

İSLAM AHLAKI OLARAK İSLAM HUKUKU*

A. Kevin REINHART**
Çev.: Abdurrahman CANDAN***

Özet

Yazar, İslam Hukuku'nun İslam ahlakı için İslam Teolojisi veya felsefesinden çok daha fazla temel oluşturduğunu öne sürdükten sonra, hukukla (ve dolayısıyla ahlakla) ilişkili üç temel terimi analiz etmektedir: fıkıh, şer' ve şeriat. Daha sonra hukukî/ahlakî anlayışın (fıkıh) dört kaynağını (usul) izah etmekte, herhangi bir meselede bir yargıya (hüküm) varmayı sağlayan yöntemi açıklamakta, bu gibi hükümlerin tasnif kurallarını tartışmakta ve (makaleyi) İslam hukuku ve bilgi ahlakının davranışla ilişkisi üzerine bir takım yorumlarla neticelendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: hukuk, ahlak, islam, şeriat, şer'

Islamic Law As Islamic Ethics

Abstract

After arguing that Islamic law is more basic to Islamic ethics than is either Islamic theology or philosophy, the author analyzes three basic terms associated with law (and therefore ethics): fiqh, shar' and shar'ah. He then sets forth the four roots (usul) of legal/ethical understanding (fiqh), describes the manner in which a judgment (hukm) is reached in any particular case, discusses the taxonomy of such judgments, and concludes with some comments on the relation within Islamic law and ethics of knowledge to action.

Key Words: law, ethic, islam, shar', shar'ah

* The Journal of Religious Ethics, Vol. 11, No. 2 (Fall, 1983), pp. 186-203, Blackwell Publishing, <http://www.jstor.org/stable/40017705>

** Profesörler Wolfhart Heinrichs, Frederick Carney ve Bayan Anne Royal bu makalenin ilk taslağını okudular ve esaslı önerilerde bulundular. Ayrıca, Bayan Royal müsveddenin hazırlanmasına yardım etti. Kapalı bir alanın açığa çıkarılmasında bay Aron Zysow'un faydası olmuştur. Bu makalenin sahip olduğu değerlerin çoğunluğu onların katkılarına yansıtılmaktadır ve şayet onların tüm önerilerini kabul etmiş ve uygulamış olsaydım şüphesiz bu çalışma çok daha iyi bir çalışma olurdu. Dolayısıyla burada (görülecek) herhangi bir noksanlık da bana aittir.

*** Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurul Uzmanı.

Batı kaynaklı İslam çalışmaları içinde bir örgü (gibi) karma karışık hale gelmiş noktalardan birisi, saha olarak Hıristiyanlıkla paralel, dini bir inanç ve uygulama sistemini ifade eden İslam'la, saha olarak Hint ve Hıristiyan dünyasıyla paralel (gelişen) ve Müslümanlara ait tarihin ve geleneğin bütününe ifade eden İslam'ın birbirinde eriyip kaynaşmasıdır. Bu kavram karmaşasından kurtulmaya yönelik bir teşebbüs olarak, Marshal Hodgson şu yararlı ayrımı yapmış; (yani) İslamî (kavramını) “dini anlamda, en uygun şekilde İslama ait, İslama özgü olan”, İslamiyet (kavramını) da “tarihsel olarak İslam ve Müslümanlarla ilişkili olan sosyal ve kültürel kompleks” şeklinde (birbirinden tefrik etmiştir). (Hodgson (1974:1:59)

Şayet bu ayrımı kabul edersek, işte o zaman İslam ahlakının yalnızca İslam Hukukuyla ve hukuksal teoriyle mutabık olduğu iddiasında bulunulabilir. İslam ahlakının dışında kalan ise, (örneğin) Cezayirlileri Pakistanlılardan ayıran kültürel uygulamalardır ki bu uygulamalara onların felsefi ahlakları kadar kendi davranışsal normları da dâhildir. Bunlar İslamiyet ahlakının ilgi alanına girer ve bu alanda önemli bir çalışma sahası meydana getirir. Fakat ahlak temelde, normatif davranış araştırma tatbiki bir bilim olduğu için, (Mu'tezili ve Eşari gibi) Müslüman kelimcilerin -örneğin Allah yaratır mı yaratmaz mı ve insanların davranışlarından sorumlu mudur değil midir gibi- (konulardaki) salt teorik çabaları -tartışmalı olmak kaydıyla- İslam ahlakının bir parçası da değildir. İslami çağrılar genellikle Müslümanlar tarafından Vahyin rehberliğiyle uyum içindeki doğru davranışa yönelik bir çağrı olarak anlaşılmalıdır. Çoğu müslümana, doğru davranışın belirlenmesinde hangi bilimin belirleyici olduğu sorulsa, şüphesiz onlar İslam hukuk bilimlerinin yani *fikhî* bilimlerin adını vereceklerdir. İslamî fikrî disiplinler arasında, sadece İslam hukuku hem pratik hem de teorik olarak dünyadaki insan davranışlarıyla ilgilidir ve (doğrusunu söylemek gerekirse) dinîdir. Bu anlamda, İslam ahlakıyla ilgili tartışmanın asıl yeri, İslam hukuku ve hukuk teorisi olmalıdır.¹

1 Bu argümanın muhtemel bir istisnası, Sufilikte öğretilen ahlaki normların durumu olabilir. Fakat Sufilere göre, doğru davranış mistik vazifeye bir giriş olarak görülür. (Bildiğim kadarıyla) ahlaki davranış sistematik bir şekilde tanımlanmamış ve tahlil edilmemiştir. Sufilik, fikhin normlarını kabul eder ama fikhin yeterliliğinin ötesine geçmeyi teklif eder.

Bu tür ayırımları ortaya koymadaki amacım İslami çalışmaların diğer yönlerini tahkir etmekten ziyade İslami fikrî hayatta fıkıh bilimlerinin konumunu açıklamaktır. Aslında, İslami düşüncenin çeşitli disiplinleri arasında (aralarında su sızdırmayacak derecede) sıkı bir ilişki yoktur. Hiçbir Müslüman âlim İslam kelamını bilmeden İslam hukuku çalışmadı. Hiçbir İslam felsefecisi İslam hukukunun amaç ve metotlarından habersiz değildi. Burada önemli olan şey İslam hukukunun, hem İslami çalışmalar hem de karşılaştırmalı dini ahlak çalışmaları açısından İslam ahlakı düşüncesinin merkezi nüfuz alanında olduğunu vurgulamaktır.

Hukuk bilimleri, aslında genel anlamda İslami dini hayatı anlamada olduğu kadar İslam etiğini anlamak için de temel teşkil ettiğinden dolayı, İslam hukuku çalışması İslam araştırmacıları tarafından nasıl bu kadar ihmal edilmiş (anlaşılabilir değil)?² Bunun cevabı kolaylıkla bulunabilir. Kendi içinde düşünüldüğünde, İslam hukuku kitaplarını okumak da anlamak da çok zordur. Bu sanki, 20. Yüzyıl Amerikan etiğini müzakere etmek için, giriş niteliğindeki hukuk derslerinden alınan notlarla hukuk fakültelerinin 1. Sınıf kitaplarının özetlerini kullanmak zorunda kalmamıza benzemektedir. Amerikan tarihi ile olan bilgimizden yola çıkarak hukukun 20. Yüzyıl Amerikan hayatındaki önemini anlayabiliriz. Fakat 20. Yüzyıl Amerika'sının yasa ve etik çalışmalarının, büyük oranda, çok yüzeysel bir ilgi göreceği kuvvetle muhtemeldir. Bu kaynaklardan da

2 İslam hukuku çalışmasının hem dilciler hem de mukayeseli çalışmalar yapan hukukçular tarafından yapılmakta olduğuna dikkat edilmelidir. Her ne kadar dilcilerin araştırmaları İslam hukukunun alanının sınırlarını belirleyip onun yerini tespit etse de, mukayeseli çalışmalar yapan hukukçular, onun ahlaki içeriğini asgariye indirme temayülü göstererek bu sahayı etkilemiştir. Fakat özellikle şaşırtıcı olan ise, İslam dinini ve dini düşünceyi öğrenmeye çalışan öğrencilerinin çoğunun, özünde İslam hukukuna çok az ilgi göstermiş olmalarıdır. İslam hukuku üzerinde doğru dürüst çalışmanın pek az olması, kökleri olan ama gerçek anlamda gelişim göstermeyen senkronize bir dizi genel prensip olarak değerlendirilmesinde kendisini göstermiştir. Örneğin Schacht ve Bosworth'a (1974:392) bakılabilir; onlarda (İslam) hukuk(u) "İslamî yaşam tarzının en tipik göstergesi" olarak ifade edilmiş aynı zamanda da yalnızca "bütün çeşitliliği içinde birliği güvence altına alan" bir olgu olarak (396), "sistematik" olarak (397) ve "analitik ve analogik" (bir sistem) olarak tarif edilmiştir. İslam hukuku ile ilgili Schacht ve Bosworth tarafından yapılmış olan bu tür işlevselci genellemeler, İslam ilahiyatı ile ilgili yaptıkları sunumlarla çelişki arz etmektedir. Zira her ne kadar "İslam'da [hukuka] kıyasla hiçbir zaman [bir önem] kazanamamıştır" şeklinde nitelense de, bununla beraber İslam ilahiyatı onlar tarafından, belirli ilim adamlarınca üzerinde çalışılarak zamanla ortaya çıkarılmış olan bir dizi sorun olarak sunulmuştur. İslam ilahiyatında bu problemlerin gelişimi tarif edilmekte, ilim adamlarının adları ve yaşadıkları yerler verilmekte ve kişisel katkıları tartışılmaktadır.

Amerika'daki yasal veya etik teori konusunda detaylı bir anlayış çıkarmak görünüşe göre küçük olan bir ödül için çok fazla çalışmak olacaktır.

Ayrıca, İslam araştırmacıları son yüzyılda büyük oranda 12. Yüzyıldan sonra yani, temel meselelerin sorulup tartışılmasından uzun bir zaman sonra yazılan kitaplara başvurmuşlardır. İslam araştırmacılarının, İslam düşüncesini anlamak için kendisine dayandıkları bu geç dönem ortaçağ İslam âlimleri de ya geniş bir alanda gerçekleştirmiş olan ilmi konsensüsün bir tekrarıyla yetinmişlerdir ya da hukukun mozaiklerini ve bezemelerini yaldızlamakla uğraşmışlardır. Bu büyük resmi, dizaynı bilmeyen bir gözlemcinin, bu süslemenin veya dokumanın inceliklerini değerlendirmede hiçbir yeri olamaz. Özetle, İslam araştırmacıları uzun bir zamandır yanlış kitapları yanlış şekilde okumakta ve bu da İslam Hukukunun uygulanmasında hem nefrete hem de çarpıklığa sebebiyet vermektedir. Ancak doğru anlaşılırsa eğer, bu makale, İslam Hukukunun sadece bir hukuk değil aynı zamanda büyük incelikle ve çok yönlülükle kurulmuş etik ve epistemolojik bir sistem olduğunu göstererek İslami hukuk düşüncesini, gerçek büyüleyici yönlerini ortaya koyan bir tavırla sunma çabasıdır.

Üç Temel Terim

Genellikle İslam hukuku olarak tercüme edilen ama bu şekilde sık sık yanlış yorumlanan üç terim bulunmaktadır. Bunlar; fıkıh, şer' ve şeri'attır. "Fıkıh" sözcüğü, Kur'ân'da ve İslam'ın ilk iki yüzyılında kullanıldığı gibi, "anlama" veya "kavrama" anlamına gelen isim fiil bir kelimedir.³ Bu kullanım Ebu Hanife Dönemi (ö. 150 h./767 m.) ve klasik hadis (Peygamber'in fiil ve sözlerinin aktarımları) koleksiyonlarının tedvininde yer almıştır.⁴ "Fıkıh" teriminin anlamını, özellikle ilk kullanım (anlam)ını kavramak önemlidir. Çünkü İslam Hukukunun gerçekte ne olduğunu bilebilmemiz ancak bu ve diğer terimlerin dikkatli bir şekilde kavranmasıyla mümkündür.

Günümüze ulaşmış ilk İslami eserlerden birinin (yani *En Büyük Anlayış/el-Fıkhu'l-Ekber*'in) yazarı (Ebu Hanife) "dini meseleleri

3 "Dediler ki: Ey Şuayb, söylediklerinden çoğu var ya onları biz anlamıyoruz (nefkahu)." (Kur'ân 11:91)

4 En önemli iki hadis derlemesi Buhârî (256 h./870 m.) ve Müslim'e (261 h./875 m.) ait olanlardır. Önem sırasına göre bunları Ebu Davûd (275 h./889 m.), et-Tirmizî (279 h./892 m.), en-Nesâî (303 h./915 m.) ve İbn Mâce (273 h./886 m.) takip eder.

(dîn) anlamanın (fıkıh), hukukun (‘ilm) yazılı kaynaklarını ve hukuksal hükümleri (el-hudûd) anlamaktan (fıkıh) daha iyi olduğunu” söylemektedir (Ebu Hanife, 1948:5; Wensinck, 1932: 104; 110-112). Dolayısıyla Fıkıh (terimi), “anlayış” manasına gelmektedir ve anlayış manasına gelen Fıkıhın konuları da ya dindir ya da hukukun ve hükümlerin (‘ilm ve’l-hudûd) kaynaklarıdır.⁵ Süreç manasına gelen *fıkıh* ise sıklıkla, (fıkıh bilimi anlamındaki) ilmu’l-fıkıh kavramından çıkarılarak yalnızca fıkıh olarak adlandırılır. Genellikle İslam hukuku terimiyle tercüme edilen bu kavram gerçekten de dini davranışın ne olduğu, bu türden bir bilginin kaynaklarının neler olduğunu ve nihai hükümlerin neler olması gerektiğini ayırt etme sürecini ifade eder. Bundan dolayı Hukuk manasına gelen fıkıh kanunlaştırılmaz ama anlaşılmaya çalışılır; üretilmez ama keşfedilir ve formüle edilir. Süreç anlamındaki fıkıh oldukça formeldir ve amacı vahyin insanın ahlaki hayatı açısından önemini anlamaya çalışmaktır. Göreceğimiz gibi bu süreç kısmen tümevarımsaldır; bu, büyük ama sınırlı miktardaki bir veriyi, vahye dayalı açıklamaların veya nassın ahlaki/hukuksal bir norma dönüştürülmesi sürecinde, ham bir materyal olarak görür. Daha da özelleştirmek gerekirse, süreç anlamındaki fıkıh belirli bir durum ya da davranış ile ilgili uygun olan *hükme* (karar, değerlendirme, idare etme, yargıda bulunma) varmak için yapılan kontrollü bir araştırmadır.

Aksine, İslam Hukuku olarak tercüme edilen diğer iki terim (şer’ ve şeri’at) ahlaki hukuku bilme süreciyle değil, bilginin bilinebilir hale gelmesini sağlayan yolla ve kullanımıyla ilgilidir. Sıklıkla şeria’t kelimesinin temelde/esasında anayol anlamına geldiği söylenmiştir. (örn. bkz. Rahman, 1979: 100; Gibb, 1962: 64) Burada verilmek istenen suret, ahlaki bir hayata götürmesi için üzerinde yolculuk edilen bir anayoldur.⁶ Fakat aşikârdır ki, sözlük çalışmaları bu anlamı ileri sürerken, yol anlamına gelen *sünnet* (aşağı bakınız) kelimesi ile bir birleşme meydana gelmiştir. Ama günümüze ulaşan en eski Arapça sözlüğünde (el-Halil, 1968: 1; 293; bkz. İslam Ansiklopedisi, cilt 4:962.) yazar ve musahhihleri, iyi örülmüş bir erdem yolundan farklı bir imaj sunan bir anlamlar alanı öne

5 İlk döneme ait diğer bir mezhepte kullanılmış olan diğer ifade şeklini yani Daha Az Anlayış (anlamındaki el-Fıkhu’l-Absat kullanımını) karşılaştırınız. Bunun için bkz. Wensinck (1932:111, not 2).

6 (Yahudi hukuku anlamına gelen) halakha ile (Çincece, uyumlu bir şekilde yaşamak için takip edilmesi gereken “yol” anlamına gelen) tao’ya benzerliğinden dolayı bu suret özellikle cezbedicidir.

sürerler. Bu kaynağa göre “şer” (ş-r-) kökünün fiil hali, “bir şeye giriş” (“su hamalı suya girdi”) anlamına gelir ve şeriat adı ise, “hayvanların suya girebildiği nehir kenarındaki bir yer” anlamına gelir. Bir diğer dil kaynağı ise, fiillerin kendisine özne olarak Allah’ı alan (42:13, 21) ve adsal formların Allah’ın insanlık için tayin ettiği şeylere işaret ettiği Kur’ân’dır. (45:18; 5:48). Bundan dolayı Kur’ân’a ait (ve dolayısıyla normatif/kural koyucu) olan Allah imajı dünyaya Vahiy aracılığıyla gelmekte ve bu Vahiy aracılığıyla da kendi haki-miyet ülkesine bir yol/bir geçit kurmaktadır.

Başka bir açıdan bakıldığında, şer' ve şeriat (kavramları) zamansal olarak da Peygamber’in vahiy alış ve vefat tarihleriyle sınırlıdır. Şer', hem tarihte kutsal her yerde bulunma hakikatini, hem varlığını sürdüren ahlaki emri ifade eder. Şeriat ise, yalnızca o ahlaki emri ve onun belirli içeriklerini ifade eder. Diğer taraftan, fıkıh (kavramı) ise, bir başlangıç noktasına sahiptir ki o da Hz. Peygamberin vefatıdır. O andan sonra –yani Hz. Muhammed’in sağladığı, Allah’a doğrudan ulaşma imkanının sona ermesinden sonra-, Müslümanlar şer' (kavramının) ne anlam taşıdığını, neleri kapsadığını – biçimsel bir metoda dayalı olarak- ayırt etmek ve bu bilgiye göre hareket etmek zorunda kalmışlardır.

244 | db

Bu temel terimleri bu şekilde uzun uzun ele aldık. Çünkü böylesi bir cesur (araştırma) teşebbüs(ün)ün ne ile ilgili olduğunu anlamak için bu önem arz etmektedir ve mevcut anlatımlar konuyu yanlış ifade etmektedir. Wilfred Cantwell Smith, şer-fıkıh ayrımıyla ilgili çok az rastlanan titiz çalışmalardan birini yapmıştır (Smith, 1981: 88-109). Onun yaptığı çıkarımlarından birinin, “fiillere yönelik kurallar (doğrusunu ifade etmek gerekirse –kanun-) kaynaklarıyla ve (bireyi) zorlama güçleriyle birlikte düşünüldüğünde ikincil bir sonuçtur” doğruluğunu teslim etmek önemlidir. Yukarıdaki tartışmanın ışığında şu söylenebilir: Kurallar veya emirler Allah tarafından, kendisine (ulaştıracak) bir vesile/bir yol (Şeriat) sağlamak için dünyaya bir tür giriş/başlangıç yapmanın (şer) neticesidir. Dünyevi olan ile ilahî olan arasında yer alan bu geçit yerine girişin yolu ise kontrollü bir anlayış (yani fıkıh) tır.

Anlayışın (Fıkıhın) Dört Kaynağı (Usûlü)

Süreç anlamındaki fıkıh, gelişmiş olduğu şekliyle, Vahyin temellerinden veya kaynaklarından (usûl) [başlayıp] ilahi hukukun fiillere yönelik emirleri içeren belirli kararlara (yani, yargıda bulunma, değerlendirme ve karar verme anlamlarına gelen hüküm

kelimesinin çoğulu olan ahkâm'a) [giden] bir hareket olarak anlaşıldı. Bu vahye dayalı temellerin veya kaynakların ilki ve en önemlisi elbette ki Kur'ân'dı. Müslümanlar için, Kur'ân, kusursuz bir şekilde Muhammed aracılığıyla vahyedilmiş olan, tam anlamıyla Allah Kelamıdır ve Allah Kelamı'nın iletilmesi için en mükemmel vasıta-
dır. Böyle olunca, hukuksal bir fiilin tartışması nassın ve içinde uygulandığı bağlamın etrafında dönmelidir. Kur'ân'ın bizatihi önemli/değerli olup olmadığı konusunda herhangi bir problem veya tartışma bulunmamaktadır. Bundan dolayı, düşünce anlamındaki fıkıh sisteminin tamamının temeli Kur'ân'dır. Kur'ân'ın önemi sadece belirli bir zamanda belirli bir elçi aracılığıyla Allah'ın dünyaya yönelttiği belirli bir müdahalesinin kaydı olmasında değildir. Ki bu, onun öneminin bir parçasıdır elbette ve öneminin bir bölümü de bu hakikatten kaynaklanmaktadır. Önemi en başta Kur'ân'ın ahlak dünyasına eşsiz bir pencere (açmış) olmasından gelmektedir. Öyle bir bilgi kaynağıdır ki o yolla hukuksal teamüllerin tüm külli-yatı genel hukuk geleneği için var olmuş olmaktadır. Fakat kurnaz bir araştırmacının, ahlaken geçerli ve bundan dolayı da doğru olan bir ahlak sistemi için yapı blokları keşfetmeyi umduğu bir maden ocağı gibi bir olası kurallar indeksi de değildir. (Burton, 1977:4, 111, et passim)

Üçüncü yüzyıldan bugüne (yaklaşık olarak MS 950'den itibaren) İslam alimleri için Kur'ân ahlaki bilgiye giden yola işaret eden delillerin (edille) veya vahye dayalı belirleyicilerin (el-kavâti' es-semi'yye) bir koleksiyonu olarak anlaşılmıştır (el-Cüveyni, tarihsiz: 2A).⁷ Bu delillerin kontrollü kullanımı yoluyla, ilim adamı, ahlaki olarak geçerli olan ve ona davranışların değerlendirilmesi (ahkâm) konusunda yol gösteren bir bilgiye ulaşmayı umabilmektedir. Dolayısıyla süreç anlamındaki fıkıh, her şeyden önce, insani bir kabulde yan yana konabilen Kur'ân metnindeki doğrudan delaletlerle ilgili bir araştırmayı içerir. Bu yan yanalık davranışı uygun ahlaki bağlamına yerleştirir ve ilim adamını o davranışın değerlendirilmesi (hüküm) ile ilgili bilgi sahibi kılar.

İslamiyet'in 4. Yüzyılına kadar, Hz. Peygamberin söz ve fiillerine dair rivayetlerin (yani Hadisin) hukukun ikinci bağlayıcı kaynağı, yani, Kur'ân'a ilave detaylı ikinci bir delil kaynağı olduğu genelde kabul edilmekteydi. Hadis rivayetlerini içeren altı veya daha

7 el-Gazali (tarihsiz, I, 5:5) der ki: "Ahlaki farkındalığın (fıkıhın) kökleri (yani usûlü) [ahlaki] kararlara (yani ahkâma) [işaret eden] delilleridir (adillah).

fazla sayıdaki kabul görmüş (hadis) koleksiyonları (not 5'e bakın) Hz. Peygamber'in ne yaptığı veya ne söylediği ile ilgili ilk dört yüzyılın genel kabulünü temsil eder ki (bu eserlerde) rivayetleri aktaranlar ileri düzeyde eleştiriye maruz kalmışlardır. Dolayısıyla süreç anlamındaki fıkıhın iki maddi kaynağı vardı; (bunlar) Kur'ân (Allah'ın gerçek kelamı) ve Hz. Peygamberin kusursuz durumu dikkate alındığında, bu dünyada yaşadığı sürece Kur'ân normlarının bir kaydı durumunda olan hadisleriydi.

Bir bütün olarak düşünüldüğünde hadisler, sadece Hz. Peygamber'in fiillerinin basit bir kaydı olmayıp ayrıca Hz. Peygamberin önemli, örnek davranışlarını, takrirlerini ve sözlerini de içeren sünneti bünyesinde barındırmaktadır.⁸ Kur'ân'ın güvenilirliği, mucizevi taklit edilemezliğinin ve tevatürle nakledilmesinin güvencesi altındaydı; Hz. Peygamberin sünnetinin kefilisi ise, Peygamber'in mükemmel korunması (ismet), Kur'ân'daki yemin ve çok sayıda kişi tarafından nakledilmiş olmasıydı. Dikkate değer olan ise, -genel hatları dışında- sünnetin sadece taklid edilecek model davranış (ların) bir katalogu olmaması, bilakis uygun bir bağlam içerisinde değerlendirilmeyi ve uygulanmayı gerekli kılan bir bilgi topluluğu olmasıdır. Tamamen ahlaka uygun olarak yaşanan bir hayat ahlaki bilgiye (açılan) bir pencere olacaktır. Bundan dolayı Hz. Peygamber, *fıkıh* uygulayıcısı için, gerçek anlamda bir model değildir, bilakis -prensipte çok kişiye nasip olmayan- kural koyucu nitelikteki bir durumu ifade eder.

Şimdiye dek, anlayış anlamındaki fıkıhın iki kaynağı yahut iki temeli (literal anlamda "iki kökü")- (yani Kur'ân ve hadis) anlatıldı. Her ikisi de maddi kökler veya kaynaklardır yani ilim adamının "Şu fiilin ahlaki değerlendirmesi nasıldır?" sorusu sorulduğunda kendilerine başvurduğu deliller koleksiyonudur. Üçüncü ve dördüncü kökler ise, prosedürle ilgilidir ve her ikisi de (Kur'ân ve Hadisi yorumlamak amacıyla) hermenötik [tefsirî/yorumsal] açıdan ve (iki maddi kaynağı genişletmek amacıyla) esasa ilişkin olarak kullanılırlar.

Üçüncü kaynak, fikir birliği (icma'), bir fiil veya uygulamanın değerlendirilmesi bağlamında, otorite sayılan bir grubun görüş birliğine işaret eder. Bize bir Kur'ân veya hadis nassının taşıdığı mana-

⁸ Bravmann (1972: 155), yakın zamanlarda sünnetin, "bir kimsenin davranışlarının bir kısmını kural koyucu [normatif] olarak, etkin bir biçimde, ayırt etmek" anlamına geldiğini kanıtlamıştır.

ları anlatır. Çünkü o, diğerlerinin yanında belirli bir Kur'ân veya hadis delilinin uygulanması ile ilgili bir görüş birliğidir. Ayrıca, (ilk) iki maddi kaynağın kapsamadığı bir mesele üzerindeki bir fikir birliği kaydını ifade eder ve aynı zamanda da kendi içinde maddi bir kaynak teşkil eder. Kimlerin icmasının bağlayıcı olduğu, yani Hz. Peygamberin ashabının mı yoksa her nesildeki âlimlerin mi (icmasının bağlayıcı olduğu) konusunda asla tamamen çözüme kavuşturulamayan önemli bir tartışma vardır.⁹

İcmanın ne kadar usule dair veya maddi bir kaynak olduğu konusu (fikhî) bir ekolden diğerine farklılık gösterir.¹⁰ Örneğin, teolojik ve zihinsel bir anlaşmazlık ikliminde ortaya çıkan Hanbeliler, İslam toplumunda ortaya çıkan temelsiz görüşlere en çok şüpheyle yaklaşanlardı ve bu nedenle metodolojik olarak Hz. Peygamber ve dört "Raşit halife" devirlerinin ilk dönem toplumunun tahrif olmamış rivayetlerine en çok bağlı kalanlar onlardı. Hanbelilerin çoğu sadece Peygamber'in ashabının fikir birliğini icma olarak kabul etmiştir. Çünkü Ashabın ahlaki niteliği ile diğer Müslümanları arasındaki mesafe, ashabın ve onların en yakın takipçilerinin ortaya koyduğu bir görüş birliği ile sonraki nesillerden herhangi birinde gerçekleşmiş olanı kategorik olarak birbirinden farklı kabul etmek için yeterliydi. Bundan dolayı Ahmed b. Hanbel ve mezhebinden olan diğerleri ancak Ashabın görüş birliğinin (icma) ahlaki bilginin üçüncü bir kaynağı olabileceğini söylemişlerdir. Ashabın görüş birliğine dair kayıtlar Hz. Peygambere ait hadis kayıtları gibi bir kaynak olduğundan o da Ashabın sünnetidir. Bundan dolayı, icma şu halde usule dair bir kaynak olmamaktadır.

Fakat bu çoğu Hanefi için böyle değildi. Onlar bir çağın âlimlerinin ortaya koydukları görüş birliğinin sonraki nesiller için de bilgi kaynağı olduğunu kabul etmişlerdir. Hukuk ekolleri içerisinde ilk ortaya çıkan olması hasebiyle, onlar ilk nesillere hem zaman itiba-

9 Birkaç başka ihtimal daha vardır, ama bu ikisi en önemlilerini temsil etmektedir. Kavram ve kullanım yönüyle icmâ' Zysow'un tezinin son tarafında ele alınmıştır (trç.: böl. 2). Bu konuyu anlamaya çalışırken oradan çok faydalanmışım. Ayrıca bkz. Hourani (1964: 13-60)

10 Sonuç olarak elde edilen yargılarda olduğu gibi, Kur'ân ve hadisin kullanıldığı yollar da değişiklik gösterir. Hicri 5./miladi 11. y.y.'ın sonuna doğru bu farklı yaklaşımlar dört düşünce ekolüne (mezhebe) dönüşmüştür. Bunlar, (Ebu Hanife'nin ismini alan) Hanefilik, (Malik b. Enes'in ismini alan) Malikiilik, (Muhammed b. İdris el-Şafii'nin takipçilerinin oluşturduğu) Şafiiilik ve en son ortaya çıkan mezhep olan Hanbeli mezhebidir (ki buna da Ahmed b. Hanbel'in adı verilmiştir).

riyle daha yakın hem de tarihsel olarak daha eşitlikçi gibi görünmektedir. Onlara göre Müslümanların ilk nesli ile sonrakiler arasındaki mesafe bir dönem kazasıdır, ahlaki niteliğin belirleyicisi veya yansıması değildir. Bundan dolayı yeni bir problem ortaya çıktığında, onların düşüncesine göre, ahlaki bilginin kaynakları olarak hem geçmiş icma kayıtları hem de bulunulan dönemin icması hizmet/işlev görmelidir. Hz. Peygamber “Benim ümmetim asla hata üzerinde ittifak etmez” buyurmuştur ve Hanefiler burada geçen “asla”yı sınırı olmayan bir vaat olarak anlamışlardır.

Hukukun dördüncü kaynağı ise, analogi/kıyastır. Farz edelim ki usul anlamındaki fıkıhı takip ettikten sonra p ve q etmenlerini düşünerek elde edilen belirli bir A hükümüne vardık. (Daha sonra) bir B problemiyle karşılaştığımızda öncelikle, A ile olan benzerliğinden (analojisinden) hareketle B ile ilgili yargıya ulaşılabilmesi için p ve q 'ye benzer veya denk olan etmenlerin bulunup bulunmadığına bakarız. Günlük hayatta, kendisi için iki kapalı maddi kaynaktan (özellikle ortada kapalı bir hadis külliyatı olduğu düşünülürken) hiçbir uygun açık metnin (nassın) bulunmadığı ve kendisiyle ilgili herhangi bir icmanın olmadığı durum ve vakaların ortaya çıkacağı aşikârdır. Bundan dolayı kâdı (hâkim) veya müftü (hukuk danışmanı) önceki bir açık/net hükümden, harekete kaynaklık eden nedeni (illet) çıkarır. Mesela bilinen bir örneği burada kullanalım. Üzümden yapılan şarap Kur'ân'da açıkça yasaklanmıştır. Fakat mesela viski de yasaklanmış mıdır? Eğer biri, üzüm şarabı sarhoş ettiğinden dolayı yasaklanmıştır derse, bu durumda açık metinden (nass) bir neden (illet) istintâc edilmiş demektir. Erwin Graf (1960:18) aşağıdaki tümdengelsel (syllogistic/tasımsal) formülü sunar:

- (1) Bütün sarhoş edici içecekler üzüm-şarabı türünden sayılır. (küçük öncül)
- (2) Bütün üzüm şarapları yasaktır. (büyük öncül)
- (3) Bundan dolayı öyleyse bütün sarhoş edici içecekler yasaktır. (sonuç)

Bu konuda şarabın tanımı, viskinin de bileşiminde yer alan bir etmeni içerdiğini gösterecek şekilde yapılarak, viski şarapla mukarenet ilişkisi içerisine sokulmaktadır. Net olması gereken bir nokta vardır ki o da mevzu için önem arzeden veya onunla ilgili olan et-

menin seçiminin ve bunun savunulmasının tündengelsel kanıtın özünü oluşturacağıdır.

Hukuksal bir metod olarak *kıyas*'ın kabulü, maddi kaynakların yetersizliğinin kapalı bir kabulünü içerir. Fakat dikkate değer olan nokta şudur ki fıkıh sistemi yeni durumlara cevap vermeye/fetvaya –ancak o cevap/fetva kapalı vahiy kaynaklarından birinde temellendirilebiliyorsa- müsaade etmektedir. Bu temellendirme gerekliliğinde amaç, İslam âlimlerinin çok korktuğu, değişken fikirlerin (ehvâ) önüne geçmektir. İslam âlimleri, hayatın tamamını nispeten küçük olan vahiy metinlerinde temellendirerek aslında İslami entelektüel ve ahlaki hayatın evrensel ve ulusları aşan özelliğini garanti altına almışlardır.

Bir Karar Verme (Hükm)

Öyleyse *fıkıh*, önümüzdeki bir problemle ilgili bu dört kaynağı, bir karar (hüküm) ilgili bilgi üretecek bir şekilde bir araya getirme sürecidir. Anlaşılacağı üzere, Kur'ân'ın “bunu yap” şeklindeki emri, davranışın ahlaki değerlendirmesini bilebilmek için tek başına yeterli değildir. Kur'ân metninde emrin geçtiği yerlerde, Kur'ân'daki diğer ilgili âyetlerde, ilgili hadislerde veya cumhurun olası görüş birliğinde (icmâ') bir bağlam bulunmalıdır. Ancak tüm ilgili delillerin toplamı gerçek ahlaki bilgi olarak -yani, insanların faaliyet alanlarındaki Allah'ın iradesini doğru şekilde (ya da en azından pratikle ilgili olarak doğru) anlama: (yani) şer' olarak- düşünülebilir.

Bir davranışın hükmünün bu şekilde anlaşılması ne tür bir bilgidir? Bu soruyla birlikte biz *fıkıh* teorisinin en ilginç yönlerinden birine ulaşmaktayız. el-Cüveyni (tarihsiz: 2A) bütün fıkıh bilgilerinin varsayımsal (zanni) bilgi olduğunu, yani, kesin bilgi olmadığını kabul etmektedir. Şaffî'nin açıkça ifade ettiği gibi (1979: 497, böl. 1332; Kaddûrî, çev., 1961: 290, böl. 495), süreç anlamındaki fıkıh, kişinin nisbi bir kesinliğe ulaşmasıdır. Zira gaybi konularda mutlak kesin bilgiye sahip olma sadece Allah'a ait bir ayrıcalıktır. Fakat el-Cüveyni (tarihsiz: 2A) bilgi anlamındaki fıkıhın “[süreç anlamındaki fıkıh aracılığıyla elde edilmiş] varsayımsal (zanni) bilgi temelinde hareket eden zorunluluğun (vucûb) kesin bilgisini (ilm)" içerdiğini kanıtlamaya çalışmaktadır. Bu, kişinin varsayımsal (zanni) fıkıh bilgisi temelinde hareket eden zorunluluğun (dayandığı) süreç anlamındaki fıkıha dayanarak (bir şeyi) kesin bir şekilde bilebileceği anlamına gelir. Kesinlik, her zaman bir gaybı bilme çabası olan bildiden daha çok ahlaki davranışa dayanır. Bilgi hatalı olabilir, fakat

doğru şekilde elde edilmiş ise, hatalı bilgiye dayalı davranış buna rağmen doğru bir davranıştır.

Yukarıda anlatılan sürecin sonunda, kişi bir hükme, bir tür karara ulaşır. Hüküm Allah'a ait olan kaynaklarla güvence altına alındığı için, yüce (Allah)'tan gelen direkt bir buyruk gibi aynı buyurucu konuma sahiptir.¹¹ Bundan dolayı o, gerçektir ve ahlaki olarak geçerlidir.¹²

Hükümün doğası ve davranışla olan ontolojik ilişkisi üzerine iki temel bakış açısı bulunmaktaydı. Görünüşe göre, ulaşabildiğimiz en eski dönemde, bazı davranışların doğuştan ahlaki olarak kınandığı veya zorunlu olduğuna ve bu nedenle de vahiyden önce yahut vahiy olmaksızın bilinebileceğine dair bir görüş birliği bulunmaktadır. Dolayısıyla vahyin amacı, bu vahiy öncesi bilgiyi onaylamak veya ona ilavede bulunmaktır. Kur'an'ın, vahiy kaynaklı olmayan ahlaki bilgilere defaatle başvurması, görünüşe göre, böyle bir pozisyonun varlığını kanıtlamaktadır.¹³ Ahlaki bilginin Vahyin dışında da mümkün olduğu fikrini daha ilmi bir şekilde destekleyenler kendi duruşlarını şu iddia ile savunmaktadır: Bir davranışın ahlaki niteliği (hüküm) onun ontolojik doğasının bir parçasıdır ve bundan dolayı da *akıl* (genellikle (burada "sağduyu/reason" kelimesi kullanılır; fakat ben burada doğuştan gelen veya sağduyu bilgisi olarak anlaşılacağına inanıyorum) tarafından fark edilebilir. Bununla beraber ahlaki değerlendirmeleri (ahkâm) bilme aracımız olarak *şer'*e önce-

11 el-Karâfi'ye göre "ahlaki karar (hüküm şer'i) Allah'ın, belirli bir vazifeyi şart koşma (iktidâ) ya da ihtiyarı (tahayyur) şart koşma şeklinde, ahlaken sorumlu olan bir ferdin davranışlarıyla birlikte gelen ezeli (kadîm) hitâbıdır (1973: 67). "[Hüküm şer'iyi (yani ahlaki yargıyı)] , bu kararları bildiren metinlerden [nusûs] ayırmak maksadıyla ezeli/kadîm [demekteyiz]. Bunlar gerçekten de Allah'ın hitâbıdır, ama delil ile "delilin ilişkili olduğu durumu" (medlûlü) birleştiren bir şey olmadıkça bir karar haline gelemeyiz. Fakat bu [bir araya gelme] zaman içinde oluşur... "belirli bir vazifeyi şart koşma" derken bilgi verici beyanları (ahbâr) dışarıda tutmayı amaçlıyoruz. [(Çünkü)Kur'an ve hadisin bu kısımları rivayet tarzındadır veya işaret türünden bir öneme haiz değildir.]; "ihtiyarı (tahayyur) şart koşma" derken de izin verilmiş olan (mübâh) [davranışları] kapsamını amaçlıyoruz.

12 "Müftünün belirttiği görüş (mâ eftâ bihi'l müftî) Allah'ın hükmüdür (fe huve hükmün ilahi)" (er-Râzi, tarihsiz: 1B)

13 Örneğin, "İşte bak! Göklerle yerlerin yaratılmasında ve gündüzle gecenin değişmesinde... Allah'ın gökten indirdiği suda, böylece ölümünden sonra yeryüzünü canlandırmasında... akleden insanlar için âyetler vardır. (Kur'an, 2: 164- Pickthall, tashih edilmiş çeviri) Ayrıca "Allah'ın indirdiğine" uyun dediğimizde, onlar da "atalarımızı içinde bulduğumuz şeye uyarız" derler. Atalarımız akledememiş ve hidâyet üzere değilseler de mi?" (Kur'an, 2: 170)

lik vermeye dönük bir lüzum vardı. Bu hareket kısmen "insanoğlu, davranışların ahlaki değer bilgisine ulaşmak için güvenilir bilgiye, yani insan bilgisiyile elde edilemeyecek (veya en azından temellen-dirilemeyecek) bir bilgiye ihtiyaç duyar" (düşüncesi) üzerindeki görüş birliğinin sonucunda ortaya çıkmıştır. Aksi takdirde, Vahye neden (ihtiyaç duyulsun ki)? Fakat aynı zamanda insan düşüncesi-ne dönük bu güvensizlik, sadece dil aracılığıyla nakledilmiş olan - ama çoklu rivayetlerle veya başka kaynaklarla desteklenmemiş olan-bilgiye dönük genel güvensizlikle beraber bulunmuştur.¹⁴ Aslında salt insan bilgisinin tam anlamıyla kesin olabileceği ihtimaliyle ilgili de ortada genel bir şüphe vardı.¹⁵

Bundan dolayı İslamiyet'in dördüncü yüzyılıyla beraber İslam düşünürleri bölündüler: Kimisi, vahiy olmadan ya da Vahiy'den önce bile, davranışları ahlaki olarak değerlendirecek yeterli bilginin olduğunu savunmuş kimi de vahiy tarafından onaylanmamış veya hakkında karara varılmamış davranışların İslam sınırları dışında olduğunu ve bundan dolayı kınanacağını veya en azından onlarla ilgili kayıtsız kalınacağını savunmuştur. Bunlara alternatif olarak pek çoğu da vahyin gelmesinden sonraki dönemde, bütün davranış-ların, bilgi anlamındaki fikhın maddi kaynakları kullanılarak ahlaki olarak değerlendirmeye tutulabileceğini savunmuştur. Onlara göre, süreç anlamındaki fikh aracılığıyla herhangi bir değerlendirmenin mümkün olmadığı gibi bir durum görünse bile bu ancak o davranış-ın bağlamını, uygun delilin açık/net bir şekilde görünebileceği bir şekilde, tanımlayamayan ilim adamının yetersizliğinden dolayıdır.¹⁶

Kararın (Hüküm) Bilimsel Sınıflaması

Hüküm şu üç türden herhangi biri olabilir: (1) adli bir olguya dair bir karar (*hüküm'l-kâdî*, ve bazen de *hüküm'l-müftü*, (2) geçer-

14 İster uzlaşımsal olduğu isterse vahye dayalı olduğu (söylensin) müslümanların dilin doğası üzerine yaptığı tartışmanın önemli bir yönüdür bu. "Doğal" bir dil, belirli bir kesinlik ve güvenilirlik derecesine sahiptir. Bu da bilgiyi dilden almayı daha emin kılar. Bkz. Weiss (1974: 33-41)

15 Bkz. el-Gazzâli (tarihsiz, I: 3: 9-11) Orada salt akla dayalı bilimler "yerilmeyen ama yanlış zanna dayanan (ki zanlardan bazısı da günahtır) ile doğru ama faydasız bilgi arasında bir yerde" tarif edilir [(yazar:) ilgili metin bozuk gibi].

16 Bu tartışma "Vahiy Öncesi: Ahlaki Bilginin İslami Kaynakları (Before Revelation: Muslim Sources of Moral Knowledge)" adlı, ileride Harvard Üniversitesinde üzerinde çalışacağım tezimin konusudur.

lilik kararı (*hüküm vad'i*) ve (3) ve ahlaki statüyle ilgili karar (*hüküm teklîfi*)

(1) Adli bir olguya dair karar (*hüküm'l-kâdî* (a) tartışılmazdır ve (b) bir emsal teşkil etmez. Hâkimin (kâdî) âdil ve yeterli olduğu varsayılarak, hükmü değiştirilmeyebilmekte ya da tartışılmayabilmektedir. Hükmü “uygulamaya dönük olarak/performatively” doğrudur: yani sonuç her ne olursa olsun belirli bir davayı karara bağlar. Fakat başka davalar için bir emsal teşkil etmez. Zira hüküm gerçekten hatalı olabilmekte ve bundan dolayı da “ontolojik olarak” doğru olmayabilmektedir. (ihâtatul-hak fi'z-zâhir ve'l-bâtın) (el-Şafiî, 1979: 478, böl. 1328; Kadduri çev., 1961: 289). Ayrıca bu hüküm bir icmanın kanıtı da olmaz. Hâkimin vardığı (karar), gerçek bir ahlaki bilgi olarak işlev görür, ama bu kesin bir ahlaki bilgi değildir.

(2) Bir geçerlilik kararı (*hüküm vad'i*) şu ikisinden biridir. (a) Belirli bir davranışın o türdeki bir davranış için gerekli olan koşulları karşıladığı bulgusudur. Örneğin, belirli bir sözleşme şeklinin - Kur'ân ve hadiste ortaya konduğu gibi- geçerli bir sözleşme için gerekli şartları karşıladığı ve bu şekliyle bu gibi geçerli araçların sahip olduğu niteliklere sahip olduğu, yani, hem bağlayıcı hem de etkili olduğu hükmüne varır. Veya (b) bir geçerlilik kararı, göz önünde bulundurulmuş konunun, eşit dağılan bir nedenden (sebeb), gerekli bir şarttan (şart) veya bir engelden (men') oluştuğu bulgusudur. Aşağıdakiler bu türden bir hüküm vad'inin klasik örnekleridir. Ayın hilal şekline ulaştığı gözlemi oruç ayı “Ramazan”ın başladığının “kanıtı”dır. Bundan dolayı ayla ilgili böyle bir gözlem orucun başlangıcı için eşit yayılan bir nedendir (sebeb). Yine, belirli bir dini ibadete (namaz) ait özel bir fiilin kasıtlı bir şekilde (yani niyetle) yapıldığı kararına varıldığında, o dini fiil (yani namaz) geçerli olmaktadır. Zira niyet bu türden ibadetlerin gerekli koşuludur (şart). Son olarak, herhangi bir kadının adet gördüğüne dair gözlem, onun dini bir ibadeti yerine getirmesine gerek olmadığı (hükümün) temelini oluşturur. Zira adet şekilsel bir ibadetin yerine getirilmesine engeldir (men').

Hem adli gerçekliğe karar verilmesi (1) hem de geçerliliğe karar verilmesi (2) ortak bir noktada yani her ikisinin “uygulamayla ilgili olduğu” noktasında birleşmektedir: (yani) “x” kararı “y”yi yürürlüğe sokar. Ayın hilal şeklini alması gibi bir sebebin varlığı oruç tutma gerekliliğini yürürlüğe sokar. Yine birinin hırsızlık yaptığı

bulgusu, o hırsız için cezayı yürürlüğe sokar. Başka bir anlamda, her iki tür karar da “gösterge” türündendir, yani bunlar, (hilalin ortaya çıkışı, niyetin yokluğu, adet halinin gerçekleşmesi, hırsızlıkla ilgili inandırıcı kanıt [gibi]) görünenden (İslamî bir ayın sınırı, ibadetin geçersizliği, ibadetle ilgili kirliliğin kabulü, gerçekleşmiş bir hırsızlık gerçeği [gibi]) görünmeyene veya daha soyut olana işaret eder. Göstergeler veya deliller olarak, her iki tür karar da kabul görmüş geleneklerdir. Bunlar kâdî'nın ortaya koyduğu yargının gerçek hakikati yansıttığının garantisi değildir, çünkü onun bilgisi sadece Allah'a mahsustur. Fakat yine de kâdî'nın kararı icra edilmelidir. Benzer şekilde, “ay neden hilalin görülmesiyle başlar?” bunun belirli bir nedeni yoktur, ama kabul görmüş olan, görmenin ayın sınırlarını belirlediğidir.

(3) Ahlaki konunun (hükm teklifi) belirlenmesi, ahlaki davranışların beş basamaklı tasnifini göz önünde bulundurmaya da içerir.¹⁷ (Daha çok Şafii ve Hanefi fıkıh ekollerinde bulunan) bu tasnifle, Müslüman âlimler tüm insan davranışlarını tasnif etmişlerdir.¹⁸ Her ne kadar bu, sadece bu terimler kullanılmıştır anlamına gelmese de¹⁹, ahlaki değerlendirmenin tüm alanını aşağıdaki beş sınıf temsil etmektedir.²⁰

db | 253

a) Gerekli, zorunlu (vâcib veya farz). Bunlar, velilik veya dindarlık arzusuna bakmaksızın her müslümanın üzerine zorunlu olan davranışlardır. Bunlar, eskiden olduğu gibi, İslam toplumunun bir üyesi olmak için gerekli asgari şartı oluşturmaktadır ve bunları ihmal etme hem bu dünyada hem de âhirette cezalandırılmalıdır (el-Kadir, 1938-40: 8:111). Onları yapma gerekliliğini reddetme veya inkar etme dinden çıkmanın kanıtı sayılır. Klasik tabirle, “o, ihmal edildiğinde kişinin cezalandırıldığı (çoğu kaynakta şu ilave de vardır) ve yapıldığında da kişinin ödüllendirildiği şey demektir.”

17 Bu kategorilerle ilgili yaptığım analizimi Frederick Carney'in “İslam Ahlakının Bazı Yönleri (Some Aspects of Islamic Ethics)” (1983: 160-168) adlı makalesine borçluyum.

18 İbn Hâcib'de (tarihsiz: 23-28) verilen düzeni takip edeceğim.

19 Gräf (1977) (et-Tûsî'ye ait olan) meşhur bir fıkıh el kitabının sadece bir bölümünde filleri değerlendirmeye yarayan tam 109 farklı terim saymıştır.

20 Ensari'nin (1972: 294-298) beş aşamalı sisteme, bu sistemin resmi bir şekilde gelişmesinin öncesine rastlayan metinlerde zımnen işaret edilmiş olduğunu bulması dikkate değerdir. Her ne olursa olsun akli olarak kullanılan terminolojiden ve gramatik biçimlerden açık bir şekilde çıkan sonuç, bu beş aşamalı sistemde yer alan terminolojinin çoğunluğunun Kur'ân'a ilave olduğudur.

b) Nehyedilmiş, memnu-benzeri olan, yasak (mahzûr veya harâm). Vâcib sınıfındakiler gibi, bu davranışlar da, kişinin [İslam] toplumunun üyesi olup olmadığını belirlemeyi sağlar. Bu davranışlardan herhangi birini yapmak veya onları yapmayı meşru görmek dinden çıkmanın kanıtı sayılır. (Klasik tabirle) bunlar “yapılması durumunda cezası olan [çoğu kaynak şu ek de vardır] sakınılması durumunda ödül olan” davranışlardır.

c) Tavsiye edilen (mendûb). Bazen, hoş giden (müsteħabb) veya örnek davranış (sünnet) ile eş anlamlı kullanılır. Bu, İslami ahlak sisteminde erdem çağrışımına sahip kategorilerden biridir. O, övgüye değer olan ama zorunlu olmayan davranışları içerir. Bunlar “yapılması durumunda ödül olan ama yapılmaması halinde ceza olmayan” davranışlardır.

d) İstenmeyen, tiksindirici (mekrûh). Dindarlığa giden yolda, bu kategorideki davranışlardan kaçınmak gerekir fakat bunlar (tavsiye edilen davranışlarda olduğu gibi) kişinin İslam toplumu içindeki yerini belirlemez. Bunlar “yapılması durumunda ceza olmayan ama kaçınılması durumunda ödül olan” davranışlardır.

e) İzin verilen (mübâh) Çoğu kez pratikte ortada olanı ifade eder. Bu davranışların (ahlak) sistemin(in) içinde mi yoksa dışında mı olduğuna dair; yani yapılmasına onay verilmiş olan ama ödülü de cezayı da gerektirmeyen bir davranış grubunun olup olmadığına dair veya bunların herhangi bir ahlaki yere sahip olmayan bundan dolayı da herhangi bir ahlaki netice doğurmayan sadece birer davranış olup olmadığına dair önemli tartışmalar vardır. Bu en nihayetinde “şer”in doğasıyla ve sınırlarıyla ilgili bir meseledir. Klasik olarak bunlar, “yapılması veya sakınılması ile ilgili herhangi bir ödül veya cezanın olmadığı davranışlardır.”

Bu beş kategori yalnızca, dünyada istikamet üzere nasıl yaşanacağına dair İslam'ın anlayışını göstermez, ayrıca sadece iyi veya kötü şeklindeki iki kutuplu ahlak tasnifinin de açık bir reddidir. Fakat İslam âlimlerinden bir grubu (yani Mutezilîler) ahlak dünyasının sınırlarını iyi ve kötü (hasen ve kabîh) açısından çizmeye çalışmış ve zihnin içgüdüsel olarak davranışları, -zorunluluk (vücûb) denen üçüncü bir grupla birlikte- bu iki kategoriye ayırdığını ileri sürmüşlerdir. Onların iddialarına göre, zihnin böyle yapması, davranışların ontolojik kategorilerinin iyi ve kötüden oluştuğunun kanıtıdır ve bu ontolojik değerlendirmeler bilinebilirler. Bu sınıflandırma sistemi reddedilmiştir. Fakat en nihayetinde şu sonuca varıl-

mıştır: zihnin içgüdüsel algılamaları, Vahiye dayalı (şer'i) kararları öyle bir şekilde yansıtabilir ki o durumda, iyi (hasen) ve kötü (kabîh)nün kendilerinden daha net olan beş basamaklı terminoloji ile -kabaca da olsa- eş anlamlı olabileceği kabul edilebilir. Ancak iyi ve kötünün, ahlaki tasnifin bağımsız bir şemasını yansıttığı (düşüncesi) reddedilmiştir. Zihnin doğuştan yargıda bulunma eğiliminin olduğu kabul edilse de bu yargıların ahlaki doğruluğu kabul edilmemiştir. Daha doğrusu, Eş'ariler bu tür yargıların, mükemmelik, ilgi, şartlı tepki vs. gibi farklı ölçütleri yansıttığını iddia etmiştir. (bkz. el-Gazali, tarihsiz: I: 55-65)

Bu beş basamaklı sistemin tarihi önemi şurada yatmaktadır; bu sistem ilk iki yüzyılda, en uçta Hâricîler denen grubun temsil ettiği ahlaki mükemmeliyetçiler ile kapsayıcı ve yayılmacı olan cihanşümul bir politikanın pratik gereksinimleri arasında ortaya çıkan uzlaşmayı temsil etmektedir. Müslümanlardan birer aziz/evliya olmalarını talep etmek sadece uygulamada imkansız değildir ayrıca tartışmalı bir şekilde önemli bir Kur'ânî ayırıma da terstir. "İman ettik" (âmennâ) demekten ziyade "teslim olduk" (eslemnâ) deyiniz, çünkü iman henüz kalbinize inmemiştir. Fakat eğer siz Allah'a ve Resûlüne itaat ederseniz, O sizin davranışlarınız (karşısında) hiçbir (ödülünü) esirgemeyecektir. Allah bağışlayıcıdır, merhametlidir. (Kur'ân, 49: 14) Bundan dolayı İslam toplumunda iki sıralı bir üyelik vardır: sözde itaat edenler ve iman etmiş olanlar ve "yapılmalı veya yapılmamalı" sınırlarında yaşayanlar ile tavsiye edileni (mendûb) yapmaya çalışanlar ve istenmeyenden (mekrûh) de kaçınanlar. Beş basamaklı sistem bu kapsamlı ve hiyerarşik ahlaki sisteme müsaade ederken iki kutuplu sistem müsaade etmez.

Ayrıca şu noktaya da dikkat edilmelidir; ahlaki davranışın bu iki düzeyi, bizlerin bazı normları bağlayıcı ve bazılarını da arzunun objeleri olarak göreceğimiz bir şekilde, ortak ahlaki deneyime karşılık gelir. Müslüman, bazı ahlaki hataların sonuçları itibariyle diğerlerinden daha önemli olduğunu fark ederken ayrıca arzuyla veya erdemle ilgili zorunlu olan şeyin kategorik olarak birbirinden farklı olmadığını da iddia edebilir ki işlenen hatanın bir cezası olsun ya da olmasın veya yalnız erdemli olana ait olan övgüden mahrum kalsın ya da kalmasın fark etmez .

Bilgi Ve Davranış İlişkisi

Böylece şimdiye dek bilim anlamındaki fıkın özelliklerini belirten etik teorisinin –yani ahlaki bilgiyi üreten belirli bir süreci

kapsayan bir teorinin- taslağı çizilmiş oldu. Geriye kalan ise, bu bilginin özünde yer alan fiili zorunlu kılacak gücü tarif etmektir. Diğer bir ifadeyle geriye kalan, insanoğlunun, -insan olmadan ötürü- süreç anlamındaki fıkihtan elde edilmiş olan ahlaki bilgiye nasıl karşılık vermesi gerektiğini tarif etmektir.

Görünüşe göre kişiyi, bir davranışın ahlaki tasnifinin bilgisinin sorumluluğu altına girmeye zorlayan iki klasik emredici teori bulunmaktadır. es-Serahsî (1952: II: 332-353) zorunluluğun doğasından bahseden iki teoriden birini en açık tarif edenlerden biridir.²¹ es-Serahsî'ye göre (h. 490/m. 1096) doğum anından itibaren insanoğlu Allah (c.c.) tarafından gelecek bir mesuliyetin altına girme yeterliliğine (ehliyete) sahiptir. Bu ehliyetin temelinde, Allah'ın insanı fitrî bir bilgiyle (akıl) ve sağlıklı bir zihne sahip olmaktan ötürü sahip olduğu bir akit (zimme) ile donanmış bir şekilde yaratıldığı gerçeği yatmaktadır. es-Serahsî'nin bu meseleyi tartışırken ortaya çıkardığı pek çok ince farklar bulunmaktadır ama amaçlarımız açısından şunu bilmek yeterlidir: bu akit ancak o kişi âkil denebilecek duruma geldiğinde yani fitri bilgiyle (yani akılla) bir diğer ifadeyle bizim *compos mentis* dediğimiz şeyle tam anlamıyla donatıldığında yürürlüğe girer. Dolayısıyla, insanın ahlaki bilgi karşısındaki sorumluluğunu etkileyen şey, o fitri bilginin [yani aklın] ve sorumluluğun (hürmet) mevcudiyetidir ki böylece insan doğasının bir özelliği olan Allah'la yapılmış akdin şartlarını yerine getirebilme gayesiyle bu bilgiye [akla] dayanılıp hareket edilsin.²²

Yetişkin bir insan açısından vücûbun yürürlülük kazanması eşzamanlı varlık kazanan nedene (yani sebebe) dayanır (es-Serahsî, 1952:II:334 vd.). Bu sebebin öncesinde, tabii ki, bir şeyi yapma emri bulunur. Fakat, her ne kadar biz iletişimsel bir fiil (bir hitâb)- bu durumda bir emir- aracılığıyla bu sebebin önemini öğrensek de, görevi yürürlüğe sokan sebeptir yoksa o emir değildir.

Bundan dolayı (emir) zincir(i) şöyle olmaktadır:

21 Bu teori, en azından eş-Şeybânî'ye kadar gider hatta belki de ondan öncesine dayanır. Zira es-Serahsî'nin analizi, eş-Şeybânî'nin çalışması üzerine yapılmış bir yorumdur ve onun yeniden tertip edilmesidir.

22 Dikkat edilmelidir ki es-Serahsî gerçekten de şöyle demektedir: "Kişi doğumundan itibaren ahlaki bilgiyle sınırları çizilecek bir sorumluluğa (hürmet) sahiptir. Akıl rüşde eriştiğinde kişi ikinci bir sorumluluk elde eder yani, yerine getirebilme (salâhiyet) kudretini kazanması nedeniyle Allah'la yapılan akdin şartlarını yerine getirme (zimme) [sorumluluğunu] elde eder.

(1) İnsanoğlunun sorumluluğu kaldırabileceği bir yeterlilikte yaratılması.

(2) Belirli bir sebebin belirli bir icâbeti gerektirdiğini şart koşan iletişimsel fiil [hitâb].

(3) Yargı ve bilgi; yani sonuç verici icâbetin gücü.

(4) Sebep ve dolayısıyla zorunluluk kararı (hükm)

(5) Zorunluluğu başarıyla yerine getirme veya yerine getire-meme.

Bunların tümü de oldukça soyut görünebilir. Dolayısıyla es-Serahsî tarafından verilen bir örneği göz önünde bulundurmak bize yardımcı olabilir. İfade edildiğine göre örnekte, Kur'ân'ın meşru bir savaş veya benzer durumlar dışında insanları öldürmeyi yasaklamıştır. Bundan dolayı insanların tamamı babalarını öldürmeme zorunluluğu altındadır. Kişinin babasını öldürmesi, belirli bir cezaya çarptırılmasının sebebidir. Ama eğer genç biri babasını öldürürse, o yasal cezaya tabii değildir. Bunun sebebi nedir? Tartışma aşağıdaki şekilde gerçekleşmektedir: her ne kadar (a) çocuğun öldürmeyi “kendi isteğiyle verdiği bir kararla” (amdun mahdun) gerçekleştirmesinden (yani, öldürme işinin bir kaza olmaması ve çocuğun başkası tarafından bunu yapmaya zorlanmamasından) dolayı cezayı gerektiren sebep mevcut olsa da ve her ne kadar (b) çocukta öldürmeme yükümlülüğüne dair durum ya da etken mevcut olsa da (örneğin, bu bir boğa tarafından boynuzlanma değildi), yine de (c) bu yükümlülüğe (ehliyetü'l-edâ) icâbet etme gücünün etkisi (selâhiyet) azalmaktadır. Çünkü reşit olmayan bu çocuk “sonuçları ve görevleri üstlenme” (istisfâ) gücünden yoksundur. Bundan dolayı (d) *şer*'in ilgi alanına girdiği kadarıyla (Kur'ân:2: 336), çocuk babasını öldürme kastını (kasd) taşıma kabiliyetine haiz değildir ve (o işi) yerine getirme gücü bulunmadığından, şartlara uyma zorunluluğu hükümsüzdür.

Ehliyet kavramı, beşer olmaları gerçeğinden hareketle insanoğlunu zorunlu tutan ahlaki bilginin gücünü temsil eder. es-Serahsî şu sözde (daha iyi) anlaşılabilir: “Biz ahlaklı hayvanlarınız ve doğamız itibarıyla Vahyin sunduğu bilgi aracılığıyla zorunluluk altına alınmaya uygunuz.”

Bilginin fiili gerektirdiği yolla ilgili ikinci teori ise, Hanbelî ve Şâfiî mezheplerinden gelmiştir. Vahyin ahlaklılığı varlık sahasına

çıkaran bir hadise olduğu gerçeğine vurgu yapmayı tercih etmişlerdir. Bundan dolayı onlar, ahlaki gerekliliği doğamamızın bir parçası olan bir akit tarafından “mecbur edilme” bağlamında değil, Vahyin içerdiği emir (teklif) tarafından “zorunlu tutulma” bağlamında tartışmıştır.²³ İnsanlık gerçeğinden ortaya çıkan bir sınırlılık olarak yeterliliğin (ehliyet) bir şekilde içselleştirilmiş düşüncesinin aksine, sadece ne yapmak zorunda olduğu bilgisine muhtaç olan (bireyle ilgili), Şafii/Hanbeli yaklaşımı, ahlaki bilgiye dayalı davranışın üzerinde döndüğü bağın/kaydın zâhirî tabiatı üzerinde durmuşlardır. Çünkü bize ne yapmamız gerektiğini söyleyen kaynak aynı zamanda onu yapmamız gerektiğini de söylemektedir. Hem bu bağı/kaydı, hem de bu bağı/kaydı mümkün kılan bilgiyi ortaya koyan da Kur’ân’dır. Bizi kendi tabiatımız aracılığıyla ahlaki konularda bizi mecbur kılan, yasa koyucunun yani Allah’ın (Şârî’nin) gücüdür, zira o (tabiatı) yaratan O’dur. Şâfiî ve Hanbelî açısından erdemin, Vahiy gerçeği aracılığıyla ve imtihan edilmemize imkan veren iç bilgi aracılığıyla ortaya çıktığının farkında olmak önemlidir. İmtihana olumlu karşılık verdiğimizde ve *şer’de* sunulan şartlara itaat ettiğimizde, o zaman biz erdemliyiz demektir. Vahye icâbet etme dışında gerçek manada erdem diye bir şey yoktur. Hitâp, o fiile eklenmiş yeni bir özelliği ortaya çıkarır ki o (yeni özellik) kendisine icâbet etmemizi emreder. (et-Taftâzânî, tarihsiz: I, 298: 19) Ahlaki bakımdan cansız durumdaki bir insanlık imajı, vahiy aracılığıyla ahlaki varlıklar haline dönüştürülmektedir.

258 | db

Fakat bilginin eylemi nasıl zorunlu kıldığına dair bu ikinci teorinin savunucuları arasında dahi (bunun) insan kapasitesini kapsadığına dair bir kanı da vardır. Ancak vurgu değiştirilirse bu olabilir. İnsanoğlunun, emre muhatap olabilmesi için, yeniliğe açık olma kudretine sahip olması: tamamıyla fitrî bilgiyle [yani akla] donanmış olması ve zorlamadan bağımsız olması gerekir.²⁴ Bu fitri bilgi (yani akıl) insanoğlunun eşsiz vasfıdır. Tüm mezhepler açısından ahlak insanın eşsiz ve özüne ait bir mülkiyetidir. Hanefi modeli, doğuştan beri geçerli olan ama çocukluğun ilk döneminde icra edi-

23 Teklif ez-Zerkeşî (tarihsiz, 41B: 8-9) tarafından “[emre muhatap olan (mükellef) açısından yerine getirilmesi] meşakkatli olan bir fiilin, [yerine getirilmesinin] emredici tarafından istenmesi” olarak tanımlanır.

24 “Emre muhatap olmanın (mükellef) gerekli şartı, akıl baliğ olma (âkil), hitabı anlayabilme... Teklifin içeriğinde ise, emre itaat etme ve uyma vardır. Emirlerle uymada kasıt (kastu'l-ımtisâl) haricinde bu, mümkün değildir. Kastiliğin gerekli şartları, niyet edilen şey hakkında bilgi sahibi olma ve emri bilmedir. İkinci şahsa yapılan her hitap “Anla!” emrini ihtiva eder.” (el-Gazâlî, tarihsiz, I: 83: 12-15).

lemeyen bir bağ(ın varlığın)ı savunur. Öteki model ise, emrin anlaşıldığı an yerine getirilen bir görev(in varlığın)ı savunur. Dolayısıyla insanoğlunun ahlaki bilgiyle ilişkisine dair iki teoriye sahip olmaktadır. Bir taraftan (insanların) kendi doğalarının bir parçası olan bir içyapı/mizaç sebebiyle davranışta bulunmal(arı gerektiği söylen)ir. Diğer taraftan da, teklifin harici gücü sebebiyle davranışta bulunmal(arı gerektiği söylen)ir. Bilginin ikna edici gücüyle ilgili her iki teori de, insanın bilme yeteneğine ve şer' tarafından muhatap alınmasına dayanır.

Sonuç olarak, İslam hukukunun insan davranışına dair bir ahlak ve hukuk teorisi olması yönüyle önemli bir örnek olduğu söylenebilir. (Zira) başlangıç düzeyindeki ahlak anlayışları onda sistematik bir şekilde ve kendinin bilincinde olarak uygulanabilir yönergelere ve insan hayatının tamamı için cazip ideallere dönüştürülmektedir. Büyük bir dini uygarlığın ahlak hayatının entelektüel sahası olarak, bilim anlamındaki fıkıh saygı duymamızı ve dikkatimizi çevirmemizi hak etmektedir. İslam Hukukunun komplikeliliği, disiplinli ve ahlaka dair tutkusu da ayrıca takdirimizi kazanmaktadır.

Kaynakça

- Ansari, Zafar Ishaq, 1972 "Islamic juristic terminology before Shāfi'i a semantic analysis with special reference to Kufa." *Arabica* 19/3:255-300.
- Bravmann, M. M., 1972 *The Spiritual Background of Early Islam: Studies in Ancient Arab Concepts*. Leiden: E. J. Brill.
- Burton, John, 1977 *The Collection of the Quran*. London: Cambridge University Press.
- Carney, Frederick, 1983 "Some aspects of Islamic ethics." *Journal of Religion* 63/2:159-174.
- The Encyclopedia of Islam., 1954 2nd ed. Leiden: E. J. Brill.
- al-Ghazālī, Abu Hāmid Muhammad, n.d. *al-Mustasfā min 'ilm al-usūl*. Beirut: Dār Ihyā' al-turāth al-arabī. This is a reprint of the Bulaq ed.
- Gibb, H.A.R., 1962 *Mohammedanism: An Historical Survey*. 2nd ed. New York: Oxford University Press.
- Graf, Erwin, 1960 "Von Wesen und Werden des Islamischen Rechts." *Bustan* 2:10-22.
- 1977 "Zur Klassifizierung der menschlichen Handlungen nach Tūsi. Pp. 388-422 in XIX Deutscher Orientalistentag (vom 28 1Sept. bis 4 Oct. 1975 in Freiburg im Breisgau). Ed. Wolfgang Voigt. Weisbaden: Franz Steiner Verlag.
- Ibn al-Hājjib, Abū 'Amr 'Uthmān al-Mālikī, n.d. *Kitab Muntahā al-wusul wa-l-amal fi 'ilmay al-usul wa-l-jadal*. Ed. M. al-Halabi. Cairo: Matba'at al-Sa'adah.
- Abū Hanifah, 1948, *al-Rās'il al-saba'ah fi al-'aqā'id*. 2nd printing. Hyderabad: Dā'irat al-Ma'ārif.
- Hodgson, Marshal, 1974, *The Venture of Islam*. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press.

- Hourani, George, 1964, "The Basis of the authority of consensus in Sunnite Islam." *Studia Istamica* 21:13-60.
- al-Juwaynī, Imām al-Haramayn, Abu Ma'ālī 'Abdalmalik ibn 'Abdāllah., n.d. al-Burhān fī Usūl ad-Din. Ms. no. 25875 in Dār al-Kutub, Cairo.
- al-Khalīl ibn Ahmad, 1968 *Kitāb al-'Ayn*. Ed. Abdallāh Darwish. Baghdad: Matba'at al-'Ani.
- al-Qādir (attributed to), "al-I'tiqād al-Qadiri" in Ibn Jawzī, 1938 *Muntazim*, 8:109-111. Hyderabad: Da'irat al-Ma'arif. -40
- al-Qarāfī, Abu al-'Abbas Ahmad b. Idrīs, 1938 al-Ihkām fī tamyiz al-fatāwā 'an al-ahkām wa-tasarrufāt al-qadī wa-l-imām. Ed. Mahmud 'Arnus. Cairo: Al-Anwar Press. 1973, Sharh tanqih al-fusul fi ikhtiyar al-mahsul fi al-usul. Cairo: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyyah.
- Rahman, Fazlur, 1979 *Islam*. 2nd edition. Chicago: University of Chicago Press.
- al-Rāzī, Fakhr al-Din Abu Abdallah Muhammad b. 'Uthman, n.d. al-Mahsūl fī Usūl al-Fiqh. Ms. Usūl al-fiqh 130 in Dār al-Kutub, Cairo.
- Reinhart, A. Kevin, n.d. Before Revelation: Muslim Sources of Moral Knowledge. A forthcoming Harvard University dissertation.
- al-Sarakhsī, Abu Bakr Muhammad ibn Ahmad, 1952 *Usūl al-Sarakhsī*. Two vols Ed. Abu al-Wafa' al-Afghanī. Cairo: Matba'at Dar al-Kitab al-'Arabī.
- Schacht, Joseph and C. E. Bosworth, 1974 *The Legacy of Islam*. 2nd edition. Oxford: The Clarendon Press.
- al-Shāfi'ī, Muhammad ibn Idris, 1979 *al-Risālah*. Ed. Ahmad Muhammad Shākir. 2nd printing. Cairo: Maktabat Dar al-Turāth. There is an English translation of this work entitled *Islamic Jurisprudence* by Majid Khadduri. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1961.
- Smith, Wilfred Cantwell, 1981 "The Concept of Shāri'ah among some Mutakallimun." Pp. 88-109 in *On Understanding Islam: Selected Studies*. The Hague: Mouton. This was originally published as pp. 581-602 in *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*. Ed. G. Makdise. Leiden: E. J. Brill, 1965.
- al-Taftazānī, Sa'd al-dīn Mas'ud ibn 'Umar, n.d. *Sharh al-talwih 'ala al-tawdih*. Cairo: Maktabat Subayh.
- Weiss, Bernard, 1974, "Medieval Muslim discussions of the origin of language." *Zeitschrift der Deutschen Morganlandischen Gesellschaft*, 124/1, 33-41.
- Wensinck, A. J., 1932, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*. London: Frank Cass and Company. Reprint ed. 1965.
- al-Zarkashī, Abu 'Abdallāh Muhammad ibn Bahādūr, n.d. al-Bahr al-Muhīt. Ms. in *Bibliothèque Nationale Arabe* in Paris, 811.
- Zysow, Aron, n.d. *The Economy of Certitude*. A forthcoming Harvard University dissertation

