

## Çağdaş Dünyada 'Şeriat'ın Tatbiki' Problemi –İslam Hukuk Felsefesinde Metodolojik Yeniden Yapılanmanın Zorunluluğu–\*

MUHAMMED ABİD EL-CABİRİ  
RABAT Ü. EDEBİYAT FAKÜLTESİ

ÇEVİRİ: ABDULLAH ŞAHİN

Sabah uyanmak üzere yatan bir insan hayatının akışını alışageldiği şekilde sürdürmeye güç yetirir. Fakat ehli-i kehf veya onların durumunda olanların hayatlarının normal akışını sürdürebilmeleri için sadece uyanmış olmaları yetmez. Zira onlar yeni hayatın gerçekliğini anlayabilmek için bilinçlerini yenilemeye muhtaçtırlar.\*\*

### I. Uyanış ve Reform

Ş on yıllarda çağdaş Müslüman Arap söyleminde 'İslami uyanış' ibaresi çokça kullanılmaya başlamıştır. Bu ifadenin bazı belirgin olaylarla –ki bunların başında İran devrimi ve propagandalarını, İslami düzenin hayatın sosyal, ekonomik ve siyasi alanlarında tatbiki isteğine dayandıran çeşitli akımlar gelir– sıkı irtibatı olmasına rağmen, 'uyanış' kelimesi bizce İslami terminolojiye yabancı veya en azından genel İslami söylemde mevcut olana veya olması gerekene uygun düşmeyen bir kavramdır. Zira İran'da meydana gelen olayın veya İslami düzeni hayatın çeşitli alanlarında uygulamayı amaç edinen akımların yaptıklarının 'İslami uyanış' olarak nitelendirilmesi, sanki İslam'ın bu olaylardan önce uykuda oldu-

\* Şeriat özel sayısında yayımlanmak üzere kendisinden yazı talebimize cevaben Sayın Cabiri, *Vichetu Nazar* adlı kitabının ilgili bölümlerinin yayınlanmasının uygun olacağını belirtmiştir. Bu yazı, adı geçen kitabın (Beirut 1992), 39-76. sayfaları arasından, yer yer atlamalarla çevrilmiş ve yazıda atlanan yerlere (...) şeklinde işaret edilmiştir (*İslâmiyyât*).

\*\* Eflatun'un *Devlet* adlı dialogunun VII. kitabında, felsefi sorgulamadan uzak, gündelik yaşamda boğulmuş insanların durumunu tasvir için kullandığı metafor. Buna göre, yüzleri duvara gelecek şekilde bir mağaraya hapsedilmiş insanlar, sadece dışarıdan gelen ışığın yansımalarını görebilecek, dolayısıyla tüm gerçekliği bu yansımalarla ibaret sanacaklardır. Eflatun'a göre, olayın esas vahameti bu insanların mevcut durumlarına çokça alışmış olmalarından dolayı sahte bilinçlerine getirilecek hiçbir eleştiriye tahammül edememeleridir; bkz. *The Collected Dialogs of Plato*, Princeton Un.press, 1973 New Jersey (çev.).

ğu veya hiç mevcut olmadığı anlamını ifade etmektedir ki, gerçekte İslam ister bir inanç ve sosyal sistem (Şeriat) olarak, isterse hayatta kendisine ulaşılmaya çalışılan yüksek bir amacın ifadesi şeklinde algılsın, Müslümanlar'ın vicdanlarında ve birçoğunun da yaşam tarzında kaybolmadan canlı kalan bir olgu olarak günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.

Olaya başka bir açıdan bakıldığında, düşüncemize göre, 'uyanış' kelimesi, farklı tezahürleri ve karmaşık sorunlarıyla, Müslümanlar'ın şu anki gerçekliklerini belirleyen ve onlara meydan okuyan çağdaş yaşam gözönüne alındığında, onların yapması gerekeni de ifadeye yetmemektedir. Zira 'uyanış' kelimesi zihinlerde duygusal bir tepkiyi (infial) çağrıştırmakta, bilinçli eylemde bulunmayı ifade etmemektedir. Infial, Müslümanlar'ın içerisinde buldukları (çoğu zaman çelişkilerle dolu) çağdaş durumda kendisini doğal olarak ortaya koyan bir tepkinin ifadesi de olsa, gerçekte onların ihtiyaç duydukları şey mücerret infial değil, bu durum karşısında bilinçli eylemde bulunmaktır. Ayrıca, Batı dillerindeki karşılığı düşünüldüğünde 'uyanış' kelimesi neredeyse tercümeden öteye geçmeyen bir kavram olmaktadır. Batılı basın İslam ve Arap ülkelerinde 'islami' olarak atlandırılan akımları, 'islami uyanış' ifadesiyle karşılamaktadır.

İnancımız odur ki, 'uyanış' kelimesi ister Müslüman-Arap yazarlar tarafından vazedilmiş olsun, isterse yabancı dildeki bir kelimenin karşılığı olarak kullanılsın, İslam terminolojisinde yeri olmayan bir kavram olarak kalmaktadır. 'İslami terminoloji'den kasdımız Müslüman Arap kültür birikiminin ürettiği kavramlardır ki, 'uyanış' kelimesine yüklenmek istenen anlamı ondan daha iyi ifade gücüne sahip bu tür islami kökenli kavramların başında 'teccid' (yenileme, reform) kelimesi gelmektedir.

'Uyanış' ve 'teccid' kelimeleri arasında bir tercih yapacak olursak, ikincinin kullanılmasını tercih ederiz. Böyle bir tercihte bulunmamızın sebebi, sadece 'teccid'in islami kökenli oluşu ve 'uyanış'ın da tercümeyle dayalı, dolayısıyla başka bir kültürel dünyaya ait oluşundan ibaret değildir. Temelde böyle bir tercihte bulunmamızın nedeni, iki kelimenin işaret ettiği derinlik açısının aynı olmadığı gerçeğidir. 'Uyanış' kelimesi zihinlerde bir tür yüzeysel anlamı çağrıştırmaktadır. Bu bağlamda çoğunlukla 'islami uyanış' tabirini kullanan batılılar (İslam toplumu ile ilgili) sathi bir gözlemi amaçlamışlardır. Ne var ki, sadece olguların dışı yansıyan gerçekliğini tasvir edebilen bu gözlem soyutlanınca geriye kalan, tarihin derinliklerine etki edemeyen, satıhta hareket eden bir olgudur. Bunun tam tersine 'teccid' tarihin derinliklerinden gelerek tüm gücüyle geleceği (bu tarihsel bilinçle) şekillendirme sürecinin ifadesidir. Dolayısıyla, her teccid sürecini, tarihin derinliklerinden gelmekle birlikte, gelişim ve değişimi de bünyesinde barındırarak, geleceği belirleme ameliyesi olarak anlamak mümkündür.

Gerçek şudur ki, bugün Müslümanlar'ın ihtiyaç duydukları mücerret anlamda 'uyanış' değil 'teccid'dir. Arap ve İslam dünyasının karşı karşıya kaldığı çağdaş

dünyanın ortaya koyduğu zorunluluklar/mezhan okuma, bilinçli bir aksiyon halinde olmayı gerekli kılmaktadır. Çağdaş dünyada eylemden anlaşılan, herşeyden önce aklın eylemidir. Dil ile yapılan eylem (irşad ve vaaz gibi) ile el ve bilek gücüne dayalı eylemin –gücü ve biçimi ne olursa olsun– günümüzde artık geçerliliği kalmamıştır. Zira çağdaş dünyada herşey akılcı eyleme, yani ölçüp biçmeye, planlamaya, dolayısıyla elden geldiğince hayatta şans olasılığını en aza indirmeye dayanmaktadır. Modern dünyayı belirleyen bu yeni gerçeklik karşısında 'fikrî bir uyanış' da olsa, salt 'uyanış' fayda sağlamamakta; aksine, ancak 'teccid' ameliyesi, karşılaştığımız duruma çözüm sunabilecek gücü bünyesinde taşımaktadır.

"Allah bu ümmete her yüzyılın başında kendilerine dinlerini (din işini) yenileyecek birisini gönderir" hadisinin de gösterdiği gibi, 'teccid' olgusu aslında islami dünyagörüşüne göre hayatın kaçınılmaz bir parçasıdır. İslam prensip olarak din ve dünya işleri arasında ayırım gözetmez –aksine, dinî işlerin ıslahını dünyevi işlerin ıslahına bağlar–; bu nedenle dinde yenilenme aynı zamanda dünya işlerinde yenilenme anlamına gelir. Bu bağlamda dünyevi işlerin zamanla değişmesi gerçeği, teccid kavramının ve gerektirdiklerinin de değişen şartlara ve zamana göre farklılık arzemesi gerçeğini beraberinde getirir.

Geçmiş bazı fukahanın 'teccid'i bidatı önleme ve Müslümanlar'ı ilk dönem (otantik) islami hayat tarzına döndürme bağlamında açıklamaya çalıştıkları görülmektedir. Fakat bizim onları taklid etme kaygısı ile veya ille onların kendi hayat gerçekliklerinin bir uzantısı olarak ortaya koydukları 'bidat' anlayışını esas alacağız diye bu anlayışın sınırlarında kalmamız gerekmez.

Aslında islami literatürde 'bidat' her zaman yerilen bir kavram olmadığı gibi, mutlak anlamda haram da kılınmamıştır. Kaldı ki, geçmiş fakihlerin kendileri de İslam'ın ilk döneminde olmadığı halde sonradan meydana gelen olaylar arasında ayırım gözetmiş; genel anlamda insanlara faydalı olacak yeni gelişmeleri uygun görmüş (*bid'a hasene*), insanlara zararı olabilecek yenilikleri ise olumsuz gelişmeler (*bid'a seyyi'e*) olarak tasnif etmişlerdir. İslam medeniyetinin donuklaşma ve gerileme döneminin birçok fakihî, İslam'ın kesinlikle onaylamayacağı bir aşırılığa giderek, bidat kavramının içerdiği olumsuz anlamı, neredeyse sonradan meydana gelen herşeyi kuşatacak şekilde kullanma eğilimine gitmişlerdir. Oysa ortaya çıkan bu yeniliklerin birçoğunun, yaşamın doğurduğu kaçınılmaz yenilikler olduğu açıktır. Örneğin, bu fukahadan kimisi, eğitim ve öğretimin İslam'ın ilk döneminde meşitlerde yapıldığını öne sürerek, medrese yapımını bidat olarak yorumlayabilmişlerdir. Aynı şekilde, sahabe döneminde köprü olmadığı için köprü yapımını sapık bir bidat olarak değerlendirenler de olmuştur.

Hicri 790 senesinde vefat eden Endülüslü fakih ve müctehid Şâtibî'nin bu tür fukahaya verdiği cevap, islami, rasyonel ve tarihsel olduğu için beni cezbeden bir cevaptır. Şâtibî bu şekilde düşünen fakihleri 'yeni olan' üzerinde düşünmeye çağırırken, yeni olanın, sahabe döneminde olup olmaması açısından değil, içer-

dikleri olası maslahat açısından değerlendirilmesi gereğine dikkat çekmeye çalışmıştır. Onun bu tür yargıya sahip fukahânın tavrını şu sözleriyle eleştirdiğini görüyoruz: “Şayet bunlar sosyal hayat alanında meydana gelen her yeni şeyi bidat sayacaklarsa, Hz. Peygamber döneminde olmayan yeme-içme ve ortaya çıkacak herşeyi bidat saymaları gerekecektir ki, bu gerçekten iç karartıcı bir düşüncedir. Çünkü öyle ihtiyaçlar ve öyle durumlar vardır ki, zaman, mekan ve milletlere göre farklılık arzeder. Bu durumda, sahabeye erişmiş olan Araplar’a ve onların alışageldikleri hayat tarzına aykırı davranan herkes onların yolundan sapmış olur. Bu ise, aslâ kabul edilemez”. Bu noktada Şâtübî, ibadetlerdeki bidat ile sosyal hayatın değişimi ve gelişimi neticesinde zorunlu olarak vuku bulan yeni şeyler arasında ayırım gözetmiş; İslam’ın açıkça emrettiği herhangi bir ibadetin terkine veya dinde olmayan bir ibadetin vaz’ına yol açmayan hiçbir yeni olgunun ‘kötü bidat’ kategorisinde sayılamayacağını vurgulamıştır.

Yukarıdaki açıklamalar ışığında, ‘teccid’e verilen bu eski anlamın ne kadar sınırlı olduğu ortadadır. Şayet biz kimi fukahânın dediği gibi teccidi ‘bidatı önlemek’ anlamına hasredersek, onun kapsamını ibadetlerden sapma –bu ister ibadetlerde aşırılık, isterse onların tamamen terki şeklinde olsun– derecesine indirgemiş oluruz. Bu anlam, geçmiş asırlarda yeterli idiye de, bugünün gerçekliği gözönünde bulundurulduğunda çok sığ kalmakta ve ‘teccid’ ameliyesinden amaçlanana ifadeye yetmemektedir. Bir anlamda teccide verilmeye çalışılan bu anlamı ‘uyanış’ olarak nitelendirmek mümkündür. Bu durumda, çokça kullanılan ‘islami uyanış’ ifadesinin anlamı, dinî ritüel ve sembollerin ifasında ve genel anlamda, İslam’ın en temel ahlaki prensiplerine bağlanmaya indirgenmiş olur. O zaman bu temel dinsel ve ahlaki alanın dışında kalan bütün dünyevi işler teccidi beklemek durumunda kalacaktır. Öyle ya, teccidi bekleyen ne kadar çok işimiz var!..

Hayatın bütün alanlarında islami nizamı uygulamayı isteyen ve ‘islami uyanış’ olarak isimlendirilen olgu, geçmişte olduğu gibi bugün ve gelecekte de her müslümanın çağrıda bulunacağı bir istek olarak kalacaktır. Ortada her tikel hayat boyutunu içerisinde tüketen, kesin çizgilerle belirlenmiş bir tür ‘islami sistem’ (anlayışı) yoktur; ibadetler, bireysel yaşam ve dinî naslarla belirlenen bazı muamelat dışında, örneğin siyaset ve ekonomi alanlarında –bazı genel prensiper hariç tutulursa– belirgin bir ekonomik ve siyasi sistemden bahsetmek mümkün değildir. Bu bağlamda ‘islami nizam’ bu alanlarda ictihada açıktır. Öyleyse istenilen gerçek ‘uyanış’, daha doğrusu, istenilen gerçek ‘teccid’, geçmişimizin bilmediği, çağımızın ortaya koyduğu problemlere pratik çözümler sunmaktır. Tabiatıyla bu çözümler İslam’ın doğasına uygun ve aynı zamanda islami toplumu gelişme yoluna sokmaya güç yetirecek ve onun, çağın kazanımlarına katkıda bulunmasını sağlayacak çözümler olacaktır.

Konuya bu açıdan baktığımız zaman, işin aslında bu kadar kolay olmadığını; Sorunun ne mücerret bir ‘uyanış’la, ne de olayı salt ‘bid’at-ı hasene’ kabilinden

düşünmekle çözüme ulaşabileceğini görüyoruz. Aksine, durum köklü bir yenilenmeyi gerekli kılmaktadır. Zira, istesek de, karşı koysak da, içinde yaşadığımız medeniyet, seleflerimizin bildiği türden bir uygarlık olmadığı gibi, onların medeniyetinin bir uzantısı da değildir. Aynı şekilde, modern medeniyetin bizim değil, başkalarının üretimi olduğu da unutulmamalıdır. Sonuç olarak, biz bilim, teknik, iktisat ve düşünce gibi modern hayatın bütün alanlarında bu yabancı medeniyetin ancak tâbileri durumundayız. Buna bağlı olarak, hayatımızı belirleyen yeni gerçeklik 'bidat' kelimesinin ifade edebileceği türden bir yeni durum değildir ki, teccide bidatın önünü kesmek anlamını yükleyelim. Aksine tamamen yeni olan bu medeniyetin meydan okumaları tamamen yeni bir 'fikrî' ve 'metodolojik' karşılamayı gerekli kılmaktadır. Bu süreci başarmak, mücerret 'uyanmış' olmaktan daha büyük ve daha derin bir olaydır.

"Şayet çağdaş 'uyanmamız'dan önce, İslam'da çöküş ve gerileme olarak adlandırdığımız problemin (geri kalmışlığın çok yönlü tarihî-sosyal boyutlarını anlamaya gerek kalmadan) belirgin sebeplerini hemen tespit edebilirsek, aradaki mesafeyi kolayca kapatırız" algısı, basit bir düşünce olmaktan öteye geçmemektedir. Zira bizimle çağdaş Batı medeniyetin ürettiği bilim ve teknik gelişmeler arasındaki mesafe –şu anki uyanıklık durumumuzu hesaba katsak bile– çok büyüktür. Öyleyse, problem mücerret uyanma ile ilgili değildir. Sabah uyanmak üzere yatan birisi hayatını alışagelmış olduğu üzere sürdürmeyi başarır; fakat bütün hayatı, bir mağaranın duvarlarına yansıyan gölgelerden ibaret sayan ehl-i kehf veya onlar gibi olanlar için hayatın idamesini sağlamak sadece uyanmış olmakla gerçekleştirilemez; aksine, böyle olan insanların, herşeyden önce, yeni hayatın gerçekliğini idrak etmelerini sağlayacak bilinç yenilenmesini gerçekleştirmeleri gerekir. Biz burada 'ehl-i kehf' metaforundan, sekizincileri bir köpek olan insanları (Ashâb-ı Kehf'i) kastetmiyoruz. Kastettiğimiz, Eflatun'un mağarasındaki, yüzleri duvara dönük bir şekilde kelepçelenen ve hayatı sadece dışarıdaki ışığın duvara düşürdüğü gölgeler ve hayallerden ibaret sayan insanların durumudur.

(...)

## **II. Akide ve Şeriat Arasında Aşırılık**

İslam tarihi hicri birinci asrın başlarından itibaren birçok aşırı akıma tanıklık etmiştir. Bunların bir kısmı çağdaş Arap dünyasındaki dinî düşüncede etkisini halen sürdürmektedir. 'Büyük fitne'den günümüze kadar İslam tarihinde oluşan aşırı akımları incelediğimizde göreceğimiz, bu hareketlerin, istisnasız, doğrudan veya dolaylı olarak siyaset ile bir şekilde ilişkili oluşlarıdır ki, bu ilişki derecesinin yoğunluğu bize şu genel gözlemde bulunma hakkını tanımaktadır: Tarih boyunca İslam toplumlarında aşırılık her zaman belirli bir politik durumun uzantısı şeklinde cereyan etmiştir. Bu, aslında tarihteki İslam medeniyeti tecrübesinde din-siyaset, siyaset-din ilişkisi gözönünde bulundurulduğunda anlaşılması kolay bir olgudur. Zira, çoğunlukla olan şey, siyasetin din adına gerçekleştirilmesi ve

meşruiyetini ondan almasıdır; bu ise siyasi mücadelelerin dinî kisve altında işlemesine yol açmıştır.

İslam tarihinde Haricilik, Batnilik ve Gulât-ı Şia gibi bilinen aşırı akımların siyasi söylemleri ve tezlerini burada uzun uzadıya anlatmaya gerek yok. Asıl üzerinde durmak istediğimiz nokta, günümüzdeki islamcı akımları geçmişteki benzeri akımlardan ayırdedici öğelerin neler olduğudur. Bu noktada dikkatleri çeken ilk belirgin fark şudur: Geçmişteki bu tür akımların aşırılığı 'inanç' düzleminde iken, çağdaş akımların aşırılığı dinin 'Şeriat' yani sosyal-hukuksal boyutu ile ilgilidir. Farklı boyutları ile Batnilik veya Haricilik ne Şeriat'ın tatbiki problemini ileri sürmüş, ne de söylemlerine Şeriat'la ilgili bir sembolü esas almışlardır. Tam aksine, onların söylemlerini oluşturan bütün semboller dinin inanç boyutu ile ilgili olmuştur (örneğin, Allah'ın zatı ve sıfatlarının ilişkisi, cebir ve ihtiyar, ilahi adalet ve yaratılışın nasıllığı gibi). Akide alanında kelam ilminin çıkış noktasını oluşturan merkezî konunun aynı zamanda İslam'daki birçok tartışmanın da temeli olan 'imamet' ile ilgili olduğu doğrudur. Fakat 'imamet' veya 'hilafet' probleminin Şeriat (hukuk) düzeyinde değil de, inanç boyutunda cerayan ettiği de unutulmaması gereken bir gerçektir. Bu açıklamalarla varmaya çalıştığımız sonuç şudur: İslam'da ilk dönem aşırı hareketlerin söyleminde siyaset dinin Şeriat boyutunda değil, inanç boyutunda aktif rol oynamıştır.

Günümüzde durum yukarıda çizilen tablonun tamamen tersinedir. Çağdaş islami akımların yapılarına bakıldığında, önceki akımlardan farklı olarak, siyasetin bugün dinin inanç boyutunda değil, Şeriat (hukuk, sosyal düzen) boyutunda etkin olduğu gözlenmektedir. Bu noktada, bu tür hareketlerin çokça kullandıkları 'Şeriat'ın tatbiki' istemi ile ilgili slogan, bu tür söylemlerde siyasetin işlevsel olduğu alanı anlama açısından bize yeterli bir ipucu vermektedir. Bu bağlamda eskiden tartışılan ve kelimacıların, tartışmaların durumuna göre 'itidal' veya 'aşırılık' nitelemelerini kullanmak için ölçüt aldıkları dinde sahilik durumunu cebr-ihtiyar, iman-küfür, tenzih-teşbih gibi temalar yerine, bugün hırsızın elinin kesilmesi, örtü ve faiz gibi fıkha (Şeriat'a) ilişkin konuların belirlediği gözlenmektedir. Bu tartışmalarda insanlar Şeriat'ın tatbikinin nasıllığı noktasında farklılaşmaktadırlar. Netice itibarıyla, bugün geçmiştekinin aksine 'islami' olarak uygulanmaya çalışılan siyaset, dinin Şeriat boyutunda işlevsel kılınmaktadır.

Peki, bu değişiklik neden meydana gelmiştir? Niçin Müslümanlar eskiden dinin inanç boyutunda siyaset yapıp, Şeriat konusunda siyasi anlamda ihtilafa düşmemişlerken, bugün siyasi tartışmalar ve farklılaşmalar, akide boyutunda değil de, Şeriat ekseninde meydana gelmektedir?

Bu soruların cevabını aramak için dinin bizzat kendisine değil, tarihe yani siyaset olgusuna bakmamız gerekmektedir. Tarih bize İslam'da akide düzleminde cerayan eden tartışmaların iki aşamadan geçtiğini göstermektedir. İlki doğuş aşaması; daha önce belirttiğimiz gibi buradaki merkezi konu esasta bir iç mese-

le olan imamet problemidir. İkinci aşama, (islami düşüncenin) temel yapısının oluşması ile ilgili safhadır ki, bu İslam'ın ilk kez farklı dinler ve kültürler ile karşılaşması neticesinde doğmuştur. Bu aşamada, başlangıçta siyasi ve toplumsal bir olgu şeklinde gelişen süreç, islami inanç sistemi ile, karşılaşılan ve geçmiş medeniyetlerden devralınan farklı inanç sistemleri arasındaki çatışma neticesinde beliren katıksız bir 'fikrî ihtilaf'a dönüşmüştür. Bu merhalede ihtilaf doğal olarak (ilk etapta) inanç düzleminde kendisini ortaya koymuştur. Zira birden fazla dinî inanç sisteminin karşılaşması sözkonusu iken, sosyolojik olarak daha çok, bir çeşit gelişmişlik düzeyinde homojen bir sosyal yapıdan bahsetmek gerekir. Dolayısıyla, bu sosyal çerçevede Şeriat/hukuk alanında çok büyük farklılıklar doğmamıştır (Böyle bir sosyal gerçeklikte sosyal hayatın pratikleri ile yani Şeriat'la ilgili ihtilaf sözkonusu olduğunda da, bu son derece cüz'î bir ihtilaf oluyordu. Örneğin, Irak merkezli Hanefî mezhebi ile Medine merkezli Maliki mezhebi arasındaki gelişmişlik farkı, derece düzeyinde olup, çok büyük sosyal yapı farklılığı şeklinde değildir).

Aynı şekilde, yukarıda bahsettiğimiz süreç, modern selefi hareketler için de söylenebilir. Bu akımın en merkezî problemi, İslam toplumunda ortaya çıkan (türbe ziyareti ve sufi tarikatlar gibi) bidatlerle mücadele olmuştur. Sonra bu selefi akım (ki bu çağdaş ikinci aşamadır), kendisini, İslam toplumu ile modern Avrupa medeniyetinin ortaya koyduğu ekonomik, sosyal, siyasal kurumlarla arasındaki çatışma sürecinde belirlemeye çalışır. Burada da yine esas olarak çatışma, tabiatı itibarıyla siyasi idi (bir yandan Avrupa sömürgeciliğinin yayılmasına karşı direniş, diğer yandan Osmanlı hilafetine taraftar veya ona karşı oluş gibi). Olayın sonradan sosyal sistem boyutunda mezhebî (ideolojik) bir sistem şeklini aldığı gözlemlenmektedir (kapitalizm ve komünizme karşı İslam nizamı ve İslam Şeriatı gibi).

Aşırılıklar, geçmişte inanç boyutunda ılımlı mezheplerin karşıtı olarak tanımlanırken, çağdaş aşırılık yine mutedil mezheplerin karşıtı olarak, ama bu kez Şeriat düzleminde yorumlanmaktadır. Geçmişte Şeriat ile ilgili sorunlar, tâlî birer mesele olarak yorumlanırken (fikhi mezhepler arasındaki farklılıklar aşırılık boyutuna çıkmamışlardır), bugün ise akide ile ilgili farklılıklar (Sünnî, Şîî, Eşari, Hanbelî) tâlî meseleler olarak değerlendirilerek, tartışmalar Şeriat boyutunda yoğunlaşmakta ve 'Şeriat'ın tatbiki' sloganı önplana çıkmaktadır.

Bütün bu karşılaştırmalardan çıkartmaya çalıştığımız sonuç şudur: Tarihî bir bakış açısıyla bakıldığında, İslam'da ihtilaf olgusu –ki bunun en belirgin tezahürü aşırılık ve gericiliktir– dış kaynaklı fikrî sistemlerle karşılaşma neticesinde, onlarla uyuşma sürecinden ibarettir. Bu süreç [İslam tarihi gözönünde bulundurulduğunda] Sünnî çerçevede Eşari mezhebinin (ki benzeri rolü Şia'da İsnâaşeriyeye ifa etmiştir) 'döneminin' mevcut düşünüş yöntemlerini ve kavramsal birikimini (felsefe ve mantık ilminin terminolojisi) kullanarak akide ilminini, kelamı ye-

niden inşa ettiğinde, bu aşırı akımlar parçalanmış ve yok olma sürecine girmişlerdir. Artık bundan sonra kelam, başlangıçta olduğu gibi pratik akla yani siyasete boyun eğmeyip, inanç alanında saf akla dayanır oldu. Bugün öyle anlaşılıyor ki, 'gelecek', suyun suya benzemesinden daha fazla geçmişe benzeyecektir. Bununla kastettiğimiz şudur: Çağdaş selefi eğilim, çağdaş kavram ve yöntemleri gerçekten ilmî bir şekilde devreye sokarak Şeriat'ı yeniden inşa etme görevini üstlenen şahsiyetlere yer verdiği sürece, aşırı islami akımlar meydanı terkedecektir. Sözü edilen çağdaş kavram ve yöntemler, ekonomi, sosyoloji ve siyasetbilimin kavram ve yöntemleridir ki, bunlar hem toplumsal, hem de epistemolojik gelişmelerin ürünüdür.

Kelam ilminin ilk aşamalarında örneği yaşanan (farklı görüşler arasında) sathi 'birleştirme' çabalarının artık dönemi kapanmıştır. Bugün Şeriat alanında yapılması gereken, Eşari felsefecilerinin (örneğin Fahrüddîn Râzî) akide alanında yaptıklarına benzer yeni önermeler ve çağdaş 'amaçlar'dan hareketle Şeriat alanındaki düşünme yönteminin yeniden inşa edilmesidir. Başka bir ifadeyle, bugün yapılması gereken tecdid, salt fûrû konularındaki icthadı esas alan tecdid değil, (usûl-i fikihtaki) metodolojik yeniden yapılanmayı esas alan tecdiddir. Çağımızda hareket noktası, icthad yapan aklın yeniden yapılandırılarak, yeniden devreye sokulmasıdır. Zira yeni bir bilinç olmadan [çağa hitap eden] yeni bir icthad ortaya koymak mümkün değildir.

### III. Hayatın İçinde Sürekli Bir İctihadı Gerçekleştirmenin Şartları

Çağdaş Arap uyanışıyla birlikte, özellikle, geçen yüzyılın sonlarından itibaren –Arap-İslam düşüncesi çerçevesinde–, bir hayat nizamı olarak İslam'ı tehdit eden çağdaş meydan okumalara mukabelede bulunmak ve çağdaş sorunları çözmek için 'tecdid' çağrısında bulunan batılılaşma karşıtları, "icthad kapısının açılması" sloganını önplana çıkarır oldular. Bazı islamcı düşünürlerin giriştiği, çoğuna ideolojik karakterin hakim olduğu ve beraberinde yüzeyselliği, problemlerin aslını görememeyi getiren bazı çabalar istisna edilecek olursa, icthad çağrısı mücerret bir çağrı olarak kalmıştır ve hâlâ da öyledir. Dahası, bu çağrı, geçici meydan okumaların baskısı altında tekrar problemlerin görmezlikten gelinmesi ve hayatın normal seyrini takibedebilmesi için başvurulan boş bir slogan haline dönüşmüş, bu sebeple de problemler giderek artıp karmaşık bir hal almıştır. Eski fakihler ve onların fıkıh ve icthadlarıyla günümüzdeki hayatın gerçeklikleri ve problemlerin karmaşıklığı arasındaki mesafe giderek artmaktadır.

İzaha dahi gerek yoktur ki, bu kötü durumun sebebi icthad yapmak için gerekli şartları haiz müctehidlerin olmayışıdır. Böylesi müctehidler çağın problemlerinin ve meydan okumalarının mahiyetine uygun düzeyde bir icthad yapmaldırlar. Gerekli şartlardan kastımız ise, özellikle fikrî ve metodolojik şartlardır. Bu düşünsel altyapının icthad ameliyesindeki önemi şu şekilde açıklanabilir: İctihad İslam'da teşrî için bir esastır; fakat bu onu ne Kur'an-Sünnet gibi şer'î bir



nass, ne de bir kısım çoğunluğun konsensüsü ile şer'î hüviyetini kazanan saha-be icmâ'ı veya İmam Malik açısından Medine ehlinin pratiğinin esas alınışındaki asliyet statüsüne sokar. Aksine, icthad herşeyden önce bir yöntemdir. Usûl-i fikhçilerin tabiri ile, icthad bir müctehidin bütün akli melekelelerini tüm gücüyle kullanarak şer'î hükümleri delillerinden istinbat ameliyesidir. Bu tabirin orijinalinde geçen *cubd*den kasıt, fikrî çabanın sonuna kadar kullanılmasıdır.

Temel hükümlerin delillerine gelince, bunlar malum olduğu üzere Kur'an, Sünnet ve icmadan ibarettir. O halde icthad herşeyden önce düşünsel bir aktivitedir. Bu düşünsel aktivitenin metodu, müctehidin çözmeye çalıştığı problemin doğasına göre şekil alır. Dolayısıyla, günümüz sorunları çeşit itibarıyla geçmiş problemlerden farklı olduğu için, zorunlu olarak bugünkü müctehidden beklenen düşünsel çaba da, geçmiş fakihlerden beklenenden farklı olmak durumundadır.

Bu noktada açıklamalarımızın genellemeler ile sınırlı kalmaması için geçmişte icthad için yeterli ve zorunlu olan fikrî çabanın ne tür bir çaba olduğuna şöyle bir bakmamız gerekir. Ta ki, bu suretle bugün sarfedilmesi gereken düşünsel çabanın ne tür bir çaba olduğunu ortaya koyabilelim.

İlk olarak tesbit edilmesi gereken nokta, biz Arap ve Müslümanlar'ın hayat tarzının, İslam'ın başlangıcından, geçen yüzyılın sonlarına kadar özü itibarıyla kurumsal, siyasal ve sosyo-ekonomik açılardan neredeyse yapısını değiştirmeden bugüne kadar gelmiş olduğu gerçeğidir. Bu süreç içerisinde Müslümanlar doğal olarak, bir çok yeni olayla karşılaşmış ve bu durum da icthad ameliyesinde bir tür dinamizme yol açmıştır. Öte yandan, aynı durum, pratik fikh alanını veya pratik problemler için üretilen islami çözümleri büyük ölçüde aşan farazi fikhin ortaya çıkmasına da neden olmuştur. Ancak bu noktada unutulmaması gereken, Batı medeniyeti ile karşılaşmaya ve bu yeni medeniyetin ürettiği bir çok kurumla yüzyüze gelinceye kadar Arap İslam medeniyetinin içinden kaynaklanan yeni gelişmelerin neredeyse hepsinin, Hz. Peygamber ve sahabe döneminde çözüm getirilen geçmiş olaylarla aynı yapısal özellikleri göstermesidir. Bundan dolayıdır ki, bu süreçteki icthad ameliyesine kıyas metodu hakim olmuştur. Bu metod cüz'ün cüz'e kıyası, hakkında nass olmayan birşeyi nassın hükme bağladığı birşeye benzetme, yani gelişen olayları sürekli, geçmişte hakkında nass varid olan, icma veya müctehidlerin konsensüsleri ile karara bağlanan olaylara benzetme mantığı ve çabası vardır.

Doğal olarak, tarihsel gelişime paralel olarak sosyal yapının dinamiklerinin değişmesi ve müctehidlerin bolluğu bu şekildeki kıyas uygulamalarının imkanlarının tükenmesiyle sonuçlanmıştır. Geçmişteki tikel olaylar, sınırlanması mümkün homojen ve birbirine benzer bir yapı arzettiği için, ayrıca şer'î nassların da sınırlı sayıda oluşu nedeniyle, bunların lafzi anlamlarını ve delaletini esas alan icthad artık daha fazla işlevsel olamayacak noktaya gelmiştir. Netice itibarıyla

kaçınılmaz sonuç icthad kapısının 'kapanması' olmuştur; yoksa, denildiği gibi 'kapatılması' değil...

Gerçekte İslam'da kimse, ne yöneticiler, ne fakihler, ne de başkaları icthad kapısını kapatma gücüne sahiptir. Zira İslam'da icthad kapısını kapatma veya açma yetkisine sahip ne bir kilise ne de herhangi bir müessese vardır. İctihat teşrî metodolojisinin bir prensibidir. Daha önce de değindiğimiz gibi icthad, şerî ahkâmın bilinmesinde düşünsel çabanın sarfedilmesinden ibarettir ve bu işleri gerçekleştirebilecek bilgi donanımına sahip her müslümanın kullanımına açık bir haktır. Netice itibarıyla, icthad kapısının kapanması Müslümanlar'ın yaşadıkları medeniyette daha fazla icthadda bulunma imkanının ortadan kalktığı gerçeğinden kaynaklanır. Aynı medeniyet çerçevesinde sunulabilecek tüm problem çözüm şekilleri tükendiğinde, lafzın anlamla olan ilişkisi açısından nassların üretebileceği bütün çözüm imkanları sona erdiğinde ve kendilerine kıyas yapılacak daha fazla geçmiş olay [emsâl] kalmadığında icthad kapısının kendiliğinden kapanması kaçınılmaz olmuştur. Bu gelişme sonucunda insanlar 'taklid'e yönelmiş, fikhi mezheplerin sayısı dört ana mezheple sınırlandırılmış, bireyler bunlardan herhangi birisini taklide zorlanmış ve mezhepler arasında 'cedel' ve 'hilâfi-yât' olarak bilinen iç çekişmeler başgöstermiştir.

Bütün bunlara rağmen icthadın nihai bir şekilde durduğu söylenemez. Zaman zaman bir kısım ulema taklidi terk çağrısında bulunarak fikhi düşünceyi boş tartışmalar dönemindeki donuklaşmadan kurtarmaya çaba sarfetmişlerdir. Kuşkusuz bu çağrılar ve onlara eşlik eden bazı çabalar, geçmişteki gerçeklikler ile yeni gerçeklikler ve bunların mahiyetleri arasındaki mesafenin idrak edilip bilincine varılmasının sonucudur. Bu şekildeki bir bilinçlenme, özellikle Endülüs'te tarihî, düşünsel ve siyasi birçok ögenin biraraya gelmesi sonucunda, kendisine kıyas edilecek geçmiş olaylarla, yeni meydana gelen olaylar arasındaki mesafenin Doğu'dakinden daha geniş ve derin olmasından kaynaklanmıştır. Bundan dolayı Endülüs'te, 'yeni'nin geçmişteki bir örneğe kıyas edilmesi şeklindeki 'kıyas' merkezli icthad değil de, icthaddaki yeni metodolojik arayışlar –ki bu yeni hayatın doğurduğu problemleri anlayarak çözüm sunabilecek güce sahiptir– bu tür bir bilinçlenmeyi ortaya çıkarmıştır. Bu noktada yeni icthad metodolojileri geliştirme alanında önplana çıkan büyük şahsiyetlerin başında Endülüslü usûl-i fikhî eş-Şâtübî gelir.

Eş-Şâtübî eskilerin anladığı anlamda icthadın tüm imkanlarını tükettiğini, yeneden icthad kapısının açılmasının, kendi tabiriyle, metodolojik prensiplerin yeniden belirlenmesini gerektirdiğini derinden kavramıştır. Bu metodolojik yeniden yapılanma, kıyas veya nassların lafzî anlamları üzerinde yoğunlaşarak onlardan hükümler üretme yerine, Şeriat'ın genel amaçlarının anlaşılmasını gerektirmektedir.

Böylece, haklarında şerî hüküm bulunan tikel olayları tam bir tümevarıma tabi tuttuktan ve bu tümevarımın sonuçlarını genel ilkeler halinde formüle ettik-

ten sonra, artık karşılaşıcağımız herhangi bir tikel olaya uygulayabileceğimiz genel ilkeleri ortaya koymuş oluruz. Aynı şekilde Şeriat'ın en temel amacının umumi maslahatı hedeflediği ve şer'î nassların da bu maslahatı koruduğu noktasından hareket ettiğimiz zaman, artık umumi maslahat diğer ilkelerin üzerinde umumi bir ilke haline gelir. Şâtıbî'nin, Şeriat'ın amaçlarını esas alarak ortaya koyduğu genel maslahat teorisinden etkilenen bir kısım fakihler, daha da ileri giderek, şayet şer'î bir nass genel bir maslahatla çelişirse, genel maslahat tercih edilmelidir, yargısına varmışlardır. Zira bu son düşünceye göre, zaten nasslar aslında bu maslahatları korumak için gelmiştir. Ne olursa olsun, tartışmasız olan husus şudur ki, genel anlamda maslahat her zaman tarihî gelişmeler ve içerisinde yaşanılan medeniyetin şartları muvacehesinde değişiklik arzeder. Dolayısıyla, genel maslahat anlayışına dayanan bir ictihad, sürekli yenilikçi dinamik bir akıldan sadır olmanı gerektiğinde gerçek anlamını yitirmiş olacaktır.

Yukarıdaki açıklamalardan açıkça anlaşılacaktır ki, ictihada davet ve 'ictihad kapısının açılması' çağrılarını, ictihadda bulunma sorumluluğunu üstlenenler bilinçlerini açmadıkları sürece, içi boş anlamsız bir slogandan ibaret kalacaktır. Bunun en temel nedeni, ictihad kapısının (birileri tarafından) kapatılmış olmayıp, dinamizmini ve gelişmesini durdurmuş bir medeniyet ve kültür çerçevesinde ictihadı gerçekleştirecek 'akıl' dinamizmini kaybetmesi sonucunda kaçınılmaz olarak son bulmuş olmasıdır. Dolayısıyla çağdaş problemlere çözüm bulunabilmesi için islami Arap aklının kendini yeniden açması gerekir. Böyle bir süreç başlatılmadan çağdaş problemleri anlayarak onlara olası çözümler sunabilen bir ictihad aslâ ortaya konamayacaktır.

Aklın açılımı (bilincin yeniden belirlenmesi), ancak kendisini oluşturan yeni şartları gözönünde tutarak hayata yeniden açılmakla mümkün olacaktır. Geçmişte dinî ilimlere (tefsir, hadis vs.) ve dil bilimlerine (sarf, nahiv, belagat) vukufiyet ictihad ameliyesini gerçekleştirmeye yeter şartlardı. Bu tarihî süreçte siyasal, sosyal, ekonomik, kısaca genel anlamda hayat şartları öz yapıları itibarıyla müctehidin kendi döneminden pek farklılık göstermemiştir. Aynı şekilde, genel maslahat anlayışı da, -geçmişte kıyasın üzerinde gerçekleştirildiği tikeller gibi- günlük hayatın tecrübesiyle anlaşılan ve yine özü itibarıyla aynı kalan karakteristiklere sahip olmuştur.

Fakat günümüzde durum tamamen değişmiştir. Batı'da teknoloji medeniyetinde görülen muazzam değişiklikler ve bugün sosyoloji ve ekonomi bilimlerinde olduğu gibi uzay, atom ve biyoloji bilimleri alanlarındaki bilimsel devrim çağındaki değişiklikler, bu bilimlere, özellikle de bunların epistemolojik temellerine ve beşerî düzeydeki sonuçlarına açılmayı, ictihad yapmak isteyen birisi için zorunlu kılmaktadır. İctihad yapabilmek için bu bilimlerin gerekliliği, dil ve din ilimlerinin gerekliliğinden daha aşağı değildir. Zira, çağın düşüncesine açılmak ve ictihadın hayata ve hayatın gelişmelerine ayak uydurması, ancak bu şekilde

mümkün olabilir. Bugün İslam ulemasının ezici çoğunluğunda eksik olan husus, hayata ayak uyduran bir ictihadı becerememeleridir. Hayatın gerisinde kalan bir ictihadın ise bugüne faydası yoktur. Zira bu gibi ictihadlar geçmişte çoktur. O halde, ictihad alanında yeni bir tedvin çağını başlatmaya şiddetle ihtiyaç vardır. Öyle bir tedvin çağı ki, hareket noktası sürekli ictihad ve çağdaş hayata ayak uydurmaktır. Bu ise herşeyden önce bir metod meselesidir; zihniyet meselesidir.

#### IV. Şer'î Hükümlerin Anlaşılabilirliği Sorunu

Daha önce İslami düşüncenin yeniden yapılandırılmasının gerekliliği çerçevesinde değindiğimiz gibi, bugün ihtiyaç duyulan çağdaş 'amaçlar'dan ve yeni önermelerden hareketle Şeriat konusundaki düşünce yönteminin yeniden yapılandırılması gerekmektedir. Başka bir deyişle günümüz Müslümanları'nın ihtiyaç duydukları, sadece fer'î meselelerde ictihadın yapılmasını esas alan bir yenilenme (teccid) değil, aksine metodolojik yeniden yapılanmayı esas alan bir teccid anlayışıdır.

"Metodolojik yeniden yapılanma", *Muvâfaqât* adlı kitabın sahibi maliki fakih Şâtübî'nin de projesiydi. Bu kitabında Şâtübî İslam hukukundaki İmam Şâfi'î'den bu yana kıyası esas alan, nassların illetlerinin tespiti ve nassların lafızlarının delaleti üzerine kurulan düşünüş metodunu, Şeriat'ın gözettiği amaçları esas alarak yeniden inşa etmeye çalışmıştır. Amaçların gözetilmesi düşüncesi İslam'ın doğuşundan itibaren yaşamada dikkate alınan bir düşünce olmakla birlikte, ictihadı asıl ile fer' arasındaki benzerlikte (illette) yoğunlaştıran, dolayısıyla Şeriat'ın amacını veya genel maslahatı prensip olarak kabul etmeyip, ancak illetin tesbitinin imkansız olduğu durumlarda maslahatı (Gazzâlî'de olduğu gibi) 'uygun illet' olarak dikkate alan düşünce biçimi ile, Şeriat'ın amaçlarını ve maslahatı, düşünüş biçimine, dolayısıyla ictihada esas kılıp, illeti veya lafızların delaletini buna yardımcı öge olarak kabul eden düşünce biçimi arasında çok büyük farklar vardır.

Evet, nihai tahlilde çıkış noktası aynıdır ve buna göre, şer'î hükümler, yani Kitap ve Sünnet'teki emirler ve nehiyeler, herhangi bir mantığa dayanmayan gelişigüzel hükümler değildir; bilakis bunlar, makul ve bir hikmete dayalı hükümlerdir. Hükümlerin çoğunda Şâri bunların ne gibi bir hikmete dayandığını belirtmediği (örneğin, içkinin ve zinanın haram kılınmasının sebebi açıkça zikredilmemiştir) ve yine Kitap ve Sünnet'teki hükümler gelişim olgusu sonucunda ortaya çıkan yeni durumların, problemlerin ve tikel meselelerin tamamını kapsamadığı için, 'Şeriat'ın tatbiki' için müctehidin birtakım usûller koyması gerekmektedir. Müctehid Şeriat'ın tatbiki esnasında bu usûle dayanacaktır. Bu usûlün fonksiyonu ise, yeni karşılaşılan meseleler hususunda vereceği hükümlerin makuliyetini tesis etmektir. Aşikardır ki, burada aranan makuliyet tek başına mücerret bir makuliyet değildir; zira bu, pozitif/beşerî hukukun özelliğidir. Bilakis, bu makuliyet, Kitap ve Sünnet'teki şer'î hükümlerin dayanağını teşkil eden makuliyete dayanmak zorundadır. Ancak, bu şer'î hükümlerin hikmetleri, genellikle

açıkça belirtilmediği için, bu durumda müctehid bunları kendisi tesbit etmek, temellendirmek, bu konuda usûl ve öncüller vazetmek zorundadır. Bu noktada iki farklı yol izlenmektedir: Biri kıyas, talil ve lafızların yorumunu (*istişmâru'l-elfâz*) esas alan yöntem; diğeri ise, temel ve çıkış noktası olarak makasın esas alınmasını savunan yöntem.

Birinci yöntem, bir hükmü tek başına ele alır ve Şâri'in bu hüküm üzerine bina ettiği muhtemel nedeni (illeti) bulmaya çalışır. Neticede böyle bir belirin illet bulunması durumunda hüküm bu nedenin rastlandığı her duruma şamil kılınır. Bu bağlamda akla gelen en basit ve en meşhur örnek, içkinin haram kılınışdır. Bilindiği gibi, içkiyi haram kılan hüküm açıktır. Fakat bu haram kılmanın nedeni açıkça ifade edilmemiştir. Müctehid önce bu hükümdeki yasaklanma nedenini (sarhoş edicilik) belirleyerek, sonra bu niteliğin bulunduğu her içeceğin, nebiz ve benzeri alkollü içkilerin yasaklanması şeklinde genel bir hükme varır. Bu yöntemde kıyas, yani fer' konumundaki nebizin asl olan şaraba (zira açıkça yasaklanmıştır) benzetilmesi metodu uygulanmıştır. Bu yöntem, basit ve pratiktir. Yani uygulanması kolay ve faydalıdır. Ancak aynı türden tikeller sözkonusu olup, bunlardan biri hakkında bir hüküm mevcut olduğunda uygulanması mümkündür. Fakat aynı türe ait olmayan tikel olgular karşısında, yani hükmün kapsamı dışında kalan yeni olaylar karşısında işlem zorlaşmakta, 'nedensellik' ilintisi zayıf ve zorlama bir hal almaktadır. Bazen de müctehidin taklide başvurmaktan başka bir seçeneği kalmamaktadır. Zira müctehidin içerisinde konuşlandığı (düşünüş biçimine hakim olan) kıyas ve lafızların delaletini anlama çerçevesi o kadar daralmaktadır ki, icthad sürecini durdurmaktan başka çare kalmamaktadır.

Yukarıda bahsettiğimiz ikinci yöntemde ise, hükümlerin anlaşılmasına –ki bu süreç olmadan Şeriat'ın sürekli değişen dünyada tatbiki imkansızdır– Şâri'in amaçlarının araştırılmasından başlanır. Esas itibarıyla Şâri'in amacının insanların maslahatlarını gözetme olduğu (zira Allah'ın hiçbirşeye ihtiyacı yoktur) gerçeği dikkate alındığında, şer'î hükümlerin anlaşılmasında maslahatı gözetme kendisini esas prensip olarak ortaya koymaktadır. Buna bağlı olarak maslahat, usûlün en temel ilkesidir. Tabiidir ki bu yöntem sınırsız ve geniş maslahat dairesinde gerçekleşmektedir. Bu hareket alanının genişliği dolayısıyla ki, bu prensipten hareketle icthad her türlü durumda uygulanması mümkün bir zemine kavuşur.

Birinci yöntemdeki sınırlılık (hareket alanının darlığı), müctehidin hükümdeki illeti ararken kendi zannınca Şâri'in kastettiği nedenin (illetin) bulunması ameliyesinden açıkça anlaşılmaktadır. Böyle bir durumda müctehidin Şâri'e (Allah'a) yaklaşım tarzı, –teşbihte hata olmaz–, yargıcın diğer insanlarla ilişkisi gibi olup, sürekli yargıcın niyetleri araştırması gibi, Şâri'in kastettiği esas anlamın bulunmasına çalışılır. Bu tür indî niyetleri anlamak, tahmin ve zanna dayalı ve aslâ kesin olmayan bir süreçtir ki, kuvvetli bir tahminin birşeyi diğerine tercih etmesinin mümkün olduğu alan da son derece sınırlıdır.

İkinci yöntemde şer'î hükümlerin hepsinin ortak temeli olan ve Şeriat'ın bütün zaman ve mekanlarda uygulanmasını mümkün kılan 'maslahatı gözetme' prensibi vardır. Bu genel prensipten sonra geriye kalan iş, her hüküm ve belirgin durumdaki maslahatın belirlenmesidir ki, bu da ancak fiilin sahibinin kendisinin kesin olarak bilebileceği niyetlerini araştırma yerine, somut hayat düzleminde anlaşılacak beşerî bir alandır. Bu ikinci yöntemde maslahat sürekli değişim halinde olan insani durumlarla doğrudan ilintili olduğundan, değişimle iç içe bir teccid ve ictihad anlayışına kapı aralanabilmektedir.

Yukarıda bahsedilen iki yöntem arasındaki başka bir fark da şudur: Kıyas yönteminde vurgu, sürekli dile, özellikle nassların lafızlarına olup, teşrî sürecinde dil rol oynamaktadır. Bunun nedeni, çoğu durumda illeti belirleme ameliyesinin müctehidin lafız ve anlam arasında kuracağı ilişkiye bağlı oluşudur. Bu bağlamda, örneğin, nass 'alkollü' içeceği yasaklamışsa, kıyasa dayalı metotta müctehid *hamr* kelimesinin Hz. Peygamber dönemindeki Arap toplumunda kullanılışını, "kaçınınız" emrinin yaptırım ifade ettiğini veya herhangi bir gereklilik doğurmadığını belirlemekle uğraşır (zira Kitap ve Sunnet'te öyle emir sîgaları vardır ki, bağlayıcılık ifade etmez veya en azından yasama fonksiyonuyla ilgili değildir; yayınız, yiyiniz, içiniz gibi). Bu sürecin yanında müctehidin nassda geçen lafzın genel mi yoksa belirgin bir anlamı mı ifade ettiğine veya bazen hükümde geçen lafzın hususi olmasına rağmen umumi bir anlam taşıdığına ve bazı durumlarda da bunun tersi bir anlam taşıdığına karar vermek durumundadır. Bütün bu literal planda gerçekleşen süreçte yukarıdaki dil ağırlıklı konular arasında ayırma gitmek zor olup, bunları karara bağlamak da zanni bir sürece dayanır. Dolayısıyla, tasvir edilmeye çalışılan bu şekildeki literal hermenötige dayanan fikhin, aslında tümü zanni bir temele dayanmaktadır. Bu zanni temelden çıkarak, hükümleri kesinliği net olan bir zeminde temellendirmek (şer'î hükümlerde kesinlik, akli konulardaki yakınlık anlamına gelir), ancak nassların güttüğü 'amaçlar' ve 'maslahatlar'ı teşrî'e esas kılmakla mümkündür. Zira bu süreçte müctehid tüm çabasını dile, lafızlara (hakikat, mecaz, istiare, umum, husus) değil, hükümlerin esbâb-ı nüzûlünü (tarihî-sosyal konteksti) anlamaya çevirir. Esbâb-ı nüzûl o kadar geniş ve önemli bir konudur ki, hükümlerin nedenlerinin temellendirilmesini geniş bir çerçevede gerçekleştirmesinin yanısıra, hükümlerin, değişen durumlarda uygulanmasını sağlayacak ictihad sürecine de imkan tanır.

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız açıklamaları aşırı soyut genellemeler –ki bunlar usûl-i fıkıhçı için üzerimizdeki gök gibidir– olmaktan kurtarmak için, konuyu somut bir örnekle açıklamak istiyoruz. Örneğin, Kur'an'da açıkça ifade edilen hırsızın elinin kesilmesi hükmününü ele alarak, bu hükmü (hangi şekillerde) temellendirebileceğimizi açıklayalım. Kıyası ve talili esas alan ve aşırı bir şekilde lafızların literal anlamlarına vurguda bulunan birinci yöntem (literal hermenötik), bu hükmün nedenini, yani hükmü nasıl anlayacağımızı açıklamaktan tamamen acizdir. Çaresiz, hırsızlığın yasaklanmasında bir maslahat (malın ko-

runması) gözetildiğini itiraf etmek zorundadır. Bu yöntemde bütün amaç illeti tespit olduğu için, hükmün amacı ve maslahatı dikkate alınarak hükmün (esas) illeti belirlenmeye çalışılır; usûlcünün varacağı son nokta ise şudur: Malın korunması, sosyal hayatın zorunluluklarıdır. O halde çalmanın yasaklanması gerektiren maslahattır ve bu hükmün illeti de budur. Fakat, niçin çalmanın cezası "hırsızın elinin kesilmesi" şeklinde belirlenmiştir de, hırsızın hapsi veya so-  
payla dayak atılması olarak belirlenmemiştir? Kıyas yöntemi bu soruya açıkça cevap veremeyecek durumdadır. Bu yöntemle cevap vermeye çalışıldığında, çe-  
şitli faraziyeler ileri sürülerek hükmün anlaşılabilirliği imkanını tamamen orta-  
dan kaldırma riski vardır. Örneğin, ileri sürülebilecek olası cevaplar arasında "el  
kesilmesinin" nedeni (illet) hırsızlık 'el' ile yapıldığı için elin kesilmesidir" şeklin-  
de olabilir. Bu yöntemle kıyas mantığı hakim olduğu için bu cevaba karşı (haklı  
olarak) şöyle bir itiraz getirilebilir: Peki niçin zinaya verilen cezada kendisi ile zi-  
na eyleminin gerçekleştirildiği uzvun kesilmesi ceza olarak uygun görülmemiş-  
tir ve hırsızın elinin kesilmesine kıyasla neden zani hadım edilmesin?

Bu şekilde kıyası kendisine temel alan bu yöntemi kullananlar, sonu gelme-  
yen yorumlara dalmakta ve şer'î hükümlerin net olarak anlaşılması amacından  
uzaklaşmaktadırlar.

İkinci yöntem (hükümlerin tarihî kontekstini ve amaçlarını esas alan teorik  
yorum metodu) 'amaçlar'ı yani hükümlerin vazedildiği ortamda mutlaka bir an-  
lamı ve bir gerekçesi olduğu düşüncesini metodolojik bir prensip olarak dikka-  
te aldığı için, birinci yöntemin malul olduğu problemleri duruma düşmez. Böyle-  
ce, ancak kıyasın doğasındaki bu lafzi okumaların sultasından kurtularak hük-  
mün esbâb-ı nüzûlü dikkate alınırsa –el kesme cezasının o günün sosyal gerçek-  
liğindeki anlamı dikkate alınırsa– bunun o günün toplumunda kolayca anlaşılın  
bir tedbir olduğu gözlenebilir.

Bu şekilde Hz. Peygamber döneminin tarihî ve sosyal gerçekliğini gözönün-  
de bulundurarak şer'î hükümleri anlamaya çalışırsak, kolayca, üzerinde durdu-  
ğumuz örnek hüküm ile ilgili şu çıkarımlarda bulunabiliriz: İlk olarak, hırsızın  
elinin kesilmesi Arap yarımadasında İslam'dan önce de uygulanan bir ceza şek-  
li idi. İkincisi, el kesme cezası develeri ve çadırlarıyla bir yerden diğerine göçe-  
den bedevi bir toplumda uygulanmıştır ve böyle bir toplumda hırsızın 'hapis' ce-  
zasına çarptırılması mümkün değildi. Zira o zaman ne hapisane, ne duvar, ne  
mahkumların kaçmasını önleyecek görevliler, ne de onların iâşe ve ibatesini  
sağlayacak bir teşkilat vardı. Doğal olarak ortaya çıkan yegane çözüm bedenî  
ceza olmaktadır. Yerleşik olmayan bir toplumda hırsızlığın çoğalması, önüne ge-  
çilemeyen sosyal bir problem olabilmekte ve hatta o toplumun varlığını tehdit  
edecek kadar büyüyebilmektedir. Çünkü o zaman ne sınırlar, ne duvarlar, ne de  
servetin korunduğu güvenli yerler vardı. Dolayısıyla, şu iki hedefi amaçlayan  
bedenî ceza zorunlu olarak kendisini ortaya koymaktadır: Tekrar çalma imkanı-

nı nihai olarak ortadan kaldırmak ve insanların kolayca hırsızları tanıyacakları bir alameti kişide sürekli olarak bulundurmaktır. Bu bağlamda, hırsızın elinin kesilmesi bu iki şartı da yerine getiren bir ceza olmaktadır. Netice itibarıyla, çölde bedevi yaşayan göçebe bir toplumda hırsızın elinin kesilmesi anlamlı ve makul bir tedbirdir.

İslam'ın doğuş dönemindeki toplumsal gelişmişlik düzeyi kendinden önceki tarihsel durumdan pek farklı değildi. İslam öncesi toplumun hırsızlığın önüne geçmek için uyguladığı bu örf (el kesme cezası), islami moral prensipler içerisine dahil edilmiştir. İslam'ın değer dizgesinde sadece örf'e dayalı bir tedbir olarak kalmayan bu uygulama aynı zamanda şer'î bir hüküm hüviyetini kazanmıştır. Fukahanın zina fiilinin ispatı için ileri sürdükleri şartlar, el kesme cezasında yaptığımız açıklamalar kategorisinde ele alınabilir. Bütün bu şartlar, daha çok, yerleşik olmayan, çoğunlukla açık bir alanda, duvarların, surların ve odaların olmadığı çadır hayatına ve onun sosyolojik yapısına özgüdür. Ayrıca, zina fiilinin gerçekleştiği andaki ayrıntılara şahit olmak için ortaya konulan şartlar yerleşik bir yaşamın gerçekliğinde ne derece yerine getirilecektir? Bütün bu açıklamalardan anlaşılana, göçebe bir toplum için düşünülerek ortaya konan bu şartların, yerleşik bir toplumda suçun ispatını imkansız kılmasıdır.

Şer'î hükümlerin makuliyetinin, maslahatı gözetme çerçevesinde sebab-i nüzûlle temellendirilmesi, yeni yaşam gerçekliklerinde yeni sebab-i nüzûllerle ilintilendirme imkanını ortaya koyar. Böylece, fikhi düşüncede devingenlik ve ictihadta sürekli yenilenme ruhu ortaya çıkar. Şeriat da gelişmelere ayak uydurabilen ve her zaman ve makanda uygulanabilecek bir nitelik kazanır. Bu son noktada yaptığımız açıklamalar bizi biraz sonra tartışacağımız şu çok ciddi metodolojik probleme götürür: Şer'î hükümler illetleri üzerine mi, yoksa hikmet/maslahat üzerine mi bina edilmelidirler?

#### V. Hükümlerin Temellendirilmesi Problemi

Yakın zamanda Mısır Müftüsü'nün banka senetleri gibi çeşitli mali uygulamalardan doğan kârın, bu çeşit uygulamalarda haksız kazanç sözkonusu olmadığı için caiz olduğuna dair verdiği fetva bir çok tartışmalara yol açmıştır. Bilindiği üzere, mali alışverişlerden doğan haksız kârın önüne geçilmesi, faizin yasaklanmasının hikmetidir. Mısır'ın önde gelen ve islami eğilim taşıyan kanun adamlarından uzman olan birisi, bu fetvaya "şer'î hükümler hikmetleri üzerine değil, illetleri üzerine bina edilirler" delilini ileri sürerek karşı çıkmıştır.

İslam hukukçularının terminolojisinde 'illet' ve 'hikmet' arasındaki temel ayırım şudur: İlet, hükmün kendisinden sadır olduğu ve dolayısıyla hükmün varlığının kendisiyle anlaşıldığı belirgin niteliklidir. Örneğin, alkoldeki sarhoş edicilik (*iskâr*) özelliği onun yasaklanmasının illetidir. Faiz alışverişinin ihtiva ettiği fazlalık veya fayda, bu çeşit uygulamaların yasak olduğunu gösteren nitelik olup,



faizin yasaklanmasının illetidir. Aynı şekilde, yolculuk ve hastalık durumu Ramazan ayında oruç tutmama için birer illettir. Hikmet ise, temelde hükmün güttüğü amaçtır ki, bu da genel anlamda ya bir menfaatin gerçekleştirilmesi veya bir zararın önlenmesinden ibarettir. Bu bağlamda, içkinin haram kılınmasının hikmeti, sorhoşluk sonunda aklın gitmesinden doğan zararın önlenmesi; faizin yasaklanmasındaki hikmet, haksız kazançtan doğan zararın önüne geçilmesi; hasta veya yolcu için oruç bozmadaki hikmet, bu iki durumdaki zorluğun giderilmesidir. Bilindiği gibi, zararın giderilmesi, bizatihi maslahattır. Sonuç olarak hikmeti, hükümlerin vazedilişinde gözetilen maslahat olarak tanımlamak mümkündür. Fakihler genel olarak şerî hükmün hikmetle değil, illetle temellendirileceği görüşündedirler. Öların böyle düşünmelerinin nedeni, hikmetin açık olmayıp, illetin belirli şartları haiz bir (objektif) nitelik oluşudur. Dolayısıyla, hikmet (daha çok) insanların takdirine bağlıdır ki, insanların, maslahatların tespitinde kolayca farklı düşünecekleri ortadadır. Daha önce değindiğimiz gibi, misafir veya hasta için Ramazan ayında oruç tutulmamasındaki hikmet, zorluğun ortadan kaldırılmasıdır. Şayet hükmü zorluğun varlığına veya yokluğuna bağlarsak, oruç bozmayı mazur kılacak zorluğun içeriği ve miktarı konusunda bir çok farklı düşünce akla gelebilir. Bu bizi hastalık veya yolculuktan başka meşakkatli durumlarda, örneğin fabrikalarda çalışmaktan doğacak sıkıntılar sözkonusu olduğunda orucun tutulup tutulmayacağı noktasına getirir. Bu şekilde (hikmet paradigmasının ifade ettiği olası rölativizmin önünü almak üzere), hükümlerin hikmetleri üzerine değil, illetleri üzerine kuruldukları, klasik fukaha tarafından vurgulanmıştır. Bununla beraber, onların terminolojisinde illet, hükmün üzerine bina edildiği ve hükmün varlığı ve yokluğunun kendisine bağlı olduğu, aynı zamanda hükmün gözettiği hikmete de uygun olan açık ve belirgin bir niteliktir.

Şüphesiz, konuya bu şekilde yaklaşım, geçmiş fakihlerin ortaya koydukları usûl-i fıkhıdaki ana prensipler ve kendilerine has belirgin epistemolojik çerçeve içerisinde geçerlidir. Belirlenen bu prensiplerden bazıları kıyas, talil ve hükümlerin objektif nitelikler (illetler) üzerine bina edilmesini esas alır. Fakat bu şekildeki metodolojik prensipler, ne Kitap, ne de Sünnet'in vazettiği prensiplerdir. Bu kurallar usûlcülerin kendilerince ortaya konulmuş prensiplerdir. Netice itibarıyla bu prensipler düşünüş biçimi ve yöntemi ile ilgili olduklarından, farklı bir dönemde hükümlerin amaçladığı hikmeti daha iyi bir şekilde ortaya çıkarabilecek yeni metodolojik yaklaşımlarla müctehidler yeni yöntemleri geliştirebilirler. Zira böyle yeni metodolojik yaklaşımları ortaya koyabildikleri içindir ki, bu insanlar müctehid vasfına sahiptirler. Unutmamak gerekir ki, müctehidler kendi aralarından bile az çok farklılaşabilirler.

Fıkhi mezheplerin (Hanefi, Maliki, Şafii, Hanbeli, Zahiri) kendilerine has düşünüş biçimleri ve herbirinin diğerlerinden farklı metodolojik ilkeleri vardır. Bazısı hükümlerde talili (illet) esas alırken, bir kısmı bu yöntemi reddeder. Bir kıs-

mi da kıyası bir metod olarak kabul etmezken, bazıları onun kullanılmasında bir beis görmez. Bazıları hükümlerin illetleri ile sabit oldukları fikrini (*deverân*) reddederken (nitekim Hanefiler bunlar arasındadır), kimisi hükümlerin temellendirilmesinde yakini bilginin oluşmasını illete bağlar (Mutezile gibi), kimisi de talilin sürekli zanni bilgiyi doğuracağı görüşünüdedir (genellikle Eşariler).

Yukarıda tasvir edilmeye çalışılan tartışmalı sahneden ortaya çıkan netice şudur: Hükümlerin hikmetleri ile değil illetleri ile sabit oldukları fikri, ancak illeti hükümlerin talilinde esas alan düşünüş biçiminde geçerlidir. Bu görüşe katılmayanlar için bu düşüncenin (pek bir) anlamı yoktur. Bu problemi fıkıhtaki metodolojik yeniden yapılanma çerçevesinde ele almamızın sebebi, yenilenmenin reel bir zorunluluk olduğunu algılayan müctehidlerin düşüncelerini, modern çağın gerekli kıldığı toplumsal hayat ve şu anki cari uygulamalar ile salt düşünsel boyutta mevcut gelişmişlik düzeyine ayak uydurabilecek yeni metodolojik çerçeveyi ortaya çıkarabilecek yöntemsel prensiplere yöneltmek isteyişimizdir.

Şu ana kadar İslam hukukunun üzerine bina edildiği genel prensipler, Abbasi İmparatorluğu'nun ilk dönemlerinde tamamlanan tedvin dönemine aittir ve büyük bir kısmının da daha sonraki dönemlerde formüleleştirildiği tarihî bir vakiadır. Tedvin döneminden önce icihad amelîyesini gerçekleştiren belirgin yöntemsel kurallara rastlanmamaktadır. Dolayısıyla icihadın yapılış şeklini gösteren kurallar daha sonra belirli bir tarihî süreçte ortaya konmuşlardır. Bu prensipleri belirleyen fukaha, kendi dönemlerine hakim olan epistemolojik çerçeve ve o dönemdeki sosyal gerçeklikte anlaşılan maslahat, zaruret ve ihtiyaçların etkisinde ortaya koydukları icihad amelîyesi ile onları belirlemişlerdir. Bu noktada çağdaş hayat, hem metodolojik, hem de gözetilmesi gereken amaçlar bakımından, tedvin dönemindeki bu sosyal-tarihî şartlardan köklü bir farklılık göstermektedir. Tespit edilen bu ilk dönem şartları ile, çağdaş hayat şartlarının doğurduğu problemler farklılık arzettiği için, yapılacak icihad amelîyesinin bu farklılığın getireceği ihtiyaçları dikkate alması kaçınılmaz olacaktır. Hz. Ömer'in nass varid olan birçok olayda kendisinin ve istişarede bulunduğu sahabenin icihadını esas aldığını biliyoruz. Örneğin, yeni fethedilen topraklar gaziler arasında dağıılmayıp, hem o zamandaki hem de gelecekteki maslahat gözetilerek bu topraklardan haraç alınmakla yetinilmiştir. Ganimetler Hz. Peygamber ve Hz. Ebu Bekir tarafından eşit olarak dağıtılmasına rağmen, Hz. Ömer kendi döneminde adaletin İslam'a girmede öncelik ve Hz. Peygamber'e yakınlık esas alınarak gerçekleşeceğine kani olması nedeniyle, yeni bir dağıtım modelinin gerektiğini ortaya koymuştur. Şimdi Hz. Ömer –ki Kitap ve Sünnet'ten sonra ilk teşrî amelîyesinde bulunan halife olarak nitelendirilebilir– yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere maslahatı, Şeriat'ın maksatlarını esas almış ve bunları her türlü mülâhazanın üstünde tutmuş olduğuna göre, niçin günümüzde müctehidler tedvin döneminin fakihlerini taklit yerine Hz. Ömer'in örnekli-

bulunan bizler, çoğunlukla bu köklü değişimin gerçekliğini ihmal ederek yenilik arayışımızı şu iki noktaya kitleyerek boğuyoruz: Geçmiş kültürel mirasımızdan ne almamız gerekir ve çağdaş moderniteyi kuran devletlerden hangi kanunları almalıyız? Bu soruları sorarken dikkatimizden kaçan şey şudur: Hayatımızdaki bu geniş, derin ve sürekli değişim, bizim dayandığımız kriterlerimizi ve hareket noktamız olan usûl kaidelerini köklü bir biçimde gözden geçirmemizi gerektirmektedir. Yoksa sadece neden ve neyi alacağımızı sorup-düşünmek yeterli değildir. Bunu yaparken de bilmeliyiz ki, sanki geçmişte olduğu gibi hayat muayyen bir vaziyette donmuş ya da ilerleme yolundaki kafile bizim neye karar ve receğimizi bekliyormuşçasına davranamayız.

Hayır, değişen dünyada neleri almamız gerektiği konusunda tercih imkanımız yoktur ve kanaatimiz o ki, tarih boyunca insan hayatı bu şekilde bir tercih üzerine kurulmamıştır. İnsanın olaylara hükmetme gücünün elinden alınması yanlış olduğu gibi, onun doğasında bulunan bu gücün göreceliğini görmezlikten gelmek de doğru değildir. Bu güçten kastımız, insanların olaylara hükmetme ve buna bağlı olarak, seçme özgürlüğüne sahip olduğunu düşündüğü alternatifler arasında seçim yapma gücüdür. Gerçekte insanların yaptığı şey, -bunu başarsalar da, başarmasalar da- ister kendileri ortaya çıkarmış olsunlar, isterse iradeleri dışında ortaya çıkmış olsun, yeni meydana gelen olgulara uyum göstermekten ibarettir. Buradaki uzlaşma, ister bireysel, ister toplumsal boyutta olsun, insanın bu yeni meydana gelen duruma uyum sağlaması anlamına gelir. Bu noktada uyum yeni olana teslim olma şeklinde anlaşılmalıdır. Aksine, bunun, yeni olanı bünyesinde özümseyerek onun üzerinde bir çeşit kontrol sağlama anlamı vardır. Bu yeni olgu karşısındaki bilinçlenme ne kadar yüksek olursa, 'ben' sürekli olarak bağımsızlığını, güvenliğini ve usûl ve kaynaklarının devamlılığını korumuş olacaktır. Sonuçta, gerçekliği yeniden belirleme ve metodolojik yeniden yapılanma aynı noktada birleşmiş olacaktır.

Bu açıklamalardan anlaşılacağı gibi, modern yaşamın ortaya koyduğu bir çok problemin, çağın gerektirdiği tecdid ile benliğimizin büyük bir kısmını oluşturan kültürel mirasımız arasında bir tür uyuma (adaptasyon) ve uzlaştırmada bulunarak çözülebileceğini savunulara katılıyoruz. Bu bağlamda bir asırdan fazla bir süreden beri gerek konuşmalarımızda gerek yazılarımızda tekrarlayıp durduğumuz 'geleneğe bağlı kalarak çağdaşlaşma' çağrısı, yeni ortaya çıkan durumlara hükmetmek ve yeni bir usûl arayışı geliştirmek üzere bilinçli bir uyum sağlama düzeyine çıkmadıkça, çağdaş hayatın gerektirdiği değişim dalgalarının kıyıya vurduğu mücerret bir çağrı olarak kalacaktır. Aşağıda bu problemin bazı yönlerini daha derin bir bilinçle kavrama konusunda katkıda bulunacağına inandığımız bazı düşüncelerimizi sunuyoruz.

İctihad kapısının 'kapanması'ndan sonra bazı usûl-i fikhçilerin reformist bir uğraşıya girerek usûl-i fıkihtaki metodolojik yeniden yapılanmayı ictihadın kıyas

ameliyesi –yani, hakkında nass bulunmayan tikel konuları, hakkında nass olan tikel konulara kıyaslama– üzerine değil de, Şeriat'ın genel amaçlarının üzerine bina etmeyi düşünmüşlerdir. Dolayısıyla, çıkış noktaları “Şeriat insanın dünyevi ve uhrevî maslahatlarını korumak için vaz'edilmiştir” prensibi olmuştur. Bu genel prensibe dayalı olarak Şeriat'ın amaçlarını *zarûriyyât*, *hâciyyât* ve *tahsîniyyât* kategorilerine ayırmışlardır. 'Zarûriyyât', sırasıyla dinin, hayatın, aklın, neslin ve malın korunması (bazıları bedenin, bireyin korunmasını dinin korunmasından önce zikretmişlerdir) şeklinde tesbit etmişlerdir.

'Hâciyyât' kategorisi herhangi bir zorluğu ve sıkıntıyı ortadan kaldırmayı gerektiren işlemleri kapsamaktadır. Hastalık ve yolculuk durumlarında oruç tutma ma ruhsatı veya her alanda, helal olan 'tayyibât'tan yararlanmanın mübah kılması gibi... 'Tahsîniyyât' kategorisi ise, ister 'hâciyyât' isterse 'zarûriyyât' kategorilerinde olsun, insan aklının güzel gördüğü adetleri ve yenilikleri almak, çirkin gördüklerini ise terketmektir. Bu genel çerçeveden hareketle, yukarıda bahsedilen her bir kategoriye tamamlayan alt kategoriler (asılların geçerliliğini ortadan kaldırmamak şartıyla) zikredilmiştir. Bu şekilde “dinî ve dünyevi maslahatların dinin, hayatın, aklın, neslin ve malın korunmasına dayandığını dikkate alarak bu beş zaruri maslahatı, 'hâciyyât' ve 'tahsîniyyât' ile bunları tamamlayıcı unsurlar için asıl olarak belirlemişlerdir. Ayrıca bu beş zaruriyetin sadece dinin değil, aynı zamanda realitenin gereği olduğu ve farklı din mensuplarının adetleri gerçekliği incelenerek tümevarım metoduyla sabit olduğu ifade edilmiştir.

Burada görevimiz, yeri usûl-i fıkıh olan birtakım detayların tartışmasına girmek değilse de, zarûriyyât, hâciyyât, tahsîniyyât ve tekmiyyât kategorilerini tarihî hatta tarihselci bir bakış açısıyla ele almamızda bir beis yoktur. Daha önce belirttiğimiz gibi geçmiş fakihler zarûriyyât ve diğer kategorileri, bir yönden kendi tarihî-sosyal gerçekliklerini esas alarak ortaya koymuşlardır. Bu şekilde zarûriyyât dinin, hayatın, aklın, malın ve neslin korunmasına hasredilmiştir. Çoğunlukla bu beş olgu geçmiş fakihlerin yaşadıkları dönemde neredeyse çok fazla önemi olmayan öteki medeniyetlerden bağımsız (homojen) islami bir toplumsal çerçevede belirlenmiştir. Zira, o zaman dünyada kayda değer tek medeniyet Arap-İslam medeniyeti idi. Fakat bugün içerisinde yaşadığımız toplumsal gerçeklik farklı bir durum arz etmektedir. Öyle bir dünya ki, artık biz tâbi olunan değil, tâbi olan durumundayız; durumlar değişmiş, haklar ve görevler konusu gelişmiş, bu konuda rekabet ve tehditler artmış bulunmaktadır. Böyle bir ortamda tecdid, ictihad kapısının açılması ve geleneğe bağlı kalarak çağdaşlaşma konularında ciddi olarak düşünen herkes, çok sayıdaki ve oldukça derin değişiklikleri dikkate almak zorundadır.

Gerçekten geçmiş fakihlerimizin bu beş ana maddeye münhasır kıldığı zarûriyyât o dönemde olduğu gibi bugün de hâlâ zaruri işler olarak kalmıştır. Yani 'mashalatların korunması'nı hedefleyen her türlü yasama için bu zorunluluklar

hâlâ temel olarak durmaktadır. Ancak günümüz şartları maslahatın sadece bu beş ana noktaya bağlı kalmayıp, modern bir toplumda yaşayan vatandaş olmanın gerektirdiği ifade özgürlüğü, siyasi tercihte bulunabilme özgürlüğü, yöneticilerin seçimle değiştirilmesi özgürlüğü, çalışma, mal edinme, gıda, mesken ve giyimini temin etme hakkı, eğitim, öğretim ve sağlık hakları gibi temel hakların da bu kategoride değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır. Geçmiş fakihlerimizin belirlediği hâciyyât ilkesine ise bugün sağlık ve ve koruyucu hekimlik alanında gerekli altyapının sağlanması, ilim, sanat ve düşünce alanında yaratıcı düşüncüyü teşvik edici hususlar, doğru haber edinme ihtiyacı gibi ihtiyaçlar da eklenmelidir. Çağımızın gerektirdiği tahsîniyyâta gelince, anlatmakla bitmez. Burya kadar anlatılanlar zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât meselesinin çağdaş toplumdaki vatandaşlık hakları ve ihtiyaçları ile ilgili yönünü oluşturmaktadır. Aynı şekilde bu kategorileri bir üst boyutta ümmet için de düşünmeliyiz. Sanırım bu açıdan bakıldığında, Arap ülkelerinin günümüz koşullarında birleşmesinin, ciddi olarak aralarında yardımlaşarak ve birçok konuda birlikte hareket ederek tam bir bütünlüğe veya bir tür federal yapıya kavuşturulmasının zarureti ortadadır. Şüphesiz böyle bir birleşmenin, Filistin halkının özgürlüğünü elde etmesi, kendi geleceğini belirleyebilme özgürlüğüne kavuşturulması, müslüman toplumların gelişme ve ilerlemesinin sağlanması konularında hiçbir itirazı kabul etmeyeceğini düşünüyoruz. Yine Arap dünyasının bu çağda gelişip ilerlemesi için yönetimin gerçek bir demokrasiye kavuşturulması ve Arap ülkeleri arasındaki toplumsal ilişkilerin sosyal adalet esası üzerine bina edilmesi gerektiğini savunan ve bunu 'zarûriyyât'tan addedenler de vardır.

Bu noktada çağdaş ihtiyaçlar sayılmayacak kadar çoktur. Gelişim, özgürleşme ve güçlenme ile ilgili ihtiyaçlar gibi... Tahsîniyyât da aynı şekilde sayılmayacak kadar çoktur. Bu üç ana kategoriyi tamamlayan alt kategorilere ise, toplumun ahlaki değerlerini olumsuz yönde etkileyecek şeyleri önleme, İslam'ın belirlediği yüksek değerlerin yaygınlaşmasını sağlama ve geleceğimizle ilgili meselelerde her yönden ve her düzeyde müttefikler kazanma örnek olarak verilebilir. İşte bunlar, bu çağın gerektirdiği zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyâtın sadece bir kısmıdır, hepsi değil... Şüphesiz bunlar, geçmiş fakihlerin belirledikleri 'zarûriyyât-ı hamse'yi iptal etmemektedir. Bilakis onları tamamlamakta, hatta onların korunması için gerekli şartları temin etmektedir.

Bu konuya şu genel tesbitle son vermek istiyoruz: Geçmiş fukahânın belirttikleri bu gibi genel ve ebedî zorunluluklar sözkonusu olduğu gibi, her çağın gerekli kıldığı ihtiyaçlar ve onları tamamlayan unsurlardan da bahsetmek mümkündür. Böylece, çağımızın gerekli kıldığı zorunlulukları Şeriat'ın amaçlarından bir cüz kıldığımızda, gelişme ve değişme karşısında sadece ictihad kapısını açmış olmayıp, -doğrudan her yeni durumu (problemi) kapsayacak şekilde- bizatihi 'Şeriat'ımızın metodolojisindeki yeniden yapılanma ameliyesine de başlamış olacağız.

### **VII. Şüpheli Durumlarda Haddlerin Düşürülmesi Prensibi**

Afgânî ve Abduh'la birlikte İslam aleminin tümünde bir rüzgar estiren çağdaş Arap uyanışının başlaması ve onurlu, özgür bir hayat içinde İslam Şeriatı'nın tatbikini arzulayan alternatif İslam toplumlarının haykırdığı sloganlardan olan "İslam Şeriatı'nın tatbiki" sloganının ortaya atılmasıyla birlikte, dünyanın herhangi bir yöresindeki müslüman fertlerin tümü, sadece İslam toplumunda değil, bilakis tüm insanlık toplumunda hayata bir temel oluşturmak amacıyla, siyasal ve toplumsal zulmü ortadan kaldıran, birey için özgürlük ve onuru gerçekleştiren ve erdemli bir ahlak ve salih bir amele imkan veren Şeriat'ın uygulanacağı o günü beklemektedir. Müslüman toplumlardaki genel kaniya ve bir çok müslüman düşünür'e göre, ideal islami toplum normal dışı şartlarda ve yeryüzündeki yaşamın sona ermesine yakın bir zamanda gerçekleşecektir. Bu bağlamda Şeriat'ın bu dünyada tam anlamı ile tatbiki ve adaletin bir bütün olarak gerçekleştirilmesi, [bir kurtarıcının, yani] beklenen Mehdi'nin gelmesine bağlanmıştır.

Beklenen Mehdi fikri, Şeriat'ın uygulanmasının, yani islami 'medîne-i fâdıla'nın gerçekleştirilmesinin, beşeri boyutta uygulanmasının nisbi kalacağını sembolik ifadesidir. Zira ancak Allah'ın iradesini yeryüzünde mükemmel anlamda yaşatacak Mehdi'nin gelmesiyle, Şeriat'ın tam olarak hayata geçirilmesi mümkün olacaktır.

Hz. Peygamber döneminden günümüze kadar İslam tarihinde yönetici konumunda olan halifeler, krallar ve fakihler bu düşünceden etkilenmişler ve ilahi olan Şeriat'ın insanlar tarafından diğer insanlara uygulanmasının –insani taraf noksanlık ifadesidir– daima nisbi olacağı düşüncesini taşımışlardır. İslami hayata anlam veren de bu nisbiliktir. Zira hayatta mükemmeliyet yakalanınca, ne Şeriat'ın, ne de hayatın bir anlamı kalacaktır.

Öyle ise, İslam'ın doğuşundan itibaren tarih boyunca bu nisbilik Şeriat'ın uygulanmasına damgasını vurmuştur. Bu nisbiliğin temel nedeni, Kur'an'daki sosyal hayatı ve hukuku ilgilendiren düzenlemelerin bir defada değil, tersine 23 yıllık süreyi içeren çeşitli safhalarla indiği gerçeğinde yatmaktadır. Üstelik Hz. Peygamber zamanında da şer'i ahkâmın uygulanmasının bu tedriciliğe bağlı olması, onun tatbikini nisbi kalmıştır. Tedricilik, sonunda bir çeşit merhale sistemine dönüşmüştür: Önce bir hüküm gelir, sonra onu tamamlayan veya düzelten bir başka hüküm gelir. Sanki bu ilk hüküm daha sonraki hüküm için bir başlangıç merhalesi oluşturmuştur.

Hz. Peygamber'in vefatından günümüze kadar Şeriat'ın tatbikindeki bu görecelik müslüman halifelerin, yöneticilerin ve fakihlerin Şeriat uygulamalarının bir özelliği olagelmıştır. Doğal olarak bu görecelik farklı uygulamalar doğurmuştur. Dört halife döneminde Şeriat yüzde seksen, doksan oranlarında uygulanırken, sadece bir asrın geçmesinden sonra Şeriat'ın artık tatbik edilmediği hissi, Şeriat'ın

tatbikini talep eden sesler yükselmesine yol açmıştır. Bu noktada islami duyarlılığa ve sorumluluğa sahip insanlar arasında sanki İslam başlangıç dönemindeymiş gibi, Şeriat'ın tatbikinde yeniden tedriciliğin gerekliliği vurgulanır olmuştur.

Bu görüşü beşinci raşid halife net bir şekilde ifade etmiştir. Oğlu Abdulmelik ona "Niye emirleri uygulamıyorsun? Vallahi, hak yolunda senin ve benim için kazanlar kaynatılsa bile umurumda olmaz, ben emirleri uygulardım" demiş, yani bugünkü ifadeyle "niçin Şeriat'ın tam bir tatbikini hedeflemiyorsun?" diye sormuş; bunun üzerine Ömer b. Abdulaziz (ra) şu cevabı vermiştir: "Acele etme yavrum; Allah Kur'an'da içkiyi iki defa zemmetmiş ve (ancak) üçüncü defada yasaklamıştır. İnsanlara hakkı bir defada yükleyip onların bunu toptan reddetmesiyle fitnenin çıkmasından korkuyorum".

Yukarıda anlattıklarımız yanında olayın bir başka boyutu da şudur: Şeriat elin kesilmesi gibi sadece haddlerin uygulanmasından ibaret değildir. Tatbik edilmesi gereken (daha başka) öncelikli hükümler vardır: Siyasi hayatta şûrâ prensibi, ekonomik ve sosyal hayatta ilgili olarak yoksulluğun küfürle eşdeğer görülmesi fikri, düşünce hayatıyla ilgili olarak bilenerle bilmeyenlerin bir tutulmaması prensibi, toplumsal hayatın farklı alanlarında insanların bir tarağın dişleri gibi eşit olmaları ilkesi gibi...

İnancım odur ki, bu ilkelerin tatbikinin haddlerin, özellikle hırsızlık cezasının uygulanmasından önce gelmesi gerekir. Özellikle hırsızlık cezasında çalmaya yol açan şartlar ortadan kaldırıldığı takdirde ki, çalma mesuliyeti (tek başına) kişiye yüklenebilir. Bilindiği gibi haddler bizzat bir amaç olmayıp, temelde toplumun mashatına yönelen bireysel yıkıcı eğilimlerin önlenmesini amaçlayan birer araçtır. Bunun da ötesinde, elin kesilmesi cezası gibi haddlerin uygulanmasına ilişkin hadis şöyle demektedir: "Şüpheli durumlarda haddleri düşürünüz". Bu hadis islami yasamanın temel bir prensibi olmuştur. Bundan daha açık ve daha güçlü başka bir hadis şöyle demektedir: "Elinizden geldikçe Müslümanlar'dan haddleri düşürünüz. Bir müslüman için bir çıkış yolu bulduğunuzda onu bırakınız, imamın afa hata etmesi cezada hata etmesinden daha hayırlıdır". Bu hadisin ince anlamını yakalayan bazı fukaha şüpheli durumlarda haddlerin düşürülmesi ilkesini şu tesbitte bulunacak kadar genelleştirmişlerdir: Haddin tatbikini gerektiren suçun işlenmesine ilişkin mücerret şüphe iddiası bile, ispata ihtiyaç duymadan haddi düşürmeye yeterlidir.

Olay bu noktada durmamış, fakihlerimiz, özellikle büyük imamlar, haddler konusunda birçok şartları da ileri sürmüşlerdir. Hırsızlığın cezasının uygulanması için, çalınan şeyin belirli miktara ulaşması gibi; ki bazıları bunu üç dirhem (İmam Mâlik ve Hicaz uleması), bazıları on dirhem olarak tesbit etmişlerdir (Irak fukahası). Bu noktadaki ihtilaf, paranın kıymetinin tesbiti noktasındaki ihtilafı ilgilidir. Zira herkes Hz. Peygamber döneminde çalmayı gerektiren miktarın dengini kendi örflerince belirlemişlerdir. Ayrıca, hırsızın elinin kesilmesini ge-

rektiren nisab miktarının belirlenmesinin yanısıra; malı birden çok kişi çalmışsa, hiçbirinin elinin kesilmemesi kuralı getirilmiştir. Bunun yanında, çalınan malın sahibi tarafından çalınamayacak şekilde muhafaza altında bulunması şartı getirilmiştir ki, bu noktada Hz. Peygamber'in "açık olarak meydanda bulunan meyveler veya dağda dolaşan hayvanın çalınmasında el kesme yoktur" hadisi esas alınmıştır. Başkasının bahçesindeki ağacın meyvelerini veya sahibinin dağda, yani açık bir mekanda güttüğü koyunları çalınan eli kesilmez. Zira böyle durumlarda çalıntı koruma altında değildir. Ulema kaplardaki şeylerin koruma altında olup-olmadığında da ihtilaf etmiş, evin ve kapısının korumayı sağladığında ise ittifak etmiştir. Yine, müstakil bir evden bir malı çalan kişi, evin bulunduğu münkadandan o malı çıkarmadıkça eli kesilmez. Bazıları, müşterek kullanılan bir evden mal çalındığında, çalıntı evden çıkarılmadıkça çalınan eli kesilmez, demişlerdir. Bazıları ise, ancak hırsız evin bulunduğu bölgeyi terkettiğinde eli kesilir, kanaatindedirler. İmam Malik'e göre çocuğun üzerindeki mücevherat vb. şeyleri çalanların eli kesilmez. Çünkü çocuk, üzerindeki koruyamaz.

Mezhep imamları ve onlara tâbi fukaha, "şüphe durumunda haddleri uygulamayınız" prensibi ile amel etmişlerdir. Bu bağlamda, efendisinin malını çalan kölenin elinin kesilmeyeceği, birbirlerinin mallarını çalan eşlerin ellerinin kesilmeyeceği ve İmam Mâlik'in çocuğunu malını çalan babanın elinin kesilmeyeceği görüşü ve Şâfiî'ye göre usûl (baba ve yukarı) ve furû'unun (evlat ve aşağı) malını çalınan elinin kesilmeyeceği prensibi zikredilebilir. Ebû Hanife, bunu genişleterek -kişinin annesi ve kız kardeşi gibi- evlenilmesi haram olanların çalması durumunda da el kesme cezasının uygulanmayacağını belirtmiştir. Hazine-den ve ganimetlerden mal çalınan elinin kesilip-kesilmeyeceğinde alimler ihtilaf etmişlerdir; bazıları kesilemeyeceği kanaatindedir. Yine, eli kesilen hırsız ikinci defa çaldığında elinin kesilmeyeceğinde ittifak edilmiştir.

Doğal olarak, şüpheli durumlarda haddin düşürülmesi, suçu işlediği iddia edilen bireyin otomatik olarak cezasız kalacağı anlamına gelmez. Bütün fakihler hırsızlıkta iki adil şahidin şahitlik etmesini veya hırsız hür ise kendinin suçunu itiraf etmesini şart koşmuşlar; şayet hırsız köle ise, itirafının geçerli olup olmayacağına ihtilaf etmişlerdir.

Hırsızlık, zina, içki ve kazif (zina iftirası) suçlarında el kesme ve sopa gibi 'Allah'ın hakkı' (*huquku'llâh*) denilen cezaların düşmesi, nasslarda belirtilen cezaların düşmesi demektir. Ama bunun dışında, sanığın beraati kesinleşmediği durumlarda hapis gibi başka cezalar gerekebilir. Bu, tedip ve tazir türü bir cezadır. Bunun anlamı şudur: Geçmişte fakihlerin, bugün de İslam ülkelerinde mahkemelelerin verdikleri bütün hükümler islami hümlerdir ve bunlar aracılığı ile Şeriat tedip ve tazir amacıyla, yani göreceli olarak uygulanmış olmaktadır.

Nasslarda ifade edilen haddlerin tam anlamda tatbiki meselesine gelince, her akli başında yargıcın karar vermeden önce "şüpheli durumlarda haddleri düşü-



rünüz" prensibi üzerine iyice düşünmesi gerekir. Bugün bireyi çalmaya itmeyecek, tam anlamda sosyal adalete dayalı islami bir toplumdaki bahsedemeyeceğimize göre, hırsızlık konusunda tazir ve hapis cezası ile yetinilmesi, bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Hz. Ömer'in açlığın başgösterdiği sıkıntı yılında bu haddi uygulamayı durdurduğu malumdur. Günümüz hayatının karmaşık sosyal yapısında şüpheli durumlar çok ve çeşitli olduğu için, hapis ve para cezası gibi tazir cezaları ile yetinmek zorunlu olabilir. Hele bir de siyasetle ilgili şüpheler için içine girince, bu durumda, haddlerin uygulanmasına şahsi amaçlar ve siyasi sebepler de karışır ki, bunlar da birer şüphedir, hem de ne şüphe!

### VIII. Şeriat'ın Tam Olarak Uygulanıp Uygulanamayacağı Problemi

(...)

Hz. Peygamber döneminde –onun siretine vakıf olanların da bildiği gibi– Şeriat şu basit sebepten dolayı 'tam olarak' uygulanamamıştır: Şeriat Hz. Peygamber döneminde bir anda ve tam olarak inzal edilmeyip, onun vahyi ilk alışından vefatına kadar devam etmiştir. Zira Şeriat'ın ilk temeli olan Kur'an, şu meşhur ayeti inene kadar tamamlanmamıştır: "Bu gün size dininizi tamamladım..." Rivayetlere göre Hz. Peygamber bu ayetin inişinden sonra yaklaşık 81 gün yaşamıştır (bu süre zarfında da bazı ayetlerin nazil olmuş olması mümkündür. Bilindiği üzere son ayetin hangisi olduğu ihtilaflıdır). Şeriat'ın ikinci temeli ve onun açıklayıcısı olan Sünnet de Hz. Peygamber'in vefatına kadar tamamlanmamıştır. Öyleyse Kur'an'ın nüzulünün tamamlanmasından ve Hz. Peygamber'in vefatından önce Şeriat bir bütün olarak uygulanamazdı. Vahyin çeşitli merhalelerinde uygulanan Şeriat, inzal süreci henüz tamamlanmadığından Şeriat'ın tamamı değil, sadece bir parçası olarak kalmıştır.

Dört Halife döneminde de Şeriat şu basit sebepten dolayı 'tam olarak' uygulanmamıştır: Sahabe Hz. Peygamber döneminde mevcut olmayan yeni olaylarla karşılaştıkça ictihadda bulunmak ve aralarında müşavere etmek zorunda kalmışlardır. Dolayısıyla, bazen farklı görüşler ortaya konulmuş, bazen de görüşbirliğine varılmıştır. Bütün bu durumlarda ya ictihad veya icmâ ile hareket etmek bir zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır. Bilindiği gibi, bu bağlamda icmâ ve ictihad Şeriat'ın, yani islami teşri'in üçüncü ve dördüncü kaynaklarıdır. Şeriat'ın ancak kaynakları ile tamamlanacağı açıktır (ictihad ve icmâ'nın kaynak oluşunu tartışmaya gerek yoktur; zira Şia hariç tüm mezhepler sahabenin ictihadı ve icmâ'nın geçerliliği konusunda hemfikirdirler. İhtilaf, sahabeden sonrakilerin icmâ ve ictihadının ne derece esas alınıp alınmayacağı hususundadır). Öyleyse, prensip olarak, kaynakları tamamlanmaksızın Şeriat'ın tam olarak uygulanması iddiası geçersiz kalmaktadır. Görüldüğü üzere, kaynakların tamamlanması Hulefâ-i Râşidîn dönemine kadar sürmüştür.

İslam Şeriatı sadece Kur'an ve Sünnet ile sahabe icmâ'ı ve ictihadından mürekkep olmayıp, geçmiş müctehidlerin ve fukahânın karara bağladığı ve gelece-

ğın fakih ve müctehidlerin karara bağlayacakları görüş ve uygulamaları da kapsayan bir olgudur. Öyleyse, Hz. Peygamber döneminde başlayan Şeriat'ın temel prensiplerinin (Kitap ve Sünnet) tamamlanmamış bir çok boyutu sahabe ictihadı ile açıklığa kavuşup zenginleştiği gibi, geçmiş, şimdinin ve geleceğin müctehidlerinin ictihadları ile daha da zenginleşecektir. "Şeriat şu veya bu asırda (tam olarak) uygulanmıştır" sözünün, yukarıdaki açıklamalar düşünüldüğünde, anlamı kalmamaktadır. Zira islami Şeriat'ın bütün dönemler için geçerli olması hasebiyle, müctehidlerin gelecekte ortaya çıkacak her yeni duruma çözüm getirmek için ictihadda bulunmak durumunda oldukları açıktır. İslami Şeriat'ın bu özelliği gözönünde bulundurulduğunda onun tam olarak uygulanması değil, onun süreç içerisinde devamlı tamamlanacak bir olgu olduğu gerçeği daha uygun bir gözlem (en azından olaya bu açıdan bakılması gerekli) olmaktadır.

Bazen şu şekilde bir itirazda bulunulabilir: Şeriat'ın 'tam olarak' uygulanmasından kastedilen bunlar değildir. Dolayısıyla bu sözden Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşîdin döneminde mevcut Şeriat'ın tam olarak (mükemmel anlamda) uygulanmış olduğu anlaşılmalıdır. Bu görüşe aşağıdaki konular muvacehesinde şu şekilde itirazlar yöneltilir.

Hz. Peygamber döneminde Şeriat'ın –ister kur'ani nass, isterse Sünnet düzleminde olsun– gösterdiği gelişme, onun donuk bir Şeriat değil, dinamik (değişime açık) bir Şeriat olduğunu gösterir. Nâsîh mensûhun varlığı da bunun açık bir delilidir. Bu noktada sorulacak sorular şunlardır: Kendileri ile amel edilirken sonradan kendilerinden daha iyi veya kendilerine denk yeni hükümlerle nesledilen ahkâm Şeriat'ın tatbikinin mükemmeliyeti dairesinde mi, yoksa dışında mı ele alınacaktır? Buradaki tamamlanma/mükemmeliyet nâsîh için mi yoksa mensûh için mi geçerlidir? Sonra, Hz. Peygamber döneminde müslüman olanların hepsi mi müslüman olduklarını ilan eder etmez namaz, oruç, hırsızın elinin kesilmesi, zaninin taşlanması gibi tüm dinî hükümleri yerine getirmiştir? Hz. Peygamber önce kendisine yeni gelen grupların İslam'a girmesini (şehadetlerini) kabul ediyor, bu amaçla gönderdiği muallimler vasıtası ile onların 'dinî işleri'nin kendilerine öğretilmesi aşaması daha sonra gelmiyor muydu? Ayrıca, dine yeni giren ve iman kaplarına iyice yerleşmemiş olan Bedeviler'in Şeriat'ın o anda mevcut hükümlerini tam olarak uygulamadıkları ortada olup, Hz. Peygamber de bunu bilmiyor muydu? Dolayısıyla, dine yeni girenleri düşünürsek, Şeriat'ın tüm Müslümanlar üzerinde aynı anda tam olarak uygulandığı ne derece doğrudur?

Aynı değerlendirmeler sahabe zamanında bir çok ülkenin fethedildiği dönem için de geçerlidir. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın fetih döneminde ve daha sonraki asırlarda Şeriat, isteyerek veya zorla müslüman olan yeni tebaaya tam olarak uygulanmamış; bilakis, onların yeni dinlerini öğrenecekleri bir vaktin geçmesi, ayrıca kadıların ve alimlerin tayin edilmesi gerekmiştir. Yani, onlar müslüman olduğu halde kendilerine Şeriat'ın tatbik edilmediği bir sürenin geçmesi zorunlu olmuştur.

Raşid Halifeler'in ictihadında nâsîh ve mensûha benzer bir uygulama yok mudur? Örneğin, Hz. Ebû Bekir'in ganimetlerin dağıtılması yöntemi ile Hz. Ömer'in dağıtım sistemi farklı olmuştur. Bilindiği üzere Hz. Osman da kendinden önceki bu uygulamalardan farklı şekilde uygulamada bulunmuştur. Şimdi bu uygulamalardan hangisini Şeriat'ın tam tathibine örnek göstereceğiz? Hz. Ömer'in uygulamalarını mı, yoksa onun neshettiği Hz. Ebû Bekir'in yöntemini mi, yoksa (her ikisindende farklı olan) Hz. Osman'ın uygulamalarını mı? Bu durumu fukahânın tespit ettiği şu anlamlı gözlemlerle anlayabiliriz: Onlar ictihad ettiler ve her müctehid ictihadında isabet etmiştir. Fakat her ictihad Şeriat'ın 'tam anlamda-mükemmel' tathibi dairesine girer mi?

Çağımıza ve daha sonraki asırlara bir göz atalım; aya seyahat eden, uzayda do-laşan, tüp bebek konusunda belli bir tavır takınan Müslümanlar'a Şeriat uygulandı-ğında, bu Şeriat'ın, bugün uygulanmakta olan veya geçmişte uygulanan Şeriat'tan çok dah geniş olacağı ortadadır. Bu durumda yeni Şeriat uygulamaları, geçmiş her-hangi bir andaki uygulamalardan daha ziyade kemale yakın olmayacak mıdır?

Bu teorik tartışmaları zikretmemizin ana sebebi şu net sonuca varmaktır: Hü-kümlerin tathibi noktasındaki mükemmellik (tamlik) ister peygamberler, isterse onlardan sonra gelenler döneminde olsun, her zaman nisbi bir mükemmeliyet olarak kalacaktır. Zira bu dünyada ne Şeriat alanında, ne de başka bir hayat ala-nında tam anlamda mükemmeliyet mümkündür. Sonuç olarak, günümüz Müslü-manları arasında husumete yol açan, ama aslında tartışılmaya bile değmeyen ve daha yüksek öneme sahip konularda yoğunlaşmamızı engelleyen bir çok prob-lem vardır. Söylemlerimizi belirleyen önem sıralamalarının (mühim-ehem) her zaman, şimdi ve gelecek ile ilgili olduğu unutulmamalıdır. Bu durumda bize dü-şen 'esbâb-ı nüzûl'e dayalı bir tarihî perspektifle geçmişi incelemek ve bu tarihin kendi bütünselliği içerisinde hatası-savabı, doğrusu ve yanlışı ile Müslümanlar'ın tarihi olduğunu kavramaktır. Gelecek anlayışımızı da mükemmelliği statik bir ol-gu olarak değil de, belirli bir süreç içerisinde gerçekleştirilecek bir olgu olarak al-gılayan bu tarihî perspektif ve bilinç şekillendirmelidir.