

İslam Hukukunda Literalizm: Anahatlarıyla Mukayeseli Bir Analiz

Osman TAŞTAN
Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

TARİHİ ARKAPLAN

Hicri 1. yüzyıl sonları ve 2. yüzyıl başları itibarıyla, İslam hukukunun sistemleşmesine arkaplanlık eden iki farklı coğrafyada iki farklı hukuk akımı su yüzüne çıkmaya başladı: Irak'ta Re'y ağırlıklı hukuk akımı ve Hicaz'da Hadis ağırlıklı hukuk akımı. Buradaki vurgumuz özellikle Hadis ağırlıklı, bir diğer ifadeyle literal metodolojiyi öne çıkaran akıma olacaktır. Hicri 1. yüzyılın son on yıllarından Hicri 2. yüzyılın ilk on yıllarına kadar İslam hukuk tarihine egemen olan bu iki akım aslında bir hukuk sistemini değil daha çok hukuka zemin oluşturacak bir gelenek ve kültür ortamını yansıtır. Gevşek anlamda hukuki terminoloji kullanılsa da henüz terimler teknik bir düzey kazanmamıştır ve hukuk alanında toplum bu kültürel zemin üzerinde yükselmeye devam edecektir. Sözkonusu dönemde, Medine kendi örfü içerisinde sorunlarını çözüp ilerideki bir Maliki hukukuna kaynaklık edecek bir geleneği oluştururken, hükümet merkezinin bulunduğu Kuzey'de, daha açıkçası Suriye'de, Abdurrahman el-Evza'i (ö.157/773) ortaya çıkar ve Hicaz te-amülüne göre hukuk kariyeri yapar. Evza'i her ne kadar Emevi iktidarının egemenlik merkezinde olması hasebiyle muhtemelen yönetimle bir etkileşim içerisinde olsa bile, derin anlamda ve hukuk açısından ideolojik hassasiyet henüz hukuka çok net olarak yansımamıştı. Ancak Evza'i'nin çağdaşı Ebu Hanife (ö.150/767) Hicaz gibi İslami bir geleneğin doğal olarak egemen olduğu ve iktidarın etkisinde pratik yaşamın baskın olduğu bir ortamın dışında, hukukun pratik yönünün olduğu kadar teorik yönünün de bir sorun olarak görüldüğü, hukuk metodolojisinin bir alan olarak belirlediği bir entelektüel muhalefet ortamını

sağlayan Irak'ta hukuk kariyerini yaptı. Evza'i'ye kıyasla, Ebu Hanife liberal ve sivil bir muhalefeti temsil etti. Ebu Hanife döneminde Kur'an, Sünnet ve İcma'nın yanı sıra Kıyas'tan ve İstihsan'dan da bahsedildi. Bir diğer ifadeyle, bir hukuk terminolojisi ortaya çıktı. Ancak, furua dair sorunlar çözümlenirken kullanılan metodoloji için gereken terimler kullanıldı ise de o dönemde henüz, bu metodolojinin gözden geçirilmesi aşamasına gelinmemiştir ve hukukçular üzerinde metodolojiye yönelik radikal bir denetim yoktu. Hicri 2. yüzyılın ikinci yarısında artık Irak daha da iddialı bir hukuk merkezi haline gelmiş, Medine kendine özgü bir hukuk okulunu geliştirmiş, iktidarın el değiştirip Şam'dan Bağdad'a taşınmasıyla Evza'i de hukuk açısından sözü edilen iki merkeze karşı kendisini gösterememiştir. Artık bu noktada hukukta bir denetim, bir sistemleşme, bir merkezileşme baş göstermiştir. Bu durumlardan sorumlu rolü oynayan kişi bilindiği üzere Şafi'i'dir (ö.204/819). Hukuktaki bu toparlanma, devletin kurumlaşması ve yönetimde bütünlük ihtiyacı ile örtüştüğü için, o günün şartları altında kaçınılmaz bir siyasi-hukuki sonuç olarak anlaşılabilir bir durum olduğu halde, hukukun tarihteki seyri için dramatik bir kavşak olmuştur. Hukukta (literal yaklaşımdan farklı olarak) literalizmin doğuşu da bu noktadan başlar.

"LİTERALİST" YAKLAŞIMIN DOĞUŞU

İslam hukukunda literalizmin doğuşu esas itibarıyla, literalizmin çarpıcı ve tartışılmaz temsilcisi İbn Hazm (ö.456/1063) ve onun hukuk ekolünün önderi ve selefi Davud el-İsfehani'ye (ö.270/883) değil, ve hatta literalizmin ilk ustası Şafi'i'ye değil, tam aksine özellikle hadis nassları konusunda li-

teral yorumu aşmayı ön planda tutan Ebu Hanife'nin¹ hukuktaki metodolojisine dayanır. Burada esas konu İstihšan'dır. Irak hukuk ekolünde başvuru İstihšan metodu, nasslar ile doğrudan bir ilişki içerisinde olmayan rasyonalist bir anlayışın bir kanıtı olmuştur. Asıl önemli olan şey ise, İstihšan'ın Irak ekolü için bir hakkaniyet ölçütü olarak değerlendirildiği ve nassların literal kapsamına değilse de ruhuna ve şer'in şekline değilse de amacına ulaşmanın bir aracı olarak kullanıldığı halde, bunun bilahare literalist hukukçular tarafından katıksız bir rasyonalizm olarak algılanmasıdır. Bu bağlamda, İstihšan'a karşı ortaya çıkan tepkisel yaklaşım İslam hukukunda literalizmin doğuşuna neden oldu. Bu noktadan literalizm'in tarihine baktığımız zaman, Şafii'den İbn Hazm'e doğru bir tırmanışı söz konusu etmemiz gerekecektir.

Şafii, İslam hukukunda radikal bir polarizasyonun yaşanmasını kaçınılmaz hale getirdi. Onun bu çerçevede hukuka olan entellektüel müdahalesi özellikle nassın literal otoritesini ön plana çıkardı. Sonuçta meşruiyetin ve otoritenin sınırları keskin bir şekilde çizildi. Şafii'nin en önemli rolü ilahi otorite ile beşeri otoriteyi birbirinden ayırmak oldu. Bu sonuca doğru yol alırken, Sünnet'in analizini yaparak Hz. Peygamber'in sünnetini toplumun örfünden ayırarak kutsal bir konuma kavuşturdu. Buna göre, Kur'an'ın olduğu gibi Sünnet'in de kaynağı vahiy idi² ve Kur'an'ın yanı sıra Sünnet Kur'an ile eşit teşri'i değere sahipti.³ Şafii'nin yorumladığı üçüncü bir temel kaynak İcma' idi. Ona göre İcma' ne Medinelilerin temülû ve ne de Iraklıların örfü olmayıp bütün müslümanların (ve herbir Müslümanın) ittifak ettiği farzların ve haramların geçerliliği hususundaki ortak kabul idi.⁴ Bu durumda İcma da Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in sünnetinin muhtevasının teyidi ile sınırlı olmalıydı. Kısacası, Kur'an, Sünnet (özellikle Hadis) ve İcma' üç ayrı kaynak olsa da temel itibarıyla aynı şeydi, yani insanı aşan bir kaynak olan ilahi vahiyde birleşiyordu. İcma' Kur'an ve Sünnetin muhtevasına irca edilince, kaynaklar ikiye (Kur'an ve Sünnet'e), Kur'an ve Sünnet de vahiy esasında birleşince kaynaklar bire indirgeniyordu. Şafii'nin dördüncü temel kaynağı

Kıyas'tı. Ancak Şafii Kıyas'ı da ilahi kaynaklı nassların otorite alanını beşeri sorunlara yaymak, dolayısıyla nassların egemenlik alanını genişletmek olarak gördü.⁵ Bu yaklaşıma göre, Kıyas da esas itibarıyla beşeri bir otorite alanı olmayıp, ilahi otoriteyi taşıyan nasslar ile ilişkiye giren ve ilahi otoritenin etkinliğine katkıda bulunan, hatta onunla aynileşme amacını taşıyan bir araç konumunda olunca, Şafii için hukukun kaynakları yine temel itibarıyla tek ve aynı şey olmaktadır: ilahi kaynaklı nasslar. Netice olarak, Şafii şu sözleriyle temel kaynaklarını tanımlamıştır:

Hiçbir zaman hiç kimsenin bir şey hakkında, ilim cihetinden olmaksızın "hela!" veya "haram" demeye hakkı yoktur. İlim ciheti ise Kitap'ta veya Sünnet'te yer alan haber, veya İcma veya Kıyas'tır.⁶

Iraklılar tarafından kullanılan İstihšan kavramı ise, sözkonusu ilahi kaynağa indirgenemediği ve nasslarla literal veya mekanik bir bir ilişki içinde yorumlanmadığı için, Şafii tarafından keskin bir şekilde reddedilmiştir.⁷

Şafii'nin Medine ve Irak hukuk akımlarını öğrendikten sonra hukuku bir eleştiriye tabi tutup sonuçta kendi hukuk anlayışını yukarıda kısaca bahsedildiği şekilde ortaya koyması ile İslam hukukunda yaşanan polarizasyon, aslında onun İstihšan noktasındaki keskin ve dışlayıcı tavrını taahhütmeden önce bir literalizm potansiyelini kanıtlar durumdaydı. Bu potansiyel Şafii'nin "haber"e, yani rivayet edilen nassların literal muhtevasına verdiği önemde saklıydı. Ancak literalizmin bir bakıma şöhrat bulması yolunda bardağı taşıyan son damla, Şafii'nin İstihšan'ı asılsız bularak, yani meşru kabul edilen kaynaklarla (nasslarla) doğrudan bir ilişkisinin olmadığı gerekçesiyle, reddetmesi oldu. İşte bu noktadan sonra, herşey daha açık bir şe-

¹ bkz. Serahsi, *Usul*, I,349-350; Osman Taştan, *The Jurisprudence of Sarakhsi*, ss.45-46.

² Şafii, *Risale*, ss.93 ve 103.

³ Şafii, *Risale*, ss.87-89 vd.

⁴ bkz. Şafii, *Umm*, VII,278-282; *idem*, *Risale*, s.357; Osman Taştan, *The Jurisprudence of Sarakhsi*, ss.73 vd.

⁵ Şafii, *Risale*, ss.507-508 vd.

⁶ Şafii, *Risale*, s.39.

⁷ Şafii, *Risale*, ss.503-504,507.

kilde tanımlanır hale geldi. Üçüncü yüzyılda, Şafi'i'yi müteakiben, onun ilim dünyasında momentumu yakalamış olmasından ötürü hayranı ve takipçisi olan Davud el-İsfehani, Şafi'i'nin İstihsanı reddetmesini yakın takibe aldı. Aslında bu davranış oldukça Şafi'i'ce bir davranıştı. O da kendisinden önce Medine ve Irak merkezli hukuk akımlarının Sünnet ve İcma' gibi kavramlarını ciddi eleştirel testlere tabi tutmuştu. Bunları ya bir şekilde eleştirmiş ya da İstihsan örneğinde olduğu gibi tamamen dışlamıştı. Ebu Zehra'nın ifade ettiği gibi Davud, İstihsanın reddini gerektiren sebeplerin Kıyas için de geçerli olması gerektiği sonucuna vardı⁸ ve neticede Şafi'i hukuk anlayışının (Kıyas lehine) bir çifte standart içinde olduğuna inanarak İstihsan'ın yanısıra Kıyas'ı da reddetti ve üstadına sırt çevirdi. Ancak, hükmün, kaynaklandığı yer olan nass veya İcma' gibi (Şafi'i'nin savunmasına göre) ilahi kaynaklı bir *asıldan*, aradaki benzerlikten dolayı, beşeri bir sorun olarak ortaya çıkan *fer'e* doğru yayılmasını sağlayan Kıyas, Şafi'i'ye göre temelde ilahi otoritenin daha geniş bir alana tatbik edilmesinin bir aracı durumundaydı. Davud'un yaklaşımına göre ise, bu durum nassların veya nasslar çerçevesinde oluşan İcma'nın ilahi otoriteye dayanan hükmüne beşeri otoritenin bir şekilde bulaşırılması veya müdahalesi anlamına geliyordu. Bu çerçevede, ilahi otorite alanı (nasslar ve İcma') ile beşeri otorite alanı (Kıyası kullanan müctehid-re'y) arasında, bir akımın yer aldığı bir denklem söz konusudur. Bu deklemleri iki karşıt uçtan okuyunca, bir uçtakilere göre otorite ilahi alandan beşeri alana nüfuz ederken, diğer uçtakilere göre otorite beşeri alandan ilahi alana doğru nüfuz ediyordu. Aslında her iki uçtaki okuyucular, yani hem (Kıyas'ı kabul etmekle suçlanan) Şafi'i ve hem de Davud gibi Kıyas'ı reddedenler, aynı çizginin mensuplarıdır, yani literalist bir hukuk anlayışına sahiptirler. Her iki taraf da ilahi otoritenin savunmasını yapmaktadırlar; aradaki fark amaçta değil yön-temdedir, bu da en açık biçimiyle Kıyas'ın söz konusu olduğu denklemi aynı değil karşıt yönlerden okumalarında yatmaktadır. Bunun en açık kanıtı ise, İstihsanı dışlayıcı söylemlerinde bu iki hukuk akımının tam bir yaklaşım birliği içinde olmalarıdır. Şafi'i'nin İstihsan'a yaklaşımı ile Davud

el-İsfehani'nin hukuk metodunu geliştirip sistematik bir savunmasını yapan 5./11. yüzyıl Zahiri ekolünün ünlü hukukçusu İbn Hazm'ın yaklaşımı arasında ciddi bir benzerlik söz konusudur. Şafi'i bu noktaya ilişkin olarak şunu söyler:

...Allah'ın helali ve haramı hakkında taassüf [karanlıkta/klavuzsuz olarak] ve İstihsan ile hüküm verilmez. İstihsan ancak telezüzdür [keyfidir].⁹

İbn Hazm da aynı hususta şöyle der:

...[İstihsan] mufti'nin kendi keyfine göre verdiği fetvadır. ...[İstihsan], geçersizdir, çünkü o hevaya [kişisel temayüle] tabi olmaktadır, delili olmayan fikirdir, [İstihsandaki] keyfilik ise [kişiden kişiyel] değişen bir şeydir.¹⁰

Bu iktibaslarla net olarak görüldüğü gibi, Şafi'i ve İbn Hazm, İstihsan'ı müctehidin hiçbir ölçüsü olmayan keyfi bir karar olarak algıyıyorlar. Buradaki keyfiligi ve kriterin olmayışını Şafi'i ve İbn Hazm, açıkça telaffuz etmeseler de, İstihsanın nasslarla kurulabilecek bir ilişkiden ve bu itibarla gerekli bir kriterden yoksun olduğunu ön plana çıkarmaktadırlar. Şafi'i ve İbn Hazm'e göre İstihsan nassların kapsamının dışında kaldığı için asılsızdır veya geçersizdir.

İLİMLİ LİTERALİZMDEN AŞIRI LİTERALİZME

Yukarıda ifade edildiği gibi, İstihsan'ı reddetmek açısından, Kur'an ve Sünnet'in her ikisinin de kaynağının ilahi vahiy olduğu hususuna ilave olarak nasslara ve nassların literal kapsamına yaptıkları maksimum vurgu bakımından tam bir mutabakat içinde olmalarına rağmen; Şafi'i'den İbn Hazm'e doğru, literalizm açısından bir ırmak ve bir keskinleşmeyi görmek mümkündür. Tabii ki literalizmin bu ırmak sürecinde keskinleşme lehine kırılma noktası veya literalizmden aşırı yaklaşımın çıkış noktası, Şafi'i'nin halefi ve İbn

⁸ Ebu Zehra, *Tarih Boyunca İslam Hukuk Okulları ve Sekiz Büyük İmam*, trc. I.E. Dal, İhya Yayınları, İstanbul, 1986, cilt 3, ss.10-11.

⁹ Şafi'i, *Risale*, s.508.

¹⁰ İbn Hazm, *Mulabhasa İbtali'l-Kıyas*, s.5; Osman Taştan, *The Jurisprudence of Sarakhsî*, s.62.

Hazm'in selevi Davud el-İsfehani'nin Şafi'i'nin Kıyas'ı kabulüne karşı aldığı tavırdır.

Şafi'i'nin yaklaşımına göre, Kıyas, geçmişteki bir misale göre amel etmek açısından meşrudur.¹¹ Yukarıda Şafi'i'nin temel kaynaklarını zikretmek bakımından sunduğumuz iktibasın bir diğer versiyonunu da Şafi'i şöyle dile getirir:

Allah, Resulullah'tan sonra [başka] hiçkimse için geçmişteki bir ilim cihetinden olmaksızın hüküm verme hakkı tanımamıştır. İlim ciheti ise, Kitap, Sünnet, İcma', Asar ve bunlar üzerine [yapılan] kıyas bakımından nitelediğim şeylerdir.¹²

Burada da hukukun kaynaklarını geçmişte bulunmak şartı ile niteleyen ve müctehidin zihnini geçmişe kilitleyen Şafi'i, İctihadı da Kıyas ile tanımlar:

...[Kıyas ve İctihad] aynı anlama gelen iki isimdir.¹³

İctihad Kıyas'tır.¹⁴

Böylece, İctihad'ı Kıyas'la sınırlı tutup Kıyas'ı da geçmişe dayanmakla kayıt altına alan Şafi'i, geçmişe referansı da Kur'an, Sünnet ve İcma' ile sınırlayınca aslında geçmişteki literal muhtevaya dönüş yapmış olur. Yukarıdaki iktibaslardan anlaşıldığı gibi, Şafi'i'ye göre, literal muhtevanın dışında bir şey söylemek Hz. Peygamber'e mahsustur. Peygamber'in söylediği şeyler zaten literal muhtevanın bir parçası halini alıp kaynak olacağı için onun ayrıca geçmişteki bir misale dayanması şartı da yoktur. Yine bu hususu teyid etmesi bakımından Şafi'i şunları söyler:

...Resulullah'ın sünnetinin ancak Allah'tan olduğu [ilahi kaynaklı olduğu] kabul edilmiştir. Kim ona [Sünnet'e] uyarırsa Allahın Kitabı ile ona uymuş olur. ...Allah, Kitabından ve Nebisinin sünnetinden başka herhangi bir açık nass şeklinde bir haber ile yaratıklarını yükümlü tutmamıştır. Sünnet'in, benim nitelediğim gibi, Allah'ın yaratıklarından hiçbirinin sözüyle bir benzerliği olmayınca, onun benzeri olmaksızın hiçbir şey tarafından neshedilmesi caiz değildir. ...Resulullah'ın sünnetinden başka da onun

[Resulullah'ın sünnetinin] benzeri yoktur, çünkü Allah O'na sağladığı şeyi ondan sonraki hiçbir insanınluna sağlamamıştır. Bilakis, yaratıklarına O'na uymalarını farz kılmıştır, onları O'nun emriyle yükümlü kılmıştır. Bütün halk onun tebasıdır. Tabi olanın ise uymakla yükümlü olduğu şey muhalefet etmeye hakkı yoktur. Resulullah'ın sünnetine uymakla yükümlü olan kimsenin ona muhalif davranmaya hakkı olmaz.¹⁵

Şafi'i'nin metodolojisine göre, Hz. Muhammed'in sözleri öz itibarıyla vahiy olduğu için meşruluğunu ve otoritesini doğrudan Allah'tan alır. Bunun sonucu şudur: Peygamber'in sözleri ve fiilleri beşeri denetime konu olamaz. Bu yüzden, sair müslümanların Peygamber'in sözlerine sadece uymaları yükümlülüğü vardır, O'nun sözlerini neshetme veya O'na muhalefet etme, dolayısıyla O'nu denetleme yetkileri yoktur. Ancak, müctehidin zihinsel faaliyetine/verdiği hükme gelince o (Şafi'i'ye göre) ciddi sınırlara tabidir ve denetime konu teşkil eder. Müctehidin karşılaşacağı sınanma ve denetlenmede de, mutlaka bir kriter olacaktır. İşte tam bu noktada Kıyas'ın meşruiyeti ve otoritesi sözkonusudur. Burada, Kıyas'ın, meşruiyeti ve otoritesi tartışılmaz olan nasları ve (Şafi'i'de) bunların muhtevasının teyidi mahiyetindeki İcma'nın kapsamındaki hükümleri misal alıp almadığı ölçülebilir bir husus olmaktadır. Bu da müctehidin bir denetime tabi olduğunu göstermektedir. Bunun ikinci bir anlamı ise, Şafi'i'nin müctehidi Kıyas mekanizması vasıtasıyla nasların literal muhtevasının çerçevesinde kalmaya mahkum etmesi ve bu şekilde literalizmin egemenliğini teminat altına almasıdır. Ancak, buna rağmen Şafi'i'nin Kıyas metodunu kabul ve istihdam etmesi hususu, onun literalizmini ılımlı bir niteliğe kavuşturup Kıyas'ı reddeden İbn Hazm'in keskin ve aşırı literalizminden ayırmaktadır.

¹¹ Şafi'i, *Risale*, ss.40,512.

¹² Şafi'i, *Risale*, s.508.

¹³ Şafi'i, *Risale*, s.477; 'Abdülmedic eş-Şerfi, *el-İslam ve'l-Hadase*, ed-Dar et-Tunusiyye li'n-Neşr, ikinci baskı, el-Matbaatu'l-Esasiyye, Tunus, 1991, ss.169-170.

¹⁴ Şafi'i, *Risale*, s.477; eş-Şerfi, *el-İslam*, ss.169-170.

¹⁵ Şafi'i, *Risale*, s.109.

Kıyas temel bir belirleyici olmakla beraber, Şafi'i'nin ılımlı literalizmi başka birtakım faktörlerin de tesirinde oluşmuştur. Şafi'i, herşeyden önce hukuk ilminde radikal bir mücadele vermiştir. Ancak o, bu mücadeleyi hukukta bölgesel akımların tekamül edip metodolojideki ihtilafların bir dağınıklık arzettiği, bölgeselliği aşip genel bir sistemleşmenin ihtiyaç haline geldiği ve hatta bu ihtiyacın Abbasi yönetimince zaten hissedilmekte olduğu bir dönemde vermiştir. Şafi'i, bir başka ifadeyle, hukuk tarihinde momentumu tam yakalamıştır. Şafi'i, Iraklılara karşı tartışmacı bir dil kullanarak onların başta İcma' olmak üzere hukuk usullerini eleştirmiş ve kendi usulunu koyarken de zihnini çok iyi kullanmıştır. Kur'an'ın tartışılmaz otoritesini ve literal muhtevasını esas alarak, buna göre Peygamberin sünnetinin de teamül gereği için olduğu toplumsal geleneği irdelemiş ve oradan Peygamberin sünnetini çekip Kur'an'ın teyidi ile aşkın bir konuma yükseltmiştir. Bu şekilde, entelektüel akım teamülden nassa ve bölgesellikten merkeziliğe doğru yön değiştirmiştir. Pratik kültür veya gelenekte de Peygamberin sünnetinden arınmaktan ötürü bir meşruiyet sorununun yaşanmasını önlemek için, Şafi'i Arapça'yı bütün açılardan en büyük dil olarak tanımlamış ve nassların ancak bu vasıtayla anlaşılabilirliğini de vurgulayarak gelenekte yeniden bir kültürel çekim noktası oluşturmuştur.¹⁶ Tabii ki bu durumda Arapça bir yandan geleneğin meşruiyet eksenine haline gelirken, öte yandan nassların literal muhtevasına yönelik olarak yeni bir entelektüel akım sağlanmıştır. Netice olarak, Şafi'i'nin hukuk kariyerini yaparken izlediği bu politikalar da onun ilim dünyasında otorite kazanmasına hizmet etmiştir. Böylece, kabul ve istihdam ettiği Kıyas yöntemi kadar bu sözü edilen hususlar da Şafi'i'nin ılımlı bir literalist olmasına katkıda bulunmuştur.

.....

İbn Hazm'a gelince, o da zamanında Şafi'i'nin yaptığı gibi mevcut hukuk akımlarının takip ettikleri metodolojiyi çok radikal bir tutum içerisinde eleştiriye tabi tutmuş ve İslam hukukunda yeni bir polarizasyonun yaşanmasını sağlayacak kadar bir eleştiri potansiyeli ile ortaya çıkmışsa da, Şafi'i'den

İbn Hazm'a artık çok şey değişmiştir. Herşeyden önce, İslam hukukunda ekolleşmenin en hızlı olduğu dönemler artık geride kalmış, Şafi'i'nin çıkışını müteakiben özellikle Hanefi, Maliki ve Şafi'i ekolleri bir konsensüs düzeyinde halk tarafından kabul görmüş ve bu çerçevede Kur'an, Sünnet ve İcma'nın yanında Kıyas metodu da bu konsensüs içerisinde yerini alıp meşruiyet bakımından tartışma dışı kalmıştır. İbn Hazm ne Şafi'i'nin yakaladığı hukuk açısından önem arzeden sosyopolitik momentumu yakalamış, ne meşruluğu sözü edilen konsensüs ile teminat altına alınan ekollerin müşterek bir paydası olan Kıyas yöntemini tanımış ve ne de Şafi'i kadar bir ustalık ve hassasiyetle toplumun nabzını yakalayabilmiştir. Bu durum da onun bir bakıma dışlanmasına sebebiyet vermiştir.

İbn Hazm, İstihsan'ın yanısıra selefi Davud el-İsfehani gibi Kıyas'ı da keskin bir tavırla reddeder. İbn Hazm önce Kıyas'ı kabul edenlerin görüşlerini ortaya koyar, sonra da onları eleştirir ve Kıyas karşıtı olan Zahiri hukuk akımına atfettiği karşı görüşü vurgular. Onun bu tavrını aşağıdaki ifadelerinde görmek mümkündür:

Müteahhirinden bir kısım ehl-i fetva dinde Kıyas ile hüküm verme yoluna gittiler. Ne Allah Teala'nın kelamının metninde, ne Resulullah'ın (s.a.v.) sünnetinde ve ne de insanların İcma ettiği bir hususta bahis konusu olmayan bazı mesail ve nevazilin varid olduğunu söylediler ve dediler ki 'İbu durumda biz Kur'an'da veya Resulullah'ın (s.a.v.) sünnetinde bu sorunların benzerlerine bakarız; hakkında nass ve İcma' bulunmayan şey için nass'ta ve İcma'da varid olan benzerinin hükmünün aynısını veririz.' Onlara göre Kıyas, hakkında nass veya İcma' bulunmayan şey için, aralarındaki hükmün alameti olan illetin ortaklığından dolayı, hakkında nass veya İcma' bulunan şeyin hükmünün aynısını vermektir. Kıyas'ın ateşli taraftarlarının tamamının görüşü böyledir. Bunlar, Şafi'i men-

¹⁶ Şafi'i'nin Arapça hakkındaki tutumu için bkz. Şafi'i, *Risale*, ss.42-53.

suplarının tamamı, Hanefilerden ve Malikilerden oluşan bazı gruplardır. Hanefilerden ve Malikilerden bazı gruplar [ise], [hakkında nass bulunun ve bulunmayan söz-konusu iki sorun] sadece aralarındaki bir çeşit benzerlikte birleştikleri için, [hakkında nass veya İcma' bulunmayan bulunanan hükümün aynıısını alır] dediler.¹⁷

Zahiriler dinde Kıyas ile hüküm vermenin topyekün batıl olduğu görüşünü taşıdılar ve dediler ki -kesinlikle eşyanın tamamından hiçbirini hakkında- Allah'ın kelimasının söz-veya Nebi'nin (s.a.v.) kelamının nassı veya Peygamber'den (s.a.v.) sahih olarak gelen fiil ya da ikrar veya bütün ümmetin ulema'nın tamamından gelen ve onların herbirinin katıldığı ve hiçbirinin muhalif olmadığı yakinen bilinen bir İcma' olmaksızın; veya nassdan ya da sözü edilen sadece bir yöne muhtemel olan İcma'dan bir delil olmaksızın -ki İcma bunlara göre mutlaka Resullullah'tan (s.a.v.) bir tevkife [belirlenmişliğin] raci'dir- hüküm vermek caiz olmaz. Bunun dışında [hiçbir şekilde hüküm vermek] asla caiz olmaz. Bizim görüşümüz [de] böyledir...¹⁸

İbn Hazm, özellikle Kıyas yöntemini kullanan fakih'in "ta'lil" eylemini keskin bir dil ile reddeder:

...Kıyas ve Ta'lil ile hüküm vermek batıldır, yalandır, Allah Teala adına bilgisizce söz söylemektir ve hiçbir zaman helal olmayacak olan bir haramdır, çünkü bu ya haram kılınmış yalancı zann ile Allah Teala adına kat'i [hüküm vermektir] ya da dinde Allah Teala'nın izin vermediği bir şey ile şer'de bulunmaktır. Her iki iş de şüphesiz ki batıldır.¹⁹

Böylece kıyas'ı ve ta'lil'i reddeden İbn Hazm, "delil" diye isimlendirdiği Kıyas'a benzeyen bir metod kabul etmişse de bunu Kıyas'tan ayırmak için çok çaba harcamıştır.²⁰ İbn Hazm, özellikle, "delil" in nassın kapsamından olduğu hususunun ve bunun Kıyas'tan farklı olduğunun altını çizmiştir:

Bir grup [fukahal] cehaletlerine binaen bizim

"delil" ile hüküm vermemizin nassın ve İcma'nın dışına çıkmak olduğunu zannetmiştir. Bir diğer grup da, "delil" ile Kıyas'ın aynı şey olduğunu zannetmiştir. Bunlar hata'ların en fahişine düşmüşlerdir.²¹

Netice olarak, İbn Hazm'e göre dinin ve şer'in kaynağı sadece Kur'an ve Peygamber'in sünnetidir²² veya bunların kapsamının teyidi mahiyetindeki Sahabe İcma'ıdır.²³ Böylece hukukun kaynaklarını nasslar'a indirgeyen İbn Hazm, otorite ve meşruiyetin de nassların literal kapsamı ile sınırlı olduğunu vurgular:

Hiç kimsenin bir ayet veya Resullullah'tan (s.a.v.) sabit olan bir haber hakkında, 'bu mensuktur ve bu lafzının zabirinin muktezasının bir kısmında tahsis edilmiştir veya bu nassın lafzının zabirinin muktezası dışında bir tevili vardır ya da bu hüküm varid olduğu zamandan beri üzerimize [süresiz olarak] vacib değildir' demesi, söz-konusu nassın denilen gibi olduğuna dair varid olan bir başka nassa, veya durumun öyle olduğunu yakinen kanıtlayan bir İcma'ya veya söylenen şeyin öyle olduğunu zorunlu olarak sonuçlayan bir duyunun zaruretine dayanmaksızın, helal olmaz. Aksi halde bunu söyleyen kişi yalancı olur.²⁴

Allah Teala'nın "biz kendi kavminin lisani ile olmaksızın hiçbir peygamber göndermedik, ta ki onlara açıklasın"²⁵ [şeklindeki] sözü, Kur'an'daki ve haberlerdeki [sünnet nasslarındaki] her nassın zabirinin muktezası üzerine kabul edilmesini zorunlu kılar. Kim

¹⁷ İbn Hazm, *el-İbham fi Usul'l-İbham*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, İdaretu't-Tiba'ati'l-Muniriyye, Matba'atu's-Seade, birinci baskı, Mısır, 1347 h., cilt VII, s.53.

¹⁸ İbn Hazm, *İbham*, VII, 55-56.

¹⁹ İbn Hazm, *en-Nubez fi Usul'l-Fikih'iz-Zabiri*, thk. Muhammed Zahid İbnu'l-Hasan el-Kevesri, Matba'atu'l-Envar, b.y., 1940, s.49.

²⁰ Konumuz müstakillen Kıyas ve "delil" omadığı için bu ayırımı tahilline yer veremedik, ancak İbn Hazm'ın örneklerle yaptığı açıklamaları için bkz. İbn Hazm, *İbham*, V, 105-108.

²¹ İbn Hazm, *İbham*, V, 105.

²² İbn Hazm, *el-Muhalla*, I, 50, 55.

²³ İbn Hazm, *el-Muhalla*, I, 54-55.

²⁴ İbn Hazm, *Muhalla*, I, 53.

²⁵ *Kur'an-ı Kerim*, 14 İbrahim, 4.

herhangi bir nassı Arapça dilindeki muktezasinin dışına hamlede Allah Teala'nın sözüne ve hükmüne muhalefet etmiş olur, yüce Allah'a batılı ve O'nun sözünün aksini isnad etmiş olur. Kim nass ile murad edilen şeyin onun *Arapça dilindeki muktezasinin* bir kısmı olduğunu, muktezasinin tamamı olmadığını iddia ederse nassın beyanını sakıt kılmış olur ve nassa itaatın gereğini yalnızca iddiasına karşılık sakıt kılmış olur.²⁶

Şafi'i'de Kıyas mekanizması ile nasllara ve geçmişteki emsallere ulaşma çabasını harcayan bir müctehid sözkonusu olduğu ve -hukukun kaynağı olarak ilahi otoritenin egemen olduğu bir alanda, yani naslların literal alanında- müctehidin Kıyas'taki rolü dolayısıyla kabul edilen bir meşruiyeti, temelde literalizm lehine araçsal olsa da itiraf edilen bir otoritesi olduğu halde; buna mukabil İbn Hazm'da, özellikle Kıyas ve "ta'il"i reddettiği ve yalnızca naslların literal kapsamını egemen kıldığı için, müctehid ne meşru bir role ve ne de otoriteye sahip olmaktadır. İbn Hazm'a göre Naslların literal kapsamı ise herşeyi cami'dir.

LİTERALİZM VE RASYONALİZM

İslam hukuku tarihine baktığımızda, Klasik dönemin bütün potansiyeliyle ortaya çıkmaya başladığı 5./11. yüzyılda hukuk denkleminin bir ucunda Kurtuba eğitilmiş İbn Hazm'i (ö.456/1063) literalizm adına, deklemin öteki ucunda ise Buhara eğitilmiş Serahsi'yi (ö.483/1090) bir bakıma rasyonalizm adına görmek mümkündür. Gerek literalizm ve gerekse rasyonalizm hiç şüphesiz ki bu iki isimle başlamadı, ancak İbn Hazm yukarıda yorumlandığı gibi esasen Şafi'i'den itibaren keskinleşmeye başlayan literalizmi uç noktaya taşıyan sistematik bir yoruma kavuşturduğu için, Serahsi de Ebu Hanife'den itibaren ön planda yer alan rasyonalist yaklaşımı -Şafi'i'nin nüfuzuna bir dereceye kadar maruz kalsa da- daha önce rastlanmamış bir düzeyde sistematik bir yoruma kavuşturduğu için, bu konu açısından temsili bir önem arzederler.

Kıyas ile ilgili tartışmaları bir an için bir kenarda tuttuğumuz takdirde, genelde İslam hukukunda temel kaynak olarak kabul edilen Kur'an,

Sünnet ve İcma'nın denklemin iki karşıt ucu olarak yorumlamakta olduğumuz İbn Hazm ve Serahsi'de de *temel* kaynaklar olduğunu görmekteyiz. O halde, bu iki ismi denklemin iki ucunda bulunduran şey temel kaynakları aynı olsa da bu kaynakları yorumlama veya algılama biçimlerinin farklı olmasıdır. Bir diğer ifadeyle, her iki fakihin de kalkış noktası temelde nasllar ve İcma' olmakla beraber onlar farklı yönere doğru seyrederek biri literalizm için diğeri rasyonalizm için önemli birer isim olmaktadır. Öte yandan, yine bu iki fakih arasındaki bir başka ortak nokta, Peygamber'in ölümü ile birlikte naslların akışının (nüzul/vürud) sona erdiği ve Peygamber'den sonra süresiz olarak devam edecek olan İslam toplumunda sorunların neye göre çözüleceği hususuna cevap aramış olmalarıdır. Ancak, bu noktada da bu iki ismi farklı yönere seyrettiren (şey), onların hukuk metodolojilerine hakim olan farklı yaklaşım biçimleridir.

İbn Hazm'a göre, yukarıda genişçe bahsedildiği gibi, "artık ben dininizi sizin için tamamladım"²⁷ ayeti gereğince Allah dini tamamlamış ve bu dinin de tamamı Kur'an, Sünnet ve İcma'-ı ümmet çerçevesinde beyan edilmiştir.²⁸ İbn Hazm'ın aşağıdaki ifadeleri onun hukuktaki metodolojisini önemli ölçüde ortaya koyar:

Şüphesiz ki din tamamlanmıştır, onda bir artma veya eksilme olmaz. Biz yakinen inanıyoruz ki bunun tamamı [dinin tamamı] Allah Teala'nın "Zikri indiren biziz, onu muhaza edecek olan da biziz"²⁹ sözüne binaen mahfuz ve mazbut durumdadır. Bundan yankın sahih olup şüphe götürmeyen şu sonuç çıkmaktadır ki, Kur'an nassı, Resulullah'tan (s.a.v.) sahih olarak gelen bir hüküm nassı veya bizden olan ulu'l-emr'den hiçbirinin ihtilaf etmediği yakın düzeyinde bir icma' ile olmaksızın, hiç kimsenin dinde fetva vermesi, kaza'i hüküm vermesi veya dinde bir amelde bulunması helal olmaz. Şu sonuç sahih olarak ortaya çıkmıştır ki, kim bir şeyi nefyeder veya vacib kılar, bu

²⁶ İbn Hazm, *Muballa*, 1,53.

²⁷ *Kur'an-ı Kerim*, 5 Maide, 4.

²⁸ İbn Hazm, *Nubaz*, s.7; yine bkz. İbn Hazm, *Muballa*, 1,51,68.

²⁹ *Kur'an-ı Kerim*, 14 Hicr, 9.

[durum] bir delil (burhan) olmaksızın ondan kabul edilmez; çünkü Allah Teala'dan başka vacib kılıcı ve nefyedici [kimse] olmaz. Allah Teala'dan birşey haber vermek, Kur'an'da veya Sünnet'te O'ndan (Allah Teala) varid olan bir haber vasıtasıyla olmaksızın caiz olmaz. İbahat bir mübihi, Tahrim bir muharrimi, Farz bir farizi iktiza eder. Allah Teala'dan başka hiçbir mübih, muharim veya muftariz yoktur. O [Allah] herşeyin yaratıcısı ve sahibidir, O'ndan başka ilah yoktur.³⁰

Kıyas ve re'y'e şiddetle karşı çıkan İbn Hazm³¹ için hukukun kaynağı, bu iktibasta da görüldüğü gibi, Kur'an ve Sünnet nassları ve İcma'dır. O'na göre İcma ise daha önce de temas edildiği gibi, esasen Şafi'i'nin İcma anlayışına dayanıp nassların pratik muhtevasının (farzlar ve haramlar) teyidi mahiyetindeki özellikle sahabe İcma'ı şeklinde bir İcma' olup bu da netice itibarıyla nasslara raci' bir kaynaktır.³² Yine bu iktibasta açıkça görüldüğü gibi, haram, helal ve ibahat hususlarında Allah'tan başka hiç kimseye söz düşmemektedir, yani insanın bir rol oynama yetkisi ve meşruiyeti yoktur. İbn Hazm'a göre daha önce de ifade edildiği gibi, nassların da sadece literal kapsamı geçerli olup³³ yorum yapılamayacağına göre; hakkında nassın sözkonusu kapsamında bir açıklama bulunamayan sorunlar için nasıl hüküm verilecektir? İbn Hazm için bunun da cevabını bulmak zor olmamıştır:

Yüce [Allah] "Sizin için yeryüzündeki şeylerin hepsini yaratan O'dur"³⁴, "[Allah] üzerinize haram olan şeyleri sizin için tafsil etmiştir"³⁵ dedi. Bundan sahih olarak şu sonuç çıkar ki Kur'an veya sünnet'te haram olduğu belirtilen şeyler hariç olmak üzere herşey helaldir.³⁶

...Ebu Hureyreden: Resulullah (s.a.v.) hitab etti ve dedi ki, 'Ey insanlar! Şüphesiz ki Allah Haccı üzerinize farz kılmıştır. Artık Hacc ediniz.' 'Bir adam: Her sene mi ya Resulallah?' dedi, Resulullah (s.a.v.) sustu. Adam sözünü üçüncü kez tekrarlayınca, Resulullah (s.a.v.) şöyle dedi: "Evet" deseydim üzerinize farz olacaktı ve siz bunu ya-

pamayacaktınız. Ben sizi [rahat] bıraktıkça siz de beni [rahat] bırakınız. Sizden önceki kavimler çok soru sormaları ile ve Nebileri karşısında ihtilafa düşmeleri ile helak oldular. Size bir şeyi emrettiğimde onu gücünüz yettiği nisbette yapınız. Size bir şeyi nehyettiğimde ise onu terkediniz." [İbn Hazm:] Bu hadis dinin hükümlerinin tamamını baştan sona kendisinde cem'etmiştir. Buradan şu çıkıyor ki, Nebi'nin (s.a.v.) sustuğu, ne emrettiği ve ne de nehyettiği şey mübahdır, ne haramdır ve ne de farzdır...³⁷

...[Peygamber'in] bize emrettiği veya nehyettiği şeyler dışındaki herhangi bir şey bizi bağlamaz. [O'nun] sustuğu konular *afv* olup bizden sakit omuştur...³⁸

Bu iktibaslardan da anlaşıldığı üzere, İbn Hazm hakkında spesifik olarak nasslarda hüküm bulunan şeyleri aynen geçerli sayarken, hakkında hüküm bulunmayan şeyleri de yine Kur'an ve Sünnet'e dayanarak mübah saymaktadır. Aslında, İbn Hazm bu yaklaşım tarzını teknik olarak *İstishabu'l-bal* terimi ile savunur. *İstishab'a* göre, her şeyin nasslar çerçevesinde ortaya çıkan asıl hükmü ne ise o hal üzere devam eder. İbn Hazm'ın *İstishab'ına* göre, hükme konu olan eşyada kısmen değişiklik olduğu, zamanının geçtiği, mekanın değiştiği şeklindeki gerekçelerle sözkonusu ahkâmın değişeceği yolundaki iddialar geçersizdir. Bu tür iddiaların dikkate alınması için, müddei'nin bir delil (burhan) ile ortaya çıkması gerekir, bu konuda geçerli olabilecek delil ise Kur'an ve Sünnet muhtevasının dışından getirilemez.³⁹

³⁰ İbn Hazm, *Nubaz*, s.7.

³¹ bkz. İbn Hazm, *Muballa*, I,56 vd.

³² bkz. İbn Hazm, *Muballa*, I,54; cf. Şafi'i, *Umm*, VII,281.

³³ İbn Hazm, *Muballa*, I,53.

³⁴ *Kur'an-ı Kerim*, 2 Bakara, 29.

³⁵ *Kur'an-ı Kerim*, 6 En'am, 119.

³⁶ İbn Hazm, *Muballa*, I,63.

³⁷ İbn Hazm, *Muballa*, I,64.

³⁸ İbn Hazm, *Muballa*, I, 65.

³⁹ İbn Hazm, *İbkan*, V,2 vd.

İbn Hazm'da aşırı uca ulaşan literalizme karşı rasyonalizmin izini, daha önce de söylendiği gibi, Serahsi'de yakalamak mümkündür. İlkesel olarak kaynaklarını açıklarken aslında Serahsi, İbn Hazm'e yakın bir ifade içerisinde:

Ser'i delillerde kaynaklar/asıllar üçtür. Kitap, Sünnet, icma'. Dördüncü kaynak olan Kıyas ise bu üç asıldan istinbat edilen ma'na'dır. Bu deliller iki kısma ayrılır. Bir kısmı kesin olarak kat'i bilgiyi sonuçlayan asıllar ve bir kısmı da kat'i bilgiyi kesin olarak sonuçlamazsa da bu bilgiyi doğurmayı mümkün kılan asıllardır. ...Kesin bilgiyi sonuçlayan ser'i deliller dört kısma ayrılır: Allah'ın Kitabı, Resulullah'ın (s.a.v.) kendisinden [doğrudan] duyulan Sünnet'i, kendisinden tevâtür yoluyla nakledilen Sünnet'i ve İcma'. Bizim için, bütün bunlarda asıl/kaynak sema'dır. Kendisine vahyedilen Kur'an'dan okuyarak bizim onu duymamızı sağlayan O'dur [Hz. Peygamber]; kendisinden tevâtür yoluyla nakledilen şey de [kesin] ilmi sonuçlaması bakımından ileride açıklayacağımız gibi ondan [doğrudan] duyulan şey değerindedir. İcma'nın durumu da böyledir. Resulullah'dan (s.a.v.) duyulduğu üzere yüce Allah'ın kendisinin ümmetini hata üzerine birleştirmeyeceği için bu ümmetin İcma'ı da kesin bilgiyi sonuçlayan bir delil olmuştur. Resulün (a.s.) yalandan ve batıl sözden masum olduğuna dair delil bulunduğundan dolayı O'ndan duyulan şey kesin bilgiyi sonuçlar. İşte bu, bizim 'bütün bunların aslı Resulullah'dan (s.a.v.) sağlanan sema'dır' şeklindeki sözümüzün açıklamasıdır.⁴⁰

Bu iktibasta görüldüğü gibi Serahsi, kesin bilgiyi sonuçlayan temel kaynaklarını Kur'an, Sünnet ve İcma' olarak belirlemektedir. Bu tesbiti yaparken şekilsel olarak İbn Hazm'a benzer bir dil kullanan Serahsi, dile getirdiği bu kaynakların hukuk metodolojisi çerçevesinde yorumlayınca ondan keskin bir şekilde ayrılır. Herşeyden önce İbn Hazm'in nassların literal kapsamına yaptığı vurguya mukabil, Serahsi nassların lafzının değil manasının esas olduğunu ön plana çıkarır. İcma'ya

gelince, İbn Hazm'a göre nassların pratik kapsamı çerçevesinde tamamlanmış İcma'(lar) sözkonusu iken, Serahsi'de daha çok ilkesel olarak devam eden bir İcma' vurgulanmıştır.⁴¹

Serahsi, Ebu Hanife'nin Kur'an ve Hadis konusunda kanıtlandığı rasyonal yaklaşımı savunurken kendisinin bu yöndeki tutumunu da ele verir. Serahsi, Kur'an'ın i'cazı hususunu yorumlarken, namazda Farsça kıraatin caiz olup olmadığı örneğinden hareketle Hanefi mezhebindeki eğilimleri açıklar. Serahsi'ye göre, Hanefilerden birçok fakih Ebu Yusuf ve Şeybani'nin namazda Farsça kıraate cevaz vermemelerine binaen, Kur'anın i'caz'ının onun nazımının ve ma'na'sının birlikteliğinde saklı olduğuna inanır, çünkü namazda okunan şeyin mu'ciz olması gerekirken nazımın ihmaline izin verilmemiş ve bu durumda i'caz'ın nazımsız olamayacağı neticesine varılmıştır. Buna mukabil, Ebu Hanife namazda Farsça kıraate cevaz vermiştir, çünkü ona göre Kur'an'ın i'cazı nazım olmaksızın da manasında eksiksiz olarak mevcuttur.⁴² Aslında Serahsi, Ebu Yusuf ve Şeybani'nin de Ebu Hanife'nin görüşünün Arapça nazımıyla Kur'an okumaya muktedir olmayanlara mahsus olarak sarfedildiğini söylediklerini ve böylece onların da aslında Kur'an'ın i'cazının sadece mana ile gerçekleştiğine inandıklarını ileri sürer.⁴³ Ancak, Serahsi'nin rasyonalist eğilimini gösteren şey onun esasen Ebu Hanife'nin görüşünü iki temel noktada savunması ve bunu yaparken eleverdiği ipuçlarıdır:

Ma'nanın mu'ciz olduğunu gösteren deliller açıktır: [örnek olarak denebilir ki] Mu'ciz olan Allah'ın kelamıdır ki o ne muhdestir, ne de mahluktur. Lisanlar ise, Arapça, Farsça ve başkaları, hepsi muhdestir. Kim nazım olmaksızın i'caz gerçekleşmez derse "mu'ciz'in "muhdes" olduğunu söylemiş olmanın dışına çıkamaz, bu da söylenmesi caiz olan bir şey değildir. İkinci olarak, Nebi (a.s.) bütün in-

⁴⁰ Serahsi, *Usul*, 1,279.

⁴¹ Serahsi'nin bu husustaki tavrı için bkz. Serahsi, *Usul*, 1,300.

⁴² Serahsi, *Usul*, 1,281-282.

⁴³ Serahsi, *Usul*, 1,281-282.

sanlara gönderilmiştir. Nübüvvetinin alâmeti ise mu'ciz olan Kur'an'dır, şüphesiz ki bunun onun bütün insanlara karşı getirdiği bir hüccet olduğunu söylemek [durumu söz konusudur.] Malumdur ki, Arap olmayan birisinin Arap dili ile Kur'an'ın benzerini getirmekten aciz kalması onun aleyhine bir hüccet olmaz, çünkü o [facem] Arap dilinde İmrü'l-Kays'in vefatı başkasının siirinin benzerini de getiremez. Onun aczi ancak Kur'an'ın benzerini kendi dilinden getiremeyişi ile gerçekleşir. İşte bu f'caz'ın manada eksiksiz olarak mevcut olduğunu gösteren açık bir delildir. Bunun içindir ki Ebu Hanife (Allah rahmet eylesin) namazda Farsça kıraate cevaz vermiştir...⁴⁴

Bu iktibasın içeriğini iyi anlamak için İslam hukukunun oluşum dönemini hatırlamak gerekir: Ebu Hanife'nin Kur'an'ın lafzına karşı manasına yaptığı vurgunun ardından, Şafi'i hukukta momentumu yakalamış, Ebu Hanife'de zirveye doğru tırmanan hukuktaki rasyonaliteyi, nasların literal muhtevasını çekim merkezi yaparak frenlemişti. Şafi'i, Kur'an'ın tamamının Arapça olduğunu, Arapçanın ise en zengin dil olduğunu sayfalarca uzun uzun vurgulamıştı. Bu şekilde Kur'an'ın manasının lafzı ile ne kadar özdeş olduğunu anlatmıştı.⁴⁵ Şafi'i'nin lafız ağırlıklı yaklaşımının üzerinden üç asır geçtikten sonra Serahsi'nin bu iktibasta olduğu gibi tekrar Ebu Hanife'nin lafza mukabil mana merkezli Kur'an anlayışını canlandırması ve bunu mantıksal olarak savunması manidardır ve Serahsi'deki rasyonalist oryantasyonu ele verir niteliktedir. Bu yönüyle Serahsi, Şafi'i'nin lafız merkezli yaklaşımını literalizmin çok daha uç bir noktasına taşıyan İbn Hazm ile tam bir kontrast oluşturur.

Serahsi'nin Ebu Hanife üzerinden kanıtladığı bu tutumunu onun ravide aranan şartlardan Zabıt'ı yorumlamasında da açıkça görmek mümkündür. Serahsi'ye göre, Zabıt şartının gereği olarak, ravi önce haberi gereğince dinler, sonra ondan ne murad edildiğini anlar, sonra bunu gereğince hafızasında tutar, sonra da bunu başkasına aktarır. Ona göre, sema' olmaksızın anlama olamaz, ancak sema' olduğu halde anlama yoksa bu da telaffuz

bakımından bir sema' olup haber bakımından değeri olan mutlak sema' olmaz.⁴⁶ Serahsi, konuyu daha da açıp anlamayı da lügat olarak anlama ile fıkıh niteliğindeki anlama şeklinde ikiye ayırıp, ikincisinin gereğine işaret eder:

Zabıt ikiye ayrılır: zahir ve batın. Zahir zabıt duyulan şeyin [haber'in] sigasını bilmek ve lügat olarak manasına vakıf olmakla sağlanır. Batın zabıt ise, siganın şer'in ahkâmına ilişkin olarak manasını bilmek ile sağlanır ki bu da fıkıhtır. Bu [fıkıh] ise, [haber'in] lügat anlamlarını ve şer'in ahkâmının usulünü bilmeyi müteakiben tecrübe ve teemmül ile sağlanır. Bu yüzden, ister hilkati gereği olsun isterse de müsamahası ve ölçüsüzlüğü gereği olsun gafleti artan kimsenin rivayeti kabul edilmemiştir. ...Bu nedenle, selef, fıkıh bilmeyen ravinin rivayeti ile fıkıh bilen ravinin rivayeti arasında muarada etmeyi onaylamamışlardır, çünkü fıkıh bilmeyen ravide [gerekli olan] batın zabıt yoktur.⁴⁷

...[Fakih'in rivayetinin fakih olmayanın rivayeti ile muarada edilmemesi durumunda fakih lehine olan] tercih sadece fakihle tam bir zabıtın bulunması itibarıyla...⁴⁸

Serahsi, Ebu Hanife çizgisi üzerinden zabıtı yorumlarken, adeta lafzı rivayetin delil olmadığı ve ravinin rivayet ettiği şeyin fıkıh içeriğini bilmesi koşuluyla sözkonusu bir rivayetin mazbut sayılacağı ve Ebu Hanife'nin yorumuna göre delil oluşturacağı neticesini tesbit eder. Bu çerçevede Serahsi, şahitlik hukuku bağlamında, yazılı bir döküman ve mühür(ün sahilîliğ) üzerine şahitlik yapan kimsenin, dökümanın içinde nelerin olduğunu bilmediği sürece, Ebu Hanife ve Şeybani'ye göre şahitliğinin caiz olmadığını söyler. Serahsiye göre buradaki yaklaşım şudur: şahitlikte zabıt eda' için [shahitlik eylemini yerine getirmek için] şarttır; maksat ise dökümanda yer alan şey-

⁴⁴ Serahsi, *Usul*, 1,282.

⁴⁵ bkz. Şafi'i, *Ri'ale*, ss.40-53.

⁴⁶ Serahsi, *Usul*, 1,348.

⁴⁷ Serahsi, *Usul*, 1,348.

⁴⁸ Serahsi, *Usul*, 1,349.

⁴⁹ Serahsi, *Usul*, 1,349-350. Serahsi'nin Ebu Hanife'yi yorumlaması hakkında, bkz. Osman Taştan, *The Jurisprudence*, ss.45-46.

lerin neler olduğudur - dökümanın kendisi değildir -, zabt ise dökümanın içeriğini bilmeksizin tamam sayılmaz.⁴⁹

Serahsi, Kur'an metninin içeriğini bilmeden sadece lafzını bilerek rivayet etmenin caiz olup olmadığını sözkonusu edecek kadar ravide aranan zabt şartının mantıksal savunmasını derinleştirir. Serahsi'ye göre, Kur'an, hem çok yoğun bir gayretle öğrenilmesi, hifzedilmesi ve kıraatinin mütemadiyen yapılması bakımından ve hem de "zikri biz indirdik, onu koruyacak olan da biziz"⁵⁰ ayeti gereğince mühlidlerin kötü niyetlerine maruz kalmayışı bakımından bir istisnai statüye sahiptir ve bu yüzden O'nun (mana zabtı şart olmaksızın) zahiren/lafzen rivayet edilmesi sahih sayılmıştır.⁵¹

Ancak Serahsi, zabt ile ilgili olarak yukarıda verdiğimiz iktibasları müteakiben şu cümleyi de sarfeder:

...zamanımızda manayı anlama konusunda insanlar arasında açık bir düzey farklılığı olduğu için lafzı muhafaza ederek rivayet etmek mana ile rivayet etmekten daha evladır.⁵²

Serahsi, bu cümlesiyle kendi çağı hakkında manayı anlamanın artık ölçüsünü koruyamadığı gözlemini yapıp zabt için erken dönem Hanefi mezhebini idealleştirdiğini ele verir. Bu, Ebu Hanife'den sonra Şafi'i'nin Irak eksenli rasyonalist hukuk akımını zaman içerisinde literalizme ne ölçüde yönelmek durumunda bıraktığı hakkında da bir ipuçunu kanıtlar niteliktedir. Ancak, bütün bunlara rağmen yukarıda geniş çapta verdiğimiz iktibas ve açıklamalar ışığında, Serahsi'nin hukuk tarihinde gittikçe artmış olan literalizmin egemen atmosferine rağmen, zabt konusunu Ebu Hanife'yi temel alarak yorumlaması onun literalizme karşı rasyonalizmi bilinçli olarak savunduğunu kanıtlar durumdadır.

İcma' konusunda da Şafi'i'den İbn Hazm'a doğru keskinleşerek devam eden literal çizginin nassların kapsamının teyidi mahiyetindeki nassın çerçevesine dönüşü öngören bir yaklaşımına karşı, Serahsi İcma'yı nasslardan itibaren süresiz olarak devam edecek olan, nassın kapsamına dönüşün aksine nass'dan dışarıya açılarak devam eden bir

hüküm istihali mekanizması veya kaynağı olarak algılar. Serahsi şunları söyler:

Allah Teala, Resulü son peygamber kılmuş, O'nun şeriatinin baki kalacağına ve O'ndan sonra peygamber olmayacağına dair hüküm vermiştir. ...Onun şeriatinin insanlar arasında kıyamete kadar devam edeceğinde şüphe yoktur. Halbuki vahiy O'nun (peygamberin) vefatı ile kesilmiş durumdadır. Bundan zaruri olarak şu sonuç çıkıyor ki, O'nun şeriatinin baki kalmasının yolu Allah'ın O'nun ümmetini dalalet üzerine birleşmeye karşı korumasıdır. Dalalet üzerine birleşmek şeriatin kaldırılması demektir, bu ise şeriatin baki kalacağına dair verilen söze ters düşer. Bütün ümmetin dalalet üzerine birleşmekten korunmuş olduğu sabit olunca, ümmetin üzerine İcma ettiği şey Resulullah'tan (s.a.v.) duyulan şeyin bir benzeri olmuş olur. Bu da kat'i bilgiyi kesin olarak sonuçlayan bir şeydir...⁵³

Bu iktibastan da anlaşıldığı gibi, Serahsi'deki İcma' Peygamberden duyulan hadis kadar bağlayıcı bir otoriteye sahip olduğu halde, içerik ve fonksiyon bakımından, Şafi'i ve İbn Hazm'in İcma'sındaki gibi Peygamber'in sağlığında ortaya çıkan bir hukuki muhtevaya ve dolayısıyla da tarihsel olarak nassların geçmişteki kapsamına dönüşü değil, bilakis nassların geçmişteki kapsamından kalkarak benzer bir meşru otorite ve fonksiyonla İslam hukukunun ileriye doğru devamını amaçlamaktadır. Bu itibarla da Serahsi, literalist yaklaşıma nazaran karşı uçtaki yerini korumaktadır.

Kıyas'a gelince, İbn Hazm'in daha önce de temas ettiği gibi şiddetle reddettiği bu yöntemi, Serahsi kesin bilgiyi sonuçlayan Kur'an, Sünnet ve İcma'dan istinbat edilen ma'na olarak tanımlar.⁵⁴ Nasslarla sabit olan hükümler üzerine yapılan Kıyas, Serahsi'ye göre nassın (*asân*) hükmününün

⁵⁰ Kur'an-ı Kerim, 15 Hicr, 9.

⁵¹ Serahsi, *Usul*, I,349.

⁵² Serahsi, *Usul*, I,349.

⁵³ Serahsi, *Usul*, I,300. Bu konunun geniş bir yorumu için bkz. Osman Taştan, *The Jurisprudence*, ss.82-84.

⁵⁴ Serahsi, *Usul*, I,279.

⁵⁵ Serahsi, *Usul*, II,118.

furu'a geçiş yapmasını sağlaması bakımından şer'i hükümlerin kaynaklarından biri olduğu halde, kendisi bağımsız olarak ahkama kaynaklık yapmaz.⁵⁵ Başta Davud el-İsfehani olmak üzere Kıyası reddedenleri şiddetle eleştiren ve onların Kıyası ya anlamadıklarını veya bilerek konuyu saptırdıklarını iddia eden Serahsi, re'y vasıtasıyla nasslarla sabit olan asıllar üzerine Kıyas yapmanın Sahabe ve Tabi'in tarafından ve dinde önde gelen kimseler tarafından caiz görüldüğünü ileri sürer.⁵⁶ Serahsi'nin Kıyas'ı Sahabe dönemine kadar geri götürmesine karşılık Kıyas karşıtı olan İbn Hazm da Kıyas'ın Sahabe döneminde uygulanan bir yöntem olduğunu gösteren haberlerin sahih olmadığını ileri sürmek suretiyle bu yaklaşımı tekzip eder.⁵⁷ Bu konudaki detaylar bir yana, ilkesel bazda konuya baktığımızda Zahirî ekolü çerçevesinde İbn Hazm tarafından reddedilen Kıyas Serahsi için vazgeçilmez ve sürekli bir hüküm kaynağıdır.

Serahsi'de Kıyas'ın sürekli bir kaynak olduğu hususunu en çarpıcı bir biçimde onun İstihsanı izahında görmek mümkündür. Serahsi'de İstihsan fakihin kendi görüşüne binaen verdiği bir karar olabileceği gibi, aslından Kıyas'ın terkedilmesi sonucunda varılan bir hükümdür. "Kıyas bazan nass ile, bazan İcma' ile, bazan da zaruret ile terkedilir" diyen Serahsi, Kıyas'ı sürekli görüp sözü edilen üç delilden her birinin de zaman zaman Kıyas sürecine müdahil olup bunu kesintiye uğrattığını ve Kıyas'ın bu şekilde durdurulduğu durumda yapılan eylemin İstihsan olduğunu söyler.⁵⁸ Bu noktadan bakıldığında, Serahsi'nin zihninde sirküler bir çizgi göze çarpmaktadır: daha önce de ifade edildiği gibi, Serahsi'de Kıyas bağımsız olarak mevcut olmayıp kaynağını nasslardan veya İcma'dan mütevellid hükümlerden almaktadır. Buna göre Kıyas'ın kökeninde yer alan nassların veya İcma'nın bu itibarla Kıyas'tan önce olması ve Kıyas'ın bir bakıma geçmişinde yer alması itibarıyla, Kıyas süreci devam ediyorken tekrar ortaya çıkıp bu sürece İstihsan adına müdahil olması veya Kıyas'ta kesinti yaratan bir rol oynaması beklenmediği halde bu durumun oluşmasına fırsat verilmektedir. Bu durumda, Serahsi'nin zihninde nasslar ve İcma' hem Kıyasın kaynağı olarak onun

geçmişinde ve hem de onun karşısına çıkan müdahil bir faktör olarak geleceğinde yer almaktadır ki, bu da sirküler bir yorum biçimini kanıtlamaktadır. Bununla birlikte, Serahsi'nin Kıyas'ı hukukun sürekli bir kaynağı olarak ön plana çıkarması, onun rasyonalist eğilimini ele vermesi bakımından anlamlıdır.

.....

SONUÇ

İslam hukuku tarihinde literalizm denince, ilk planda Zahirî hukuk ekolü akla gelse de, literalizm - Zahirîlik'tekine göre daha düşük yoğunlukta olsa bile- aslında Şafi'i ile başlamıştır. Şafi'i, zamanında bölgesel hukuk akımlarına (Medine ve Kufe) karşı uyguladığı keskin muhalefet çerçevesinde, Irak ekolünün İstihsan yöntemine karşı radikal bir tepki geliştirmiştir. Şafi'i'den sonra, literalizm Davud el-İsfehani'nin hukuk sahnesine çıkışıyla birlikte gittikçe keskinleşmiş ve İstihsan'a ilave olarak Kıyas'ın da otorite ve meşruiyetini kesin olarak dışlamıştır. Bilahare, literalizm, İbn Hazm tarafından sistematik bir yoruma kavuşturulmuştur. Ancak, literalizm, Zahirî ekolü çerçevesinde şöret bulup Zahirîlik de dışlanan bir hukuk ekolü olunca, Şafi'i'nin literalizme olan temel katkısı arka plana düşüp gözden kaçmıştır.

Literalizmin başarılı ismi aslında Şafi'i'dir. Şafi'i, bölgesel hukuk akımlarını, kanıtladığı keskin muhalefet vasıtasıyla, hesaba çekip, onları belli bir yoğunlukta etkilemiştir. Şafi'i, bölgesel akımların metodoloji açısından ortak paydalarını temel olarak, kavramların içerikli eleştirmiş ve onları bölgelerüstü bir muhtevaya kavuşturmuştur. Bu çerçevede Şafi'i, (bölgesel akımlarda ortak olan) Kur'an, Sünnet, İcma ve Kıyas'ı kabul edip, (örneğin Irak'a mahsus olan) İstihsan'ı reddetmiştir. Ancak, mefhum olarak, Kur'an, Sünnet, İcma' ve Kıyas, Şafi'i'yle birlikte artık çok farklı bir içerik kazanmıştır: bölgesel karakter yerini merkezi/evrensel karaktere, anlam ağırlıklı içerik yerini

⁵⁶ Serahsi, *Usul*, II, 118-119 vd.

⁵⁷ bkz. İbn Hazm, *Mulabhasu İbtalî'l-Kıyas*, ss.6-7; Bu konuya ilişkin olarak Serahsi ile İbn Hazm'ın bir mukayesesi için bkz. Osman Taştan, *The Jurisprudence*, ss.59-61.

⁵⁸ bkz. Serahsi, *Usul*, II, 200-203; Bu konuya ilişkin geniş bir yorum için bkz. Osman Taştan, *The Jurisprudence*, ss.61-66.

lafız ağırlıklı içeriğe, beşeri nitelikli içerik yerini ilahi nitelikli içeriğe bırakmak durumunda olmuştur. Şafî'i, bir taraftan karşı çıktığı bölgesel akımların ortak kavramlarına sahip çıkarak - sonraki literalistlerden Davud veya İbn Hazm gibi dışlanmak bir yana- tam aksine kendisi bir çekim noktası konumunu kazanıp, bölgesel ekollerdeki (özellikle Irak ekolündeki) rasyonalist yaklaşımın literalizm lehine erimesinde etkin bir rol oy-

namıştır. Bu bağlamda, Ebu Hanife'den sonraki Irak (Hanefî) ekolünde, metodoloji açısından Şafî'i'nin nüfuzu sonucunda literalizme doğru hatırı sayılır bir kaymanın olduğu söylenebilir. Şafî'i, hem literalist bir yaklaşım sergilemiş, hem de kendisi otorite ve meşruiyyetin temelinde yer alarak, daha sonra ortaya çıkacak olan sünni konsensüsün çerçevesini oluşturmuştur. İslam hukukunda literalizmin tarihi hem Şafî'i kadar eski, hem de Şafî'i kadar ilginçtir.

BİBLİYOGRAFYA

- Ebu Zehra, *Tarih Boyunca İslam Hukuk Okulları ve Sektiz Büyük İmam*, trc. I.E. Dal, İhya Yayınları, İstanbul, 1986.
- İbn Hazm, *el-İbkâm fî Usûli'l-Abkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, İdâretu't-Tibâ'at'l-Muniriyye, Matba'atu's-Seâde, birinci baskı, Mısır, 1345-1348 h. 8 cilt.
- , *en-Nubez fî Usûli'l-Fikih'z-Zâhiri* thk. Muhammed Zâhid İbnü'l-Hasan el-Kevserî, Matba'atu'l-Envâr, b.y., 1940.
- , *el-Muballâ*, İdâratu't-Tibâ'at'l-Muniriyye, Mısır, 1347-1352 h. 11 cilt.
- , *Mulabbasü İbtâ'î'l-Kıyâs ve'r-Re'y ve'l-İstibsân ve't-Taklîd ve't-Ta'lîl*, thk. Sa'id el-Efgâni, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1389/1969.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed İbn Ahmed İbn Ebi Sehl, Şemsu'l-Elmine (ö.483/1090), *Kitâbu'l-Mebûs*, Matba'atu's-Seâde, Mısır, 1324 h. vd. 30 cilt.
- , *Usûlu's-Serabsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgâni, Lecnetu lhyâ'i'l-Mearif en-Nu'mâniyye, Haydarabad, t.y., 2 cilt.
- Şâfi'i, Muhammed İbn İdrîs (ö.204/819), *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, ikinci baskı, Dâru't-Turâs, Kahire, 1399/1979.
- , *el-Umm*, ikinci baskı, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1393/1973. 8 cilt.
- Şerfi, 'Abdulmecid, *el-İslâm ve'l-Hadâse*, ed-Dâr et-Tünusiyye li'n-Neşr, ikinci baskı, el-Matbaatu'l-Esasiyye, Tûnus, 1991.
- Taştan, Osman, *The Jurisprudence of Sarakhsi with Particular Reference to War and Peace: A Comparative Study in Islamic Law*, yayınlanmamış Doktora tezi, the University of Exeter, 1993.