir hukuk birliğini temin etmesi gerektiğini hatırlatmasıdır.¹ Diğer bir ifade ile siyasi otoriteler devletin resmî politikası olarak bir homojenlik ve bütünlük elde etmek amacıyla literatüre bir çeşit müdahale etmişlerdir.

Bu resmî müdahale politikasına rağmen, İslâm Hukuku başlangıçta İslâm İmparatorluğunun merkezi hükümetlerinin tesirlerine karşı kendi özerkliğini muhafaza etmeyi başarmıştır. Bu durum Hicrî II. yüzyılın ortalarına kadar sürmüştür. Sözü edilen bu *özerklik* sayesinde Ebu Hanife Arapça'yı düzgün telaffuz edemeyen bazı İranlı müslümanların namazdaki kuraatlerini ayetlerin Farsça tercümesiyle yapabileceklerini söylemiştir.² Yine Ebu Hanife hadis rivayetleri konusunda oldukça şüpheli ve dikkatli bir politika izlemiştir. Bu tavır Ebu Hanife'nin Iraklı selefleri için de geçerlidir.³ Medine'de Malik Muvatta'nı telif ettikten sonra, bu çalışmasına duyulan resmî arzuyu reddetmiştir. O zamanlar, hukukçular buldukları yörelerin geleneği içerisinde yetişir ve aynı zamanda teorilerini Kur'an ve Hadis anlayışlarının ışığında geliştirirlerdi. Onlar kendilerine meslekî açıdan oldukça güvenirdi. Bu doğrultuda, Ebu Hanife'nin Tâbiin'in kavlini hüccet saymadığı⁴ ve hatta bir rivayete göre sahabî kavlini bile hüccet saymadığı ileri sürülür.⁵ Ancak, Hicrî II. yüzyılın ikinci yarısında Şafii'nin hukuk sahnesine çıkmasıyla İslâm Hukuku'nda yeni bir dönem başlar.

Şafii'nin esas rolü Peygamber Sünneti'ni toplumun örfi sünnetinden ayırmak ve onun hücciyet değerini Kur'an'inkinin seviyesine çıkartmaktı. Ashında, Hz. Peygamber'in sünnetinin toplumun İslâmî yaşama biçimiyle içiçe olması, hukukçulara Kur'an'ın teorik prensipleriyle İslâm toplumunun pratik sorunlarını içiçe görme imkânını veriyordu. Bu anlamda, Hz. Peygamber'in sünneti toplumun İslâmî yaşayış biçimiyle bütünleşmek suretiyle Kur'an'ın öngördüğü ahlâkî standart ve kuralları bünyesinde barındıran bir İslâm geleneğini oluşturmayı amaçladı ve belki de bu süreç devam etmeliydi. Ancak, Şafii'nin çıkışı bu durumu değiştirdi. Şafii Peygamber'in sünnetini toplumun sünnetinden ayırdı ve onu hukukî açıdan Kur'an'ın seviyesine çıkardı.⁶ İdealde bu Hz. Muhammed'in peygamberliğine maksimum düzeyde bir saygı duymak

¹ Fazlur Rahman, *Islam*, sh. 80.

² Serahsi, *Usul*, ed. Abu el-Wefa el-Afgani, Lecnetu Maarif en-Numaniyye, Hayderabad, t.y. [1372 A.H.], vol.1, sh. 281-282

³ Bkz. O. Taştan, *The Jurisprudence*, sh. 44-46.

⁴ İbn Qayyim el-Cevziyye, *Ilam'ul-Muvaqqin an Rabb'il-Âlemin*, ed. Taha Abdurrauf Sa'id, Dar'ul-Ceyl, Beyrut, 1973, vol. IV, sh. 123.

⁵ ed-Dimeşqi, et al., *el-Musavvada fı Usûl'il-Fıh*, Matbaat el-Medeni, Kahire, t.y., sh. 302; Osman Taştan, *İslam Hukuku Kaynaklarından Sahabi Sözü*, yayınlanmamış lisans tezi, İlahiyat Fakültesi, Ankara Üniversitesi, 1986, sh. 6.

⁶ Bkz. John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1990, sh. 12-15.

ve aynı zamanda hizmet etmekte, gerçekte ise bu tavır Hz. Peygamber ile onun toplumunun arasına kapatılması güç olan bir mesafe koymaktı.

Şafii Kur'an'ın Arapça olduğunu vurguladı ve ardından Arapça'nın en kapsamlı ve en üstün dil olduğunu, diğer bütün dillerin ise Arapça'nın altında bir statüye sahip olduğunu söyledi.¹ Hakikaten, Kur'an —kendi ifadesiyle de sabit olduğu gibi— Arapça nazil olmuştu. Ancak Şafii zaten açık olan birşeyi neden yeniden vurguladı? Şafii maksatlı bir şekilde Kur'an'ın metnine dikkatleri çekti ve Kur'an'ı anlamak için Arapça bilmenin esas olduğunu vurguladı. Böylece Arapça, Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in dili olmakla kâinatın en yüce dili haline getirildi.²

Sonra Şafii hiçkimsenin haram veya helal konusunda geçmişteki bilgi kaynaklarına başvurmadan birşey söylememesi gerektiğini belirtti.³ Sözü edilen kaynaklar ise Şafii tarafından Kur'an, Hz. Peygamber'in sünneti, İcma' ve Kıyas'a indirgenmişti.⁴ İcma, Şafii'ye göre, sadece *farzlar* ve *haramlar* gibi kesin konularda olabirdi.⁵ *Farzlar* ve *haramlar* ise ancak nasslarla sabit olduğundan, Şafii'nin *İcma* kavramının kaynağı —tıpkı Zahiri hukukçu İbn Hazm'da da görüleceği gibi—⁶ Kur'an veya Hz. Peygamber'in sünnetinden başka birşey olamazdı. Şafii'nin söylediği bilgi kaynaklarından *Kıyas* ise bir sorunu çözerken *makisun aleyh* olan bir kaynağa yani asl'a ihtiyaç duymak durumundaydı. Sözkonusu asl ise ya Kur'an ile ya da Sünnet ile çözüme kavuşturulmuş olan bir mesele niteliğinde olduğundan, *Kıyas* da köken itibarıyla nas'a indirgendi.⁷

Bu durumda hem *Kıyas* ve hem de *İcma*'nın, nassların konteksti içerisinde mütalaa edilmesi durumu, Şafii'nin aslında *dört* olarak telaffuz ettiği bilgi kaynaklarını iki'ye (Kur'an ve Hz. Peygamber'in Sünneti) indirgemek demektir. Bunlardan bahsetmek ise temel olarak nasslardan bahsetmek demektir. Nasslar da Şafii'nin kendisinin de söylediği gibi, köken olarak geçmişte ve Hz. Peygamber dönemindeydi. İşte tam bu noktada Şafii geçmişte sabit olan nasslara en doğru bir şekilde ulaşmak için sağlam bir rivayet zincirini aramak zorundaydı. Hz. Osman'ın girişimiyle kesin şeklini alan Kur'an metni ciddi bir muhalefetle karşılaşmadan standartlaşmış ve otoritesini tesis etmiş olduğundan dolayı, Şafii'nin sağlam ravi zincirini araması tamamen Sünnet'e yönelik olma durumundaydı. Sonuçta Şafii Hz. Peygamber'in sahih hadislerinin ve bu hadislerin rivayet zincirinin taşıdığı önemi vurguladı.⁸ Şafii, İslâm hukukçularının zihinlerini —kendiliğinden saat yönünde hareket ediyorken— gittikçe

¹ Şafii, *Risale*, ed. Ahmed Muhammed Şakir, İkinci baskı, Dar'ut-Turas, Kahire, 1399/1979, sh. 40, 42, 45-46.

² Bkz. Şafii, *Risale*, sh. 40, ff.

³ Bkz. Şafii, *Risale*, sh. 508.

⁴ Bkz. Şafii, *Risale*, sh. 39, 508.

⁵ Bkz. Şafii, *Umm*, vol. VII, sh. 278-282; O. Taştan, *The Jurisprudence*, sh. 73-74.

⁶ Bkz. O. Taştan, *The Jurisprudence*, sh. 74-76.

⁷ Bkz. Şafii, *Risale*, sh. 39, 508 ff.

⁸ Bkz. O. Taştan, *The Jurisprudence*, sh. 48-52.

idealleşen bir tarih yönüne çevirdi. Daha da önemlisi, artık İslâm Hukuku'nda Şafii sadece kendi dönemine damgasını vuran bir şahsiyet olarak kalmayacak, aynı zamanda kendisinden sonra devam edecek olan etkin bir hukuk metodolojisini miras bırakacaktı. Artık, bir yetkili hukukçu birşey söylemek istediği zaman, önce Şafii'nin formüle ettiği bilgi kaynaklarında meşrû bir zemin arama gereğini duyacaktı.

Şafii'nin çizdiği çizgi doğrultusunda Kur'an ve hadis metinlerine azami bir kutsallık atfedilmesi yönündeki anlayış iyice derinleşti. Sonuçta, nassların telaffuz edilen *literal* kapsamı gittikçe meşrûluk çerçevesinin yegâne kaynağı oluyordu. Şafii'nin metodolojisini kritik bir tarzda gözden geçiren öğrencisi Davud el-İsfehani, hocasının ekolünü terketti. Nedeni şuydu: '*Kıyas* da nassların kapsamının dışında kalabilir ve Şafii'nin kendisi tarafından reddedilen *istihsan* kadar keyfi olabirdi'. Böylece, Davud yeni teorisinin tamamını net olarak nassların lafzî muhtevasına atfeden ve *Zahirilik* olarak tanınacak olan yeni bir ekolü başlattı.¹

Bu aşırı lafızcı akım en çok Şafii ekolüne yarayacaktı. Sonuçta, Ebu Hanife ve onun şeleflerinin en iyi temsil ettikleri *rey* yanlısı Irak ekolü ile Davud ve onun halefi İbn Hazm'da ifadesini bulan *Zahiri* ekolünün de yer aldığı bir İslâm hukuk ilmi denkleminde, Şafii ekolü kendiliğinden bir itidal zeminine oturmuş oldu. Bu durumda Şafilik hukuk metodolojisinde meşrûluk zemininin odağı olmaya ve ileride oluşacak olan Sünnî ideolojiye de bir zemin sunmaya başladı. İslâm Hukuku'nun ana kaynağı olarak Kur'an açısından en çarpıcı sonucu ise şuydu: Şafiliğin beslediği Kur'an'ın metnine azami kutsallığı atfetme anlayışı, devletin dinî ve hukukî açıdan bütün ülkede homojenliğe olan arzusu ile kesişti veya paralel düştü. Bunun pratik sonucu olarak da Kur'an'ın şüphe götürmeyen bir kaynak ve Allah'ın gönderdiği kutsal kitap olduğu hususunda ümmetin İcma'ı olduğu tescil edildi. Bu İcma'nın konusu ise, şüphesiz, Hz. Osman döneminde standart olarak yayınlanan ve günümüze kadar devam eden Kur'an nüshasıydı.

Hz. Osman'ın Kur'an nüshası meşrûluğun en temel ve nihai kaynağı olunca, klasik dönem (Hicri V. yüzyıl, vd.) İslâm hukukçuları Kur'an'ın bir tanımını formüle edip İslâm Hukuk literatürüne dahil ettiler. Buna göre Kur'an, Hz. Muhammed'e vahiy olarak nazil olan, mushafın sayfalarında yazılı, (bütün müslümanlar için) nesilden nesile tevatür yoluyla intikal eden kitaptı.² Böyle bir tanım İbn Mes'ud'un ki de dahil, diğer sahabeler'in Kur'an nüshalarını dışarda bıraktı.³ Bu bir nevi Şafiliğin lehine bir sonuçtu. Şafii Hicri III. yüzyılın başında, Ebu Hanife'nin İbn Mes'ud nüshasına referansta bulunmasına mukabil, aynı hususta Hz. Osman'ın yayınladığı standart nüshaya başvurmuştu. Oldukça yetkili bir Hanefî hukukçusu Serahsî ise, İbn Mes'ud nüshasının Hz. Peygamber'den duyulan haberler değerinde olduğunu, ancak Kur'an

¹ Bkz. O. Taştan, *The Jurisprudence*, sh. 50-51.

² Mesela bkz. Serahsî, *Usul*, I/279.

³ Bkz. Serahsî, *Usul*, I/280.

ayılamayacağını söyledi.¹ Sonuç olarak, Serahsî sadece kendi lideri Ebu Hanife'yi savunmamakta kalmamış, aynı zamanda kendisinden sonra gelecek olan Amidi'nin Şafii'yi savunmasını kolaylaştırmıştır: İbn Mes'ud nüshası Kur'an olamıyordu.² İşte bu durum Şafiliğin sadece Şafii ekolüne değil, bütünüyle bir İslâm Hukuku ilmine nasıl hükmettiğini açıkça gösteriyor.

Hız Osman'ın Kur'an konusundaki başarısı sadece *dini* değil, aynı zamanda *siyasi* olduğundan muhtemelen gizlice veya açıkça onun halifelğine muhalif olanlar standart Kur'an nüshası dışında da vahiy kalıntıları olabileceği hususuna sempatiyle bakmış olabilirler. Bu açıdan Ebu Hanife'nin İbn Mes'ud nüshasına başvurması ve buna binaen çağdaşları tarafından yadırganmayışı dikkate değer bir husustur.

Öte yandan, Hz. Peygamber'in sünnetinin hücciyet değerini Kur'an'ınkinin evyesine çıkararak Şafii, Sünnet'i —şunu ima ederek— savundu: 'Sünnet de bir anlamda Kur'an gibi bir vahiy ürünüydü, ancak Sünnet Hz. Muhammed'e taffuz edilmeyip sadece ilham olunmuştu'.³ Böyle bir yaklaşım, vahyin müslümanların bütün problemlerini kapsadığı eğilimini taşıyan İslâm hukukçularını, vahyi Sünnet'e de teşmil eden Kur'anî bir *sünnet* tanımını aramaya sevketti. Cessas şunu söyler: 'Bazı İslâm hukukçuları 'O kendi keyfine göre konuşmaz, onun söylediği şey vahiydir' (Necm/3-4) ayetinden hareketle Hz. Peygamber'in kendi kişisel görüşüne veya ictihadına hiç başvurmadığı ve onun her söylediğinin kendisine bir nevi vahyedildiğini söylediler'. Ancak, Cessas bu fikre katılmadığını ve Hz. Peygamber'in zaman zaman tıpkı bir fakih gibi kendi görüşüne başvurduğunu ilave eder.⁴ Yine de bunu söylemesine rağmen, Cessas İke olarak Sünnet'in de Kur'an'ınki gibi kaynağının vahiy olduğuna inanır.⁵ Cessas'ın bu tavrı onun halefi Serahsî'de de bulunur. Hatta Serahsî daha da ileri giderek ikili bir vahiy tipolojisi fikrini kabullenir: *vahy-i mel'uv ve vahy-i ayr-i mel'uv* (telaffuz edimiş olan ve telaffuz edilmemiş olan vahiy).⁶ Bu ikili vahiy tipolojisi klasik dönemin başlarında popüler olmalı ki Pezdevî⁷ ve İbn İzzet⁸ gibi hukukçular da aynı görüşü taşırlar.

¹ Serahsî, *Usul*, I/281-282.

² Krş. Serahsî, *Usul*, I/281, Amidi, *Ihkam*, I,229-230.

³ Bkz. Şafii, *Risale*, ed. Ahmad Muhammad Şakir, İkinci baskı, Dar'ut-Turas, Kahire, 1979/1399, sh. 93; Nasr İmam Ebu Zayd, *el-İmam eş-Şafii ve Ta'sis el-Aydiyolojiya el-Vasatiyya*, Birinci baskı, Sina li en-Nasr, Kahire, 1992, sh. 45 ff; Şafii'nin *sünnet* anlayışının geniş bir tahlili için bkz. Mehmed Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet: Yeni Bir Yaklaşım*, Fecr Yayınevi, Ankara, 1993, sh. 254-257

⁴ Bkz. Ahmed b. Ali er-Razi el-Cessas, *el-Fusul fi el-Usul*, ed. Acil Casim en-Naşami, Birinci baskı, Vezarat'ul-Evkaf ve Ş-Şuun'ul-İslamiyye, Kuveyt 1408/1988; III/239.

⁵ el-Cessas, *el-Fusul*, II/347.

⁶ Serahsî, *Usul*, II/72.

⁷ Bkz. Pezdevî, *Usul*, Abdulaziz el-Buhari'nin *Keşful-Esrar*'ının kenarında, Mekteb'ul-Sanayi, [İstanbul], 1307, A.H., III/939.

⁸ Bkz. İbn Hazm, *el-Ihkam fi Usul'il-Ahkam*, Birinci baskı, Matbaat'ul-İlmiyye, Matbaat'ul-Saade, Muqr [Kahire], 1345 A.H., vol. II, sh. 77.

Böylece Sünnet vahiy potası içerisinde Kur'an'la birleştirilmişti. Artık yapılacak olan şey sahabe sözlerini de Sünnet'le birleştirip vahyin kapsamına dahil etmekti. Gazali,¹ İbn Hazm² ve Şevkani³ gibi bazıları hariç, hukukçuların ekseriyeti sahabe sözlerinin *hüccet* olduğunu savunuyordu, çünkü sahabe'nin söylediği şeyi Hz. Peygamber'den duymuş olması ihtimali vardı.⁴ Bazı hukukçulara göre ise sahabe sözü, aksi ispatlanıncaya kadar Hz. Peygamber'den duydukları şeyler niteliğini taşımalıydı.⁵ Sonuçta bu tür teorik gelişmeler, aslında Kur'an'a mahsus olan vahiy önce Sünnet'e, sonra da sahabe sözlerine teşmil etmişti. Bir diğer ifadeyle bu durum, kutsallığı ilahî kelam olan Kur'an'dan beşerî kelâm olan sahabe sözlerine kadar yaymaktı. Kutsallığın hâkim olduğu yerde ise doğal olarak insanlar sorgulayıcı olmak yerine, itaatkâr bir tavır takınırlar. *Kutsallık* din adına bir meşrûluğu temsil ettiğinde ise, kutsal değerleri kutsallığın odağına kadar indirgeyecek raviler zincirinin güvenilir olması aşırı derecede önemli bir vurgu noktası olmaktadır.

Şu veya bu şekilde, sahabe nesli müslümanlar için bir model toplum olarak kabul edilmiş ve meşrûluğun kriteri sayılmıştı. Bu nedenle, klasik dönem İslâm hukukçuları kendi hukukî yaklaşımlarını meşrûlaştırmak için sahabe'ye atfetme ihtiyacı duydular. Mesela Serahsî, Hanefi mezhebinin bel kemiğini oluşturan Kıyas'ı savunmak için sahabe ve hatta Hz. Peygamber dönemine atıfta bulunurken,⁶ İbn Hazm da Kıyas'ı reddetmek için İslâm'ın aynı dönemine referansta bulunur.⁷

Kur'an'ın hukukî kapasitesi sanki bir aşamada tüketilmiş ve Kur'an'ın sunduğu malzeme yeni birtakım hukukî prensipler üretmek amacıyla sanki işlenmemişti. Bunun yerine, Kur'an, Hz. Peygamber ve sahabe, daha sonra doğup gelişen hukuk ekollerini savunmak için bir yüce referans konumuna yerleştirilmişlerdi. Kur'an'ın böyle statik bir şekil almasından büyük ölçüde Şafiliğin sorumlu olduğu görülüyor. Aslında Şafii, İslâm hukukunu başlangıçta sahip olduğu bölgesellik özelliğinden kurtarıp ümmet bazında bir sistemleşmeye doğru götürmesi bakımından onun gerçek bir mimarıdır. Ancak İslâm hukukçusunun zihniîlik olarak geriye doğru harekete geçiren kişi de yine Şafii'dir.

Klasik dönem hukukçuları arasında Şatıbî gibi Kur'an'ı yeniden anlamının mümkün olduğunu düşünen bazı kimseler vardı. Tıpkı Şafii gibi Şatıbî de Kur'an'ın Arapça olduğunu vurguladı. Ancak Şatıbî Arapça'nın yüceliğini vurgulamaktan daha çok onun Kur'an'ı anlamak için gerekli bir araç olduğuna

¹ Gazali, *el-Mustasfa*, Bulaq, 1322, A.H., vol.I, sh. 261.

² İbn Hazm, *el-Ihkam*, Kahire, 1345 A.H., vol VI, sh. 122-123; *el-Muhalla*, Kahire, 1347 A.H., vol.I, sh.52.

³ Şevkani, *Irşad el-Fuhul*, Kahire, 1328 A.H., sh.227.

⁴ Bkz. O. Taştan, *İslam Hukuku*, 52-57.

⁵ Bkz. O. Taştan, *İslam Hukuku*, sh.52.

⁶ Bkz. O. Taştan, *The Jurisprudence*, sh. 59-61.

⁷ Bkz. O. Taştan, *The Jurisprudence*, sh. 59-61.

dikkat çekti.¹ Şafii'nin Kur'an'ın Arapça olduğunu vurgulaması ise Kur'an'ın anlaşılmasını amaçladıysa da daha çok onun metninin ve kullandığı dilin kut-sallaşmasına hizmet etti.² Şatıbi'ye göre Kur'an mu'ciz idi, benzeri yapılamazdı, ancak bu onun anlaşılamayacağı anlamına da gelmezdi. Şatıbi özellikle esbab-ı nüzulü teşkil eden tarihsel ve sosyal ortamın anlaşılmasının önemini vurguladı.³ En önemlisi de Şatıbi Kur'an'ın emrettiği şeylerin birçoğunun genel olup spesifik olmadığını altını çizip, Kur'an'ın bir spesifik hukukî meseleler kitabı değil, tam aksine hukukun prensipleri için bir kaynak olduğunu ima etti.⁴ Kur'an'ın genel prensiplerini anlamakta ve onları spesifik problemlere uygulamakta yardımcı olacak kaynak ise Hz. Peygamber'in sünnetiydi.⁵

Aslında Şatıbi de diğer İslâm hukukçuları gibi Sünnî toplumun kabul gören bir hukuk usûlcüsüydü ve Sünnî geleneğin içinde yerini almıştı. Ancak onun farklı tarafı Kur'an'ın geleneksel metodların dışında da anlaşılabilmesi hususunda duyarlı bir tavır almasıydı. Bu nedenledir ki günümüzde de İslâm hukuku analizcileri tartışmalarında Şatıbi'yi gözardı etmezler.

Kur'an, geçmişte olduğu gibi, günümüzde de müslüman akademisyenler için entellektüel bir ilgi odağı durumundadır. Hasan Hanefî Kur'an Allah kelâmı olduğu halde, kullandığı dilin beşerî bir dil olduğunu vurgular. Hanefî'ye göre Kur'an'da Hz. Muhammed'e, diğer müslümanlara ve hatta müşriklere atfedilen sözler bunun açık delilidir ve Allah kelâmı ile beşerî dilin içiçe olamayacağını söyleyenler yanılmaktadırlar. Hanefî'nin asıl amacı Kur'an'ın metni ile vahiy sürecinde mevcut olan sosyal ve tarihî şartlar arasındaki ilişkiye ışık tutmaktır.⁶ Fazlur Rahman da yüce birtakım ahlâkî standartlara erişmek amacıyla Hz. Peygamber'e inen vahiy ile vahyin indiği ortamın tarihî ve sosyal durumu arasındaki ilişkinin önemini vurgular. Fazlur Rahman'a göre Kur'an'ın metni aslında genel prensipleri değil, birtakım spesifik sorunları ve bunların çözümlerini içerir. Genel ahlâkî prensipleri elde etmek için, bu spesifik hususların ardında yatan mantığı kavramak gerekir. Bu da ancak Kur'an'ın tarihî ortamını kavramakla mümkün olur.⁷ Fazlur Rahman'ın bu konudaki görüşü en vezir bir şekilde onun şu cümlesinde görülebilir:

Geçmişte meydana gelen ve hâlâ çok net bir şekilde devam etmekte olduğunu gördüğümüz sosyal değişmeyi görmezlikten gelerek, Kur'an'ın getirdiği kuralların *harfi-literal* mânâda

¹ Bkz. Şatıbi, *el-Muwafaqat fı Usul el-Shari'a*, ed. 'Abdallah Draz, İkinci baskı, Dar'ul-Marife, Beyrut, 1395/1975, vol. III, sh. 46-47.

² Bkz. Şafii, *Risale*, sh. 40, ff.

³ Bkz. Şatıbi, *Muwafaqat*, III, 46-47 ff.

⁴ Şatıbi, *Muwafaqat*, III, 366-367.

⁵ Şatıbi, *Muwafaqat*, III, 366-367.

⁶ Hasan Hanefî, 'el-Vahy ve'l-Vaqia: Dirase fı Esbab'in-Nüzul', *el-İslam ve'l-Hadara*, birinci baskı, Dar'us-Saqi, London, 1990, sh. 138-139.

⁷ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, the University of Chicago Press, Chicago&London, 1984, sh. 20; Bkz. Fazlur Rahman, *Kur'ani Yorumlama*, (trc. Osman Taştan), İslamî Araştırmalar, no.5, October, 1987, sh. 100-105.

uygulanmasında ısrar etmek onun amaçladığı sosyo-ahlâkî neticeleri, bile bile bertaraf etmek demektir.¹

İsmail Raci el-Farukî ise Kur'an'da ikili bir değer tipolojisi olduğunu ileri sürer: *üst değerler ve alt değerler*. Üst değerler, Kur'an'ın maksatlarından veya amaçladığı sonuçlardan oluşurken, alt değerler ise Kur'an'da spesifik olarak ele alınan ve telaffuz edilen hukukî düzenlemelerden oluşur. Farukî'nin amacı Kur'an'a atfettiği üst değerlerin alt değerlerin veya literal çözümlerin önüne konabileceği ve bu metotla Kur'an'ın İslâm hukuku ve düşüncesi için yüce ve sonsuz bir kaynak olduğunu tesbit etmenin mümkün olduğunu vurgulamaktır. Farukî bu önerisini *the axiological systematization of the Qur'an*, (Kur'an'daki Değerler Sisteminin Kurulması) olarak adlandırır.²

Netice olarak, Hanefî, nassların arkasında yatan mantık üzerinde duruyor,³ Rahman⁴ ve Farukî'nin⁵ önerileri de bir bakıma aynı özelliği taşıyor. Bu modern âlimlerin söyledikleri şeyler makul olmakla birlikte, meşrû sayılıp sayılmayacakları bir tartışma konusu olabilir. Hakikaten, önerilen yaklaşımlar doğrultusunda, geleneksel olarak kabul edilen ve yerleşmiş usûl-u fıkah'ın Kur'an'ı anlama metodunun yerine geçmek üzere yeni bir metod oluşturmak için, Muhammed Arkoun'un da dediği gibi,⁶ usul-u fıkah'ın geleneksel mekanizmasını ciddi bir şekilde değiştirmek gerekir. Bu teorik olarak mümkün gözükebilir, ancak pratikte kolay olmayabilir. Şafii'nin çıkışıyla, Usûl-u Fıkah katı bir mekanizma şeklini almadan ve nasslar *literal* anlamda oldukça katı bir otorite kazanmadan önce, yukarıda sözü edilen modern âlimlerin bir bakıma arzu edebileceği esnek bir ictihad ortamı mevcuttu ve bu çalışmanın ilk kısımlarında temas edildiği gibi, yetkililer zaman zaman nassın lafzî sınırlarını aşıp adalet adına sorunlara müdahale edebiliyorlardı. Ancak bir süre sonra bu serbest ortamın kamu düzenine muhalif olduğu, homojen bir yapı için hukukun da bir nevi kontrol altına alınmasının gerektiği yönünde siyasî bir arzu oluştu.⁷ Sonra Şafii çıktı ve serbestliği sorguladı ve nassların *literal* otoritesini vurguladı. Bunun üzerine usûl-u fıkah bugüne kadar devam edecek olan mekanizmasını şekillendirdi. Günümüzde ise müslüman entellektüeller, Şafii'nin damgasını taşıyan bu mekanizmanın yapısını ve katılığını sorguluyorlar. Kur'an'ın hukukî muhtevasının anlaşılması için yeni ve yenilikçi bir metod üretme çabalarının ne getireceği izlenmesi gereken bir konudur. Teşekkür ederim.

Oturum Başkanı Prof. Dr. Mehmet Aydın

¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, sh.19.

² Bkz. İsmail Raci el-Farukî, "Towards A New Methodology For Qur'anic Exegesis", *Islamic Studies*, vol.I, No.I (1962), sh. 46-49.

³ Hasan Hanefî, *el-Vahy ve'l-Vaqia*, sh. 138-139.

⁴ Bkz. Fazlur Rahman, *Kur'an'ı Yorumlama*, sh. 102-103.

⁵ Bkz. İsmail Raci el-Farukî, *Towards A New Methodology*, sh.46-49.

⁶ Muhammed Arkoun, 'The Notion of Revelation: From Ahl el-Kitab to the Societies of the Book', in *Lectures du Coran*, second edition, Paris, 1990, sh. 271-272.

⁷ Bkz. O. Taştan, *The Jurisprudence*, sh. 52-53.