

## Ahlâkî Hukukun Temeli: Kur'an'a ve Şer'î Hukukun Ortaya Çıkışına Yeni Bir Bakış\*

Wael B. HALLAQ\*\*  
Çev. Hacer KONTBAY\*\*\*

### Öz

İslam ilim dünyası ile batı ahlâk ve hukuk felsefesindeki modernist faraziyeleri yeniden değerlendirdiğimde, Kur'an'ın Hz Muhammed'in vahiy almaya başladığı ilk Mekke döneminde itibaren İslâm hukukunun bir kaynağı olduğu sonucuna vardım. Kur'an'ın bizzat kendi içinden kapsamlı delillerle desteklenen bu sonuç, İslâm hukukunun ortaya çıkışı ile ilgili standart söylemde bir tadile gitmeyi zorunlu kılmaktadır. Tarihçiler işlerini yaparken, kendi faraziyelerinin -tabii eğer bu faraziyelerin farkındalarsa- ürettikleri tarihi hikayeleri şekillendirmede ne kadar hayati bir rol oynadığını genellikle göremezler. Bazıları, böyle bir farkındalığın büyük önemini hepten gözden kaçırıp, sözde çalıştıkları tarihi konudan ziyade kendi hayal güçlerinin bir kurgusunu yansıtan tarihler inşa etmeye devam ederler. Şeriat olarak bilinen -ki bu daha doğrudur-<sup>1</sup> İslam hukukunun ilk teşekkülünde Kur'an'ın rolü meselesi, bu "kendinin farkında olma" halinden yoksunluk probleminin, şer'î hukukun teşekkül dönemini anlamamıza şaşırtıcı etkileri olan sonuçlarıyla birlikte çokça dile getirildiği<sup>2</sup> alanlardan biridir. Bu makalede, Kur'an'ın tarihî, yani diakronik<sup>3</sup> açıdan kurucu bir metin oluşu hakkında geliştirilen çeşitli teorileri (benimki de dahil olmak üzere<sup>4</sup>) değerlendirmeye tabi tutacağım.

### Modernist Çalışmalarda Kur'an'ın Hukukî Rolü

Batı akademiasında Kur'an'ı erken dönem İslam hukukunun teşekkülüne katkıda bulunan "bir kaynak olarak ele alan çalışmaların standardını Joseph Schacht belirlemiştir. Schacht'ın ileri sürdüğüne göre, Kur'an şer'î hukukun tarihinde nispeten geç bir aşamada, belki en erken hicrî ikinci yüzyılın başları

\* "Groundwork of the Moral Law: A New Look at the Qur'an and the Genesis of Shari'a", *Islamic Law and Society*, 16(2009), 239-279. Köşeli parantez ile verilen bilgiler çevirene aittir. Arapça kitap ve şahıs isimlerinin yazımında Türkçe'de yaygın olan usul dikkate alınmıştır. Ayetlerin tercümesinde yazarın başvurmayı tercih ettiği meâl çalışmaları göz önünde bulundurulmuştur. (çev.)

\*\* Makale hakkındaki faydalı yorumları için Rula Abisaab ve David Powers'a teşekkür ederim.

\*\*\* M.Ü. İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi. Çeviriyi gözden geçirerek faydalı önerilerde bulunan Nail Okuyucu'ya teşekkür ederim. (çev.)

<sup>1</sup> "İslam hukuku" ifadesinin problematik kullanımı için bakınız Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge 2009), 1-3

<sup>2</sup> "Kendinin farkında olma" halinin teorik önemi hakkında bakınız: a.g.e., 6-13.

<sup>3</sup> Teolojik ya da metafizik açıdan kurucu bir metin, hatta teşekkül sonrası yüzyıllarda ortaya çıktığı şekliyle yapısal açıdan kurucu bir hukuk metni oluşuna bir itiraz olarak.

<sup>4</sup> *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge 2005), 19-25; *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge 1997), 3-7.

(M. yak. 720) kadar geç bir zamanda hukuk normları sağlar hale gelmiştir<sup>5</sup>. Schacht'ın Kur'anî hukuk malzemesi hakkındaki iddialarının genel çerçevesi, onun, aslında peygamber hadisleri (ve diğer hadisler)-ki ona göre bunlar hukukî evrimin dönüm noktasını temsil eder- hakkında yaptığı bir proje olan etkili çalışması *Origins of Muhammadan Jurisprudence*<sup>6</sup> adlı eserinde bulunmaktadır. Hadisin neden bir dönüm noktası teşkil ettiğini Schacht hiçbir zaman açıklamamıştır. Kitabının ikinci sayfasında “Kur'anî malzemenin önemini peşinen kabul edebiliriz” diyen Schacht, hemen ardından şu hayatî ikazı ekler: “bunu en erken dönem için ispat etmek zorunda kalırız” ki burada hicrî birinci yüzyılın tamamını kastetmektedir.<sup>7</sup> Bu ifadenin sonunda verilen dipnotun bizi kitabın ileriki bölümlerinden birine, “Erken Dönem Muhammedî Hukukta Kur'anî Öge”<sup>8</sup> başlıklı, dört sayfadan kısa olan (kitabın tamamı 328 sayfadır) bir bölüme yönlendirdiği görülmektedir. Kur'an'la ilgili tartışmanın talî ve önemsiz bir bölüme havale edilmesinin, bilhassa Müslümanlar ve hukukları için metnin taşıdığı çarpıcı önem dikkate alındığında, ciddi bir gerekçelendirmeyi gerektireceği düşünülür. Fakat Schacht bu hususa yüzeysel olarak dahi değinmez.

Bu çok kısa bölümde bize, “Muhammedî hukukun doğrudan Kur'an'dan çıkarılmadığı fakat Emevî döneminin halka yönelik idarî pratiğinden...geliştiği ve bu pratiğin Kur'an'ın hedeflerinden, hatta açık lafızından dahi çoğunlukla ayrıldığı” söylenir.<sup>9</sup> Neredeyse tamamen hadise ve hukukî akıl yürütmeye –Kur'an'ın kendisine değil- hasredilmiş bir kitapta bu cümle iddialı bir yargıdır. Daha iddialı olan ise, hele de öne sürdüğü aşırı derecede zayıf delil düşünüldüğünde, Schacht'ın kendisini, niyetler konusunda hüküm verecek kişi olarak konumlandırmasıdır. Hem “lafızdan” hem de iddia edilen “niyetlerden” “sapmalar” gibi minimal deliller, Kur'an'ın “hukuk teorisinin ilk ve başat temeli olarak isimlendirilmesinin çok zor olduğu”<sup>10</sup> yönündeki ifadesini haklı çıkaramaz.

Schacht'ın Kur'an hakkındaki tezini desteklemek için öne sürdüğü deliller; Kur'anî malzemenin, orijinal malzeme ve akıl yürütme yolları üzerine eklenmiş ikinci bir katman olarak ortaya çıktığını göstermek için seçilmiş bir düzine teknik hukukî sorudan oluşmaktadır.<sup>11</sup> Schacht'ın sadece Kur'an'la ilgili bölümünün

<sup>5</sup> Joseph Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford 1950), 224.

<sup>6</sup> Schacht yaklaşımını *An Introduction to Islamic Law* (Oxford 1964) adlı eserinde özet olarak tekrarlamaktadır. Burada Kur'an'ın “hukuk koyucu” yönüne bir bölüm hasretmiş olduğu halde (s. 10-15), yine de “Kur'anî normlara en üstün körü gösterilen dikkat ve bu normlardan çıkarılan en birincil seviyede sonuçlar dahi neredeyse hiç değişimsiz doktrin gelişiminde ikincil bir evreye aittir.” (s. 18) diyerek ısrarını sürdürür (vurgu Hallaq'a ait).

<sup>7</sup> Sonraki birkaç paragrafta netleşeceği üzere.

<sup>8</sup> Schacht, *Origins*, 224-27.

<sup>9</sup> a.g.e., 224; ayrıca bk. Giriş, V.

<sup>10</sup> a.g.e., 224.

<sup>11</sup> Bu delillendirmenin tipik örneği, boşanma durumunda erkeğin eşine vereceği mehirdir (a.g.e., 226, 101-02). Burada Schacht, hicri 120 yıllarında (M. yak. 740) bu mehrin düzenlenmesi konusunda birbiriyle tutarsız hükümler veren kadılar hakkında alıntılar yapar. Bunu belirttiikten

değil, aynı zamanda bu soruları ele alışının da genel olarak kısalığı dikkat çekicidir. Yaptığı “analiz”e ek olarak sunduğu bütün delillendirme, kabaca altı sayfadan fazla değildir.

Schacht'ın tezi<sup>12</sup> için öne sürdüğü bir düzine civarındaki örneğinin her biri açıkça göstermektedir ki, onun Kur'an'la ilgili projesi ham olmakla kalmayıp, aynı zamanda, tamamen hadis hakkındaki daha geniş kapsamlı olan tezinden türetilmiştir. Her örnekte hadis, işlenen öncelikli konu iken, Kur'an ikincil durumdadır ve kitabın Kur'an'la ilgili bölümünde, iki örnek hariç her meselede bizi delil için kitabın başka bölümlerine yönlendirmektedir. Görünüşe göre verdiği örneklerin hiçbirisinin, Kur'an'ın ne zaman bir “İslâm hukuku” kaynağı olarak görülmeye başlandığı meselesi ile irtibatlı olmadığını fark etmemektedir. Schacht'ın meşru olarak savunabileceği tek şey –ki bu da verdiği örneklerin delil değerini kabul ettiğimiz takdirde- sadece bu meselelerde Kur'an'ın kendisinin [hukuka] sonradan eklenmiş olduğunu ispatladığıdır. Ancak büyük miktardaki fıkıh doktrini için zengin hermenötik kaynak işlevi gören 500 civarındaki ayet ne olacaktır? Schacht bu konulara girmez; zira onun asıl ilgilendiği alan hadistir. Ve gördüğümüz gibi, Schacht'ın delillendirmesi ikna edici olmadığından<sup>13</sup>, onun Kur'an hakkındaki tavrı ciddiye alınamaz.

---

sonra çabucak şu hayret verici sonuca ulaşır: “Kur'an'ın 2:236 ve 241 ayetlerinin geniş bir tefsirine dayanan bu doktrin, bir yenilikti” (102). Uygulamadaki bu tutarsızlığın, Kur'anî malzemenin daha sonra benimsendiğini nasıl ispatladığı konusunda Schacht bir şey söylemez. Söz konusu tefsirin neden “geniş” olduğunu ya da geniş olmasının Kur'anî doktrinin sonradan benimsendiğini nasıl ispatladığını da açıklamaz. Onun “boşanmış kadının nerede yaşayacağı meselesi”nin Kur'anî doktrinle daha ileriki bir tarihte irtibatlandırıldığı yönündeki iddiasını (226-197-98) basitçe kabul etmemiz gibi, bu konuda da onun sözüne güvenmemiz beklenir. Schacht bu iddianın ötesinde hiçbir şey önermez. Delilinin gerçekte ne anlama geldiğini ve kendisi tarafından nasıl yorumlandığını genel hatlarıyla da olsa izah etme zahmetine girmez. İspatlamayı amaçladığı şeyi peşinen kabul ettiği için İslâm'ın ilk yıllarının şahitliği karşısındaki sessizliğini de gerekçelendirmez. Schacht'ın verdiği diğer bir örnek, muhtemelen Kur'an'ın hukukî gelişimin ileriki aşamalarından birinde dâhil edildiğini gösteren bir problem olarak “Müslümanları kalkan olarak kullanan kâfirlerle savaşılıp savaşılmayacağı” meselesidir (227). Schacht'ın iddiasına göre “Evza'î (157/ 774) Kur'an 48: 25 ayetine atf yapar fakat bu bölümün konu ile hiç alakası yoktur ve görünüşe göre bu, hazır ve yerleşmiş haldeki pratiği açıkça yansıtan karşı görüş üzerinde bir kez daha düşünülünce ortaya konulmuş bir argümandır” (aynı yer). Dil açısından talihsizliği bir yana, bu kısa ifade, yazılmamış bir makalenin şişirilmiş başlığından daha fazlasını yansıtmaz; zira Kur'an'ın nasıl “konu ile ilişkisiz” olduğu (başka pek çok kaynak yanında çeşitli Kur'an tefsirlerine müracaat edilmeden sürdürülemeyecek bir iddia) hakkında çok daha fazlasının söylenmesi gerekir. Yine aynı derecede önemli olan bir husus da Schacht'ın “yeniden düşünmek” ve “karşı görüş”ün ne olduğunu belirtmesidir. Evza'î'den önce bir başkasının bu konu ile ilgili olarak söz konusu ayeti veya başka bir Kur'anî malzemeyi alıntılanmış olabileceği ihtimaline de hiç yer bırakılmamıştır. Schacht, *Origins*'te çokça yaptığı gibi, özellikle de burada oldukça zannî bir şekline olmak üzere, argumentum e silentio'ya dayanır (Bk. Zafer İshak Ensari, “The Early Development of Islamic Fiqh in Kufa with Special Reference to the Works of Abu Yusuf and Shaybani” (McGill: Ph.D. Dissertation, 1966), 235-43).

<sup>12</sup> Önceki dipnota bk.

<sup>13</sup> 11. dipnota bk.

Kur'an'a (hadise yaptığı gibi) kendi kavramları ile yaklaşmaması Schacht'ın tek eksiği değildir. Başka bir hata, Kur'an'ın içeriğini-"hukukî" önemini kabul ettiği durumlarda<sup>14</sup> -münferit hukukî "problemler" için verilen müşahhas teknik cevaplara indirgeyerek çizdiği Kur'an portresidir. Sadece Schacht'a özgü olmayan bu hatayı ileride daha ayrıntılı olarak işleyeceğim. Gerçi Schacht'ın kuru, teknik ve dar bir şekilde mekanik olan yaklaşımı, başka yerlerde olduğu gibi burada da karakteristik olarak onun görüş açısını engellemiştir. Onun yaklaşımı, bir XV. yüzyıl Sumatra toplumunun hukukî yapısını, XIX. yüzyılda yaşamış Hollandalı bir oryantalistin üstünkörü bir derlemesinden yola çıkarak çalışabileceğini ve anlayabileceğini sanan çağdaş bir tarihçinin yaklaşımıdır.<sup>15</sup>

Schacht'ın Kur'an'la ilgili iddiası, onun hadis projesinin bir türevi ise o halde tezinin talihi, kaçınılmaz olarak söz konusu projeye bağlıdır. Tezinin geçerliliği, hadis projesinin başarısı ya da başarısızlığı ile hayatî bir irtibat içerisindedir.

Batıdaki en ciddi ve saygın hadis âlimlerinden biri olan Harald Motzki, Schacht'ın erişebileceklerinden daha eski ve zengin kaynakları kullanarak ve Schacht'ın iddialarını makul bir şekilde nakzeden sonuçlara ulaşarak onun projesini daha da ileri götürmüştür. Motzki, Schacht'ın İslâm hukukunun başlangıcı ile ilgili tarihlendirmesine, söz konusu tarihi Schacht'ın iddia ettiğinden 70 yıl daha geriye götürerek karşı çıkar.<sup>16</sup> Schacht'ın Kur'an'la ilgili tavrının sürdürülemediğini, İslâm'ın ilk yüzyıldan itibaren "insanların bilinçli bir şekilde Kur'an'a bir hukuk kaynağı olarak müracaat ettiklerini" iddia eder.<sup>17</sup> Bizim için önemli olan, Motzki'nin, hadisin Schacht'ın sandığından çok daha eski bir döneme kadar gidişini dikkatli bir şekilde ispatlayarak Schacht'ın hadis projesine nihai darbeyi vurmasıdır. Schacht'ın projesinin geçersizliği, Kur'an hakkındaki tezinin çöküşünü de beraberinde getirir.

Her ne kadar Motzki'nin projesinde Kur'an hala bilinçli bir şekilde yüzeysel bir konu olarak kalmış olsa da, Motzki'nin Kur'an'ın hukukla ilişkisini erken bir dönemle tarihlendirmesi önemlidir ve Schacht'ın çalışmasının ötesinde bir aşamayı temsil eder. Yine de, Motzki'nin aslında umut vaat eden tezi Schacht'ınkine göre önemli ölçüde daha az hatalı olsa da, ilerleme ancak bir derecedir. Zira Kur'an'ın bir hukuk kaynağı oluşunun ne anlama geldiği hususundaki anlayışı Schacht'la aynı olmakla birlikte, bu rolün tarih sahnesine çıkışı

<sup>14</sup> *Introduction*'ında (s.19) Schacht açıkça şunu ifade eder: "Birinci asrın büyük bir kısmında teknik anlamda İslâm hukuku mevcut değildi. Peygamber döneminde de durum böyle olduğundan, böyle bir hukuk dinin alanına girmiyordu." Bu yaklaşıma itiraz için ileride III-V bölümlerine bakınız.

<sup>15</sup> Malezya'da "adât" ve bunun Avrupalı kolonyalistler tarafından kullanılışı için bk. Hallaq, *Shari'a*, 384-86, 388-95; M.B.Hooker, *Adat Laws in Modern Malaya: Land Tenure, Traditional Government and Religion* (Kuala Lumpur 1972).

<sup>16</sup> Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh Before The Classical Schools*, (çev: Marion H. Katz, Leiden 2002) 295-96.

<sup>17</sup> *a.g.e.*, 115-117, 295.

ile ilgili delillendirmesi belirgin bir şekilde daha erken bir tarihi işaret eder. Kur'an'ın hukuka kaynaklık edişini daha erken bir zamana (yaklaşık 100/720 yerine 20/640 ya da 30/650) tarihlendirmesine rağmen, kavramsal ve ahlâk temelli açılardan Kur'an'ın hukuk koyucu rolünü hala takdir edememektedir. Başka bir deyişle, Motzki bu açılardan Schacht'ın benimsediği iddiaların altında çalışmaya devam etmektedir.<sup>18</sup>

Hadisin teknik tenkidıyla ilgilenmeyen ve şer'î hukukun ilk dönemdeki inşa edilmesine genel bir izah getirmeyi amaçlayan N.J.Coulson'un, Kur'an'ın ilk dönem Müslüman toplumuyla irtibatının Peygamber'in vefatından hemen sonraki yıllarda mevcut olduğunu öne sürdüğü anlaşılmaktadır. Ona göre, geleneksel ve yaygın hukuk pratiği, ilk yüzyıl boyunca sürekli ve tedricen Kur'anî yasama ile tadil edilmiştir.<sup>19</sup> Bu yaklaşım<sup>20</sup> Motzki'ye göre bir derecelik bir ilerleme, Schacht'a göre kayda değer bir gelişmedir. Yine de, Coulson hâlâ, Kur'an'ın ahlâkî emirlerinden keskin bir şekilde ayırdığı "hukukî" içeriğinin "kemiyetinden" etkilenmemektedir. Onun iddiasına göre, kanun koyucu nitelikteki yaklaşık 500 ayetten<sup>21</sup> yalnız "seksen kadarı dar anlamda hukuk konularıyla ilgilidir".<sup>22</sup> Diğerleri, sadece "dini görevler ve namaz, oruç ve hac gibi ritüellerle ilgili" görülerek göz ardı edilir.<sup>23</sup> Her ne kadar ahkâm ayetleri çok fazla detay barındırsa da, bu ayetler "herhangi bir genel konuyu kapsamlı olarak işleme girişiminden ziyade, muayyen problemlere yönelik geçici çözümler niteliğindedir".<sup>24</sup> Burada Coulson'un hayal kırıklığı yanında, onun kadar önemli olan beklentilerine de dikkat edilmelidir. Coulson Kur'an'ı bir hukuk kodu olarak kabul etmekte ve bu durumda "dar anlamıyla hukuk" söz konusu olduğunda Kur'an, bıraktığı büyük boşluk ve "geçici/anlık"(ad hoc) yaklaşımıyla onu hayal kırıklığına uğratmaktadır. Problem, Kur'an'ın etik söylemlerinin çoğunun hakiki, yani dünyevi bir yaptırımla desteklenmemiş olması gerçeği ile daha da ağırlaştırılmaktadır. Coulson ancak böyle bir yaptırıma sahip olanların gerçek hukukî içerikleri olduğunu kabul etmektedir.<sup>25</sup> Bu durumda hukuk ancak Austin'in benimsediği anlamda, ister sarîh olsun ister zımnî, buyruk ve cebrî tatbik kavramına tam olarak uyuyorsa gerçek bir hukuktur<sup>26</sup>. Bu bildirimler bu şekilde uyumlu değilse, o halde bunlar dini öğütlerden daha fazla yaptırım taşımayan manasız ahlâkî yargılardan ibaret-

<sup>18</sup> 14. dipnota bk.

<sup>19</sup> N.J.Coulson, *Introduction to Islamic Law* (Edinburgh 1964), 34.

<sup>20</sup> 29. dipnota bk.

<sup>21</sup> Bu ayetler Mukatil b. Süleyman'ın *Kitab tafsîr al-Khams Mâ'at Âya min al-Qur'an* adlı eserinde sıralanmış ve tefsir edilmiştir (ed. I. Goldfeld, Şafâ'amr 1980).

<sup>22</sup> Coulson, *Introduction*, 12.

<sup>23</sup> Aynı yer.

<sup>24</sup> a.g.e., 13.

<sup>25</sup> a.g.e., 17-18.

<sup>26</sup> John Austin'in hukuku emir olarak anlayışı, kendisinin *The Province of Jurisprudence Determined* (ed. Wilfred E. Rumble, Cambridge 1995) adlı eserinin beşinci ve altıncı derslerinde, özellikle 117. Sayfa ve devamında tartışılmıştır. Ayrıca aşağıda ikinci bölüme bk.

tir. Hatta cehennem bile devletle karşılaştırıldığında geri planda kalan itibarı bir varlıktır. Coulson'ın faiz kavramına yaklaşımı da buna delil getirilebilir ki onun ifadesiyle faiz, “[Kur'an'da] sade bir şekilde yasaklanmıştır. Fakat muhtemel faiz alıcı ve vericilerin, yaptıkları işlemlerin ceplerine ya da kendilerine olan etkileri ile de en az kendilerini bekleyen sonsuz cezalandırma kadar ilgilendiklerini düşünmek çok da şüpheli olmaz”<sup>27</sup>. Coulson, Austin'den daha Austin'cidir, zira hiç şüphesiz Austin'in kendisi, en azından başka bir zaman ve kültürde aşkın ve uhrevî olanın yaptırım gücünü tanırdı. Modernitenin, özellikle mahzâ ahlâkî değerler söz konusu olduğunda, yeni bir şüphecilik (cynicism) tarzı yarattığını fark etmemiş görünen Coulson ise bunu yapmamıştır. Ancak bu, sonuçları ilgili diğer konularla birlikte ileriki sayfalarda ele alınacak olan başka bir konudur.<sup>28</sup>

S.D. Goitein Coulson'ın yaklaşımını<sup>29</sup> genel olarak kabul eder fakat görünüşe göre o, Kur'an'ın “hukukî olmaya başladığı”<sup>30</sup> noktayı daha büyük bir kesinlikle belirleme çabasıdadır. Açık ki Goitein'in zihninde hukukî olan ile olmayan arasında çok keskin bir ayırım vardır. O Kur'an'da İslâm hukuk kavramlarının, kendisinin dikkate almadığı yaygın ahlâkî emirlerle açık bir zıtlık içinde ortaya çıkışına işaret eden deliller arar. Goitein'in iddiasına göre, Kur'an'ın hususî olarak hukukî boyutu 5/626-27 yılı civarında, beşinci sûrenin (Maide) önemli bir bölümü, özellikle de 42-51 ayetleri indiğinde ortaya çıkmıştır. 48. ayette Allah şöyle buyurur: “Sana da, daha önceki kitabı doğrulamak...üzere hak olarak Kitab'ı gönderdik. Artık aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet;...gerçeği bırakıp da onların arzularına uyma. *Her birinize* [yani Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudiler] *bir kanun ve izlenecek normatif bir yol verdik*. Allah dileseydi sizleri bir tek ümmet yapardı”(vurgu Hallaq'a ait).

Goitein'in argümanını her zaman dikkate değer bulmuşumdur<sup>31</sup> ve geçerliliği bugün bile tam olarak ortadan kalkmış değildir. Metin olarak, Kur'an burada bir kendinin farkında olma anını yansıtmaktadır fakat ayet böyle bir farkındalığın “hukukun” ortaya çıkışının işareti olduğuna dair bir delillendirme sunmaz. İleride göreceğimiz gibi, Goitein'in dar kalıplı lafzî deliline dayanarak dahi, tarihlendir-

<sup>27</sup> Coulson, *Introduction*, 17.

<sup>28</sup> Aşağıda ikinci bölüme bk.

<sup>29</sup> Yani aynı yaklaşımdadır; zira Goitein makalesini Coulson'un *Introduction*'ı yayımlanmadan birkaç yıl önce yayımlamıştı.

<sup>30</sup> “The Birth-Hour of Muslim Law? An Essay in Exegesis” (*Muslim World*, 50, 1 (1960):23-29) isimli makalesinin 25. sayfasında Goitein şu tespiti yapar: “Pek çok medenî sürenin ..çok az miktarda hukukî malzeme içerdiğini ya da hiç içermediğini kabul etmek gerekir”. Sonra şu soruyu sorar (s. 26): “O halde neden Medine döneminin pek çok suresinde bu hukukî kararların çok azı dahil edilmiştir? Bana öyle geliyor ki, bu sorunun cevabı ancak şu olabilir: Muhammed tam anlamıyla hukukî konuların bile dinle irtibatsız olmadığını, hatta ilahî vahyin bir parçası olduğunu ve bütün dinlerin kaynağı olan levh-i mahfuzda yer aldığını ancak nispeten geç bir dönemde fark etti.”

<sup>31</sup> Hallaq, *History*, 4-5; *Origins*, 20-21.

me en azından Mekke döneminin ortalarına kadar çekilebilir.<sup>32</sup> Bu durumda Goitein'in iddiasının büyük bir problemi, tabiri caizse yarı doğrularla sonuçlanan varsayımlara dayanmasıdır ve bir yarı doğru, yalan gibidir; zira pek çok daha büyük ve daha başarılı yalan böyle inşa edilir. Fakat yine de adil olmak gerekir: Ne ben ne Goitein (ve bu konuda ne de Schacht, Motzki veya Coulson) kasten yalan söylemişizdir. Yalanlarımız ne kadar büyük ya da küçük olmuş olursa olsun, yalan söyledik, çünkü daha iyisini bilmiyorduk; zira Nietzsche'nin de belirttiği gibi, "sabit bir kabule uygun olarak yalan söylemek bir görev olduğu kadar"<sup>33</sup> normaldir de. Fakat bu kabul, yalanımızla birlikte değişmek zorundadır, çünkü artık bu değişimi gerçekleştirme için daha iyi nedenlere sahibiz.

Yalanımız ancak hukuk ile ahlâk arasında- bu iki kavram (şimdilik) her ne anlama geliyorsa- bir ayrımı varsayarsak doğru olarak kabul edilmeye devam edebilir. Bununla birlikte, bu ayrımı desteklemeye devam etmemiz için hiçbir sebebimiz yoktur, çünkü, ileride göstereceğim gibi, bu bizi büyük yanlış anlamalara götürmüştür. "Öteki"ni, herhangi bir "öteki"ni, kendisine uygun olmayan, fiilen kendisinin dışında ve ona yabancı olan standartlarla yargılamak yanlış en büyüğüdür. "Öteki"ni anlamak, ("kendi"ni anlamanın aksine)<sup>34</sup> onun duygularına katılmayı<sup>35</sup>, onun ruhuna ve özüne girmeye çalışmayı, onu kendi dünya görüşü

<sup>32</sup> Aşağıda 42:8-13, 21 ve 45:16-18 ayetlerinin tartışıldığı 5. bölüme bk. Burada şunu da ifade etmek gerekir ki Kur'an'daki stilistik, tematik ve diğer yapılar beni metnin Theodor Nöldeke (172. dipnota bkz) ve takipçileri tarafından geliştirilene daha yakın bir kronolojisini tercih etmeye zorluyor. Bu Kur'an alimleri için Gerhard Böwering'in faydalı izahına bakınız (*Encyclopaedia of the Quran*, ed. Jane D. McAuliffe, 5 cilt, Leiden 2001-2006, I, 315-35, öz. 322-31). Ayrıca, bu makale bağlamında, bu kronolojinin eleştirisine karşı iki argüman daha öne sürülebilir: (1) Nöldeke'nin kronolojisi veya benzerlerinin reddi, Kur'an'ın kavramsal yapılarını anlamsız kılacak olayların ve ardışık hikâyelerin reddi sonucuna götürür. Zira bu yapıların zeminini genellikle bu hikâyeler oluşturur ve yapılar çoğunlukla hikâyelerin sırasına bağlıdır; daha önemlisi (2) benim buradaki argümanım, her ne kadar Mekke veya Medine'nin erken, orta ve geç döneminden bahsetsem de sonuçta kesin bir kronolojiyi gerektirmez. Bu makalenin sonuçlarından biri şudur ki Kur'anî mesaj, politik ekonomik ya da diğer formlarda olmak yerine ahlâki bir yapı arz eder. Yani onun tek tek ayetleri ya da bölümleri, her ne zaman indirilmiş olursa olsun, değişmez bir şekilde kapsayıcı bir ahlâki mesajın altkümeleridir. Başka bir deyişle, bu makalede sunulan argümanların, Kur'anî vahyin ilk değil sonraki aşamalarına ait olduğunu iddia etmek, Kur'anî mesajın ahlâki görünümünde –ki bu görünüm de tabiri caizse yokluktan peyda olmuş bir görünüm olarak- niteliksel bir değişimin olduğunu iddia etmekle aynı kapıya çıkar. Ben böyle bir yaklaşımı savunulabilir bulmuyorum.

<sup>33</sup> F. Nietzsche, "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense", *Philosophy and Truth: Selections From Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's* (ed. ve çev. Daniel Breazeale, New Jersey 1979), 80-86, 81 ve 83.

<sup>34</sup> "Kendi" üzerine çalışmak için gerekli olan- yani aslında kaçınılmaz olan- "eleştirel uzaklığın" Öteki üzerine çalışmak söz konusu olduğunda totolojik olacağı kanaatindeyim. Çünkü Öteki'nin bizzat kendi mahiyeti ve Öteki oluşu itibarıyla ontolojik olarak yarattığı ilişkiler, doğal ve diğerinden çok daha kesin olarak "eleştirel uzaklığı" beraberinde getirir. Bu yüzden Öteki üzerinde çalışırken başarılı olabilmek için gerekli olan şeyle Kendi üzerine çalışırken gerekli olan şey birbirine taban tabana zıttır.

<sup>35</sup> Sempatinin mükemmel bir izahı için bk. Max Scheler, *The Nature of Sympathy*, çev. Peter Heath (London: Routledge and Kegan Paul, 1954), 51-56 ve muhtelif bölümler. Ayrıca bk. David A.

ve kozmolojisi ile tanımlamayı gerektirir.

Biz Kur'an'ın –yaygın ifadeyle- İslam hukukundaki rolü üzerinde çalışırken, açık ve ayırıcı bir şekilde modern olan kendi hukuk ve ahlâk anlayış ve standartlarımızı, ayırlamayacak olanı ayırarak, birleştirilemeyecek ya da hiç birleştirilememiş olanı birleştirerek –başka pek çok şeyle birlikte- ona yükledik. Bizim ilmi çalışmalarımız, modern Avrupa'da Hobbes'la olmasa bile temelde Kant'la birlikte ortaya çıkan kavramsal kategoriler, ayrımlar ve ikilemelerle<sup>36</sup> bulanmıştı. Farkında olmadan bu kategorileri aldık ve diğer millet ve toplumlara, diğer tarih ve antropolojilere uyguladık. Şimdi, kavramlarımızın mecburî taşıyıcısı olan dilimizin taşıdığı kontrol edici ve hegemonik fikirlerimizden kendimizi kurtarmaya çalışıyoruz.<sup>37</sup>

Bu durumda, Kur'an'ın bir İslâm hukuk etiği şekillendirmede ne zaman ve nasıl bir rol oynadığını anlamak için, özellikle hukuk ve ahlâk arasındaki ayrımlar ve bu ikisinin kavramsal kategorileri hakkındaki kendi modern önyargılarımızı ortaya dökerek işe başlamalıyız. Kur'an'ın birinci/yedinci yüzyıldaki “hukukî” (yani ahlâkî olanı kuşatan hukukî ve hukukî olanı kuşatan ahlâkî) fonksiyonunu değerlendirmek için, modernlerin –Kant, Austin ve diğerlerinin- neyi tasvir ettiğini ve (ironik şekilde şer'î hukukun, Kur'an'ın ya da İslâm'ın değil de) onların tasvirinin bizim düşüncemiz üzerindeki en büyük etkiyi nasıl da yansıttığını ve pratiğe döktüğünü anlamamız zorunludur. Bu etkili figürleri ve onların modern devlet ve toplum hakkında yazdıklarının ne ifade ettiğini (ve iki ya da üç yüzyıl boyunca ne ifade etmiş olduğunu) anlamadan, Kur'an ve şer'î hukukun herhangi bir yönü hakkındaki kendi önyargılarımızı anlama imkânımız yoktur. Modernitenin keskin ve -entelektüel ifade ile- zararlı varsayımlarının tiranlığından, bu tuhaflık ve önyargılarımızı potansiyel olarak bunlardan zihnimizi kurtaracak şekilde tanıdığımız zaman ancak yol almaya başlayabiliriz.

### Batı Ahlâk ve Hukuk Felsefelerindeki Ayrışma

Aldatıcı şekilde yalın, fakat aslında çok büyük ve hep var olan modern devlet fenomeni ve ortaya çıkardığı muhtelif kurumları ifade ederek başlayacağım. Bu, hayatımızda o kadar peşinen kabul edilmiş bir fenomendir ki özellikle bizim

---

Cartwright, “Schopenhauer's Narrower Sense of Morality”, *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, (ed. Christopher Janaway, Cambridge 1999) 252-92; 268-85.

<sup>36</sup> Batı düşüncesinde içkin olan ikilemelerin eleştirisi herhalde en iyi feminist çalışmalar tarafından geliştirilmiştir. bk. Örneğin, Nancy Jay, “Dichotomies”, *Feminist Studies*, 1,7 (1981): 38-56; ayrıca Lorraine Code'un *Encyclopedia of Feminist Theories* (ed. L. Code, London 2000)'deki “Binaries/Bipolarity” ve “Dichotomies” maddeleri (s. 44 ve 135).

<sup>37</sup> Şunu iddia edebilirim ki bu tasvir Wittgenstein'in coşkulu bir desteğini alırdı. Wittgenstein'in özellikle *Tractatus*'da ifade edilen felsefi bir problem olarak dil konusundaki görüşlerinin genel fakat iyi bir incelemesi için bk. A.C. Grayling, *Wittgenstein: A Very Short Introduction* (Oxford 1996), 16-65. Olgu-değer ayrımı bağlamındaki felsefi anlayışı için bk. Iris Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals* (London 1992), 25-57.



alanda hakkında çok az analitik tespit mevcuttur.<sup>38</sup>

Bu şaşkıncı değildir; çünkü devlet, sosyal bilimler için, sadece ilmî çalışma ve analitik anlayışa değil, aynı zamanda üzerinde çalışırken kullanılan gayet analitik (ve kendileri de bizzat devlet ideolojisine bulaşmış olan) araçlara da bir meydan okuma teşkil etmiş ve etmeye devam etmektedir.<sup>39</sup> Zira, sıklıkla yaptığımız gibi, devlet tarafından kültürümüz içerisinde yaratılıp kökleştirilmiş bu yaygın varsayımların bir veya daha fazlasını peşinen kabul ettiğimiz zaman, ilmî faaliyetimizin, araştırmamızın sözde konuları olarak devleti ve kültürünü yeterince eleştirebilmesi çok zordur. Aslında burada bir anlamda bir kısır döngü de söz konusudur, çünkü bu faaliyet ispatlanması amaçlanan şeyin peşinen kabul edilmesi sonucunu beraberinde getirir. Durum böyle olsa da modern devlet pek çok fundamental ve kurucu niteliğinin yanında, hem hukuk yapma ve şiddet, hem de hukuk eğitimi kültürü üzerindeki tekeliyle kendini ayırt eder ki bu, hukuk alanındaki ilmi faaliyetin neden bu kadar katışık(contaminated) olduğunu da kısmen izah eder. Devlet ve bu yüzden onunla birlikte modern hukuk, epistemolojik kurgusunda sosyal düzeni şekillendirerek ve kapsayıcı bir toplum mühendisliği projesinin bir parçası olarak onu tekrar tekrar oluşturarak, kendilerini sosyal düzene daha önce hiç olmadığı kadar<sup>40</sup> empoze etmişlerdir.<sup>41</sup>

19.yüzyılın başlangıcında John Austin hukuk ilmi üzerine meşhur derslerini<sup>42</sup> yazmaya başladığında devlet o derece baskın bir hukukî gerçek haline gelmişti ki hukuk ilmi hakkındaki saygıdeğer her değerlendirme, devletin dayatıcı hukuk projesini ciddi anlamda nazarı itibara almak zorundaydı. Aslında devletin rolünün bu şekilde hesaba katılışı hukukun yegâne kaynağının egemenin iradesi olduğunu çok önceden iddia etmiş olan Hobbes'da<sup>43</sup> da fark edilir. Yasa ancak

<sup>38</sup> Marxist yorumcular ve analizciler bu alanda uzun süredir aktiftir, fakat siyaset bilimindeki ana akım ilmî çalışmalar, devleti doğal bir oluşum olarak görme konusunda büyük oranda onlara katılır. Paragrafın devamına bakınız. Öte yandan, İslam hukuku çalışmalarında devlet kavramına belirsiz metodolojik yaklaşımların başat bir örneği için bk. Knut Vikor, *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law* (Oxford 2005). Şer'î hukuk ve şer'î hukuk tarihi bağlamında bir devlet teorisi girişimi için bk. Hallaq, *Shari'a*, 357-70, 459 vd.

<sup>39</sup> Philip Abrams, "Notes on the Difficulty of Studying the State", *Journal of Historical Sociology*, 1, 1 (1988):58-89; Pierre Bourdieu, "Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field", *State/Culture: State Formation after the Cultural Turn* (ed. George Steinmetz, Ithaca 1999), 53-75; Timothy Mitchell, "Limits of the State: Beyond Statist Approaches and Their Critics", *American Political Science Review*, 85, 1 (1991): 77-96; Yael Navaro-Yashin, *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey* (New Jersey 2002), 117-87.

<sup>40</sup> Genel olarak bu konu hakkında bkz Marc Galanter, "The Modernization of Law", *Modernization: The Dynamics of Growth* (ed. Myron Weiner, New York 1966), 153-65.

<sup>41</sup> Müslüman dünyada devletin toplum mühendisliği projesi hakkında bk. Hallaq, *Shari'a*, 357-70, 443-73 ve orada alıntılanan kaynaklar. Sadeleştirilmiş bir versiyonu için bk. Hallaq, *An Introduction to Islamic Law* (Cambridge 2009), 8. bölüm.

<sup>42</sup> Austin, *Province of Jurisprudence Determined*.

<sup>43</sup> Hobbes'un 19. yy ile alakası ve 19. yy'a dair epistemik öngörüsü için bk. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (San Diego 1976), 139-57; özl. 146, 156. Ayrıca 45. dipnota bk.

emretme ve o yasanın geçerli olduğunu ilan etme gücüne sahip bir hükümet sayesinde geçerlilik kazanır. Hobbes'un iddiasına göre, İngiliz hakimler kanun yapıyorsa bu, onların hukukî bulgu ve keşiflerinin hükümdarın yetki sağlama iradesini açığa çıkarması sayesinde.<sup>44</sup> Bunun yanında ve hatta sonradan doğacak olan –genelde bizzat Austin'in kurduğu kabul edilen- analitik pozitivizmin tarihine bir ek olarak, Hobbes ahlâkî yargının standartlarının kozmik bir düzen ya da ilahi bir plana değil, insanın kendisine raci olduğunu savunur. Ahlâk kuralları, insan aklı tarafından keşfedilen; sosyal düzenin maslahatı, hayatı korumanın önemi ve bir insanın diğerine yönelik şiddetine mani olma mülahazalarının dikte ettiği kurallardır.<sup>45</sup> Hobbes'un teorisinin - yani ahlâkın ve etiğin geleneğe ya da metin otoritesine değil, insan aklı ile keşfedilmiş objektif kanunlara dayanması gerektiği teorisi- yeni ve modern bir hukuk-ahlâk ilişkisine öncülük ettiğini söylemek, batı felsefe çevrelerinde peşinen kabul edilen şeyi tespit etmek demektir.

Hobbes'u –ve hatta Hume'u ve Bentham'ı-<sup>46</sup> aşan Austin, hükümdarın yasanı hukuk ve ahlâk üzerindeki tartışmanın merkezine oturtmuştur. Austin, örneğin Sir William Blackstone'un kutsal ya da doğal hukukla çelişki halinde olan hiçbir insan yapımı yasanın geçerli kabul edilemeyeceği yönündeki tezine şiddetle muhaliftir. Austin şöyle der: “Kanunun varlığı başka şey, onun liyakati ya da kusuru başka bir şeydir. Onun ne olduğu ya da olmadığı bir inceleme, varsayılan bir standarda uyup uymadığı başka bir inceleme konusudur. Gerçekte var olan bir yasa, bir yasadır.”<sup>47</sup> Şer'î hukuk uzmanları için en açıklayıcı bölümlerinden birinde Austin, Blackstone'un iddiasında şunu kastetmiş olabileceğini yazar:

“...bütün insan yasaları İlahi hukukla uyumlu olmalıdır”. Eğer kastettiği buysa onu tereddütsüz onaylarım, [çünkü] dayattıkları yükümlülükler sonuçta diğer bütün hukukların dayattıklarının fevkindedir ve insan buyrukları İlahi hukukla çelişirse, daha az güçlü olanın zorladığı emre itaat etmemeliyiz; bu *etmemeliyiz* (*ought*) kelimesinde zımnen ifade edilir; *önerme bir özdeşlik önermesidir ve bu yüzden tartışmaya kapalıdır*- daha büyük ve daha kesin olan kötü yerine daha küçük ve daha az kesin olan kötüyü tercih etmek bizim çıkarımızdır. Blackstone bunu kastediyorsa

<sup>44</sup> Carl J. Friedrich, *The Philosophy of Law in Historical Perspective* (Chicago 1963), 84, 89-90.

<sup>45</sup> Ahlâk felsefesi bağlamında bu tema hakkında bk. Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics* (London 1998), 127-35. Hobbes'un düşüncesinde şiddet, ahlâk(sızlık) ve hükümdarın gücü arasındaki ilişkinin çok iyi bir analizi için bk. Arendt, *Origins*, 139-47. 144'te Arendt iyi bir kavrayışla şöyle der: “Hobbes'un batıda pek çok kez ortaya çıkmasına rağmen hiçbir zaman felsefî bir temelle onurlandırılmamış olan tiranlığın meşruiyetinden başka bir şey istemediğini hatırlarsak, onun batının bütün siyasi düşünce geleneğine karşı derin güvensizliği bizi şaşırtmaz.”

<sup>46</sup> Bu ikisi için bk. Friedrich, *Philosophy of Law*, 93-100. Ayrıca bk. Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (New York 2007), 4, 309-30.

<sup>47</sup> Austin, *Province of Jurisprudence Determined*, 157.

onun önermesini tasdik ediyorum, fakat tek itirazım şudur ki *bu bize hiçbir şey söylememektedir*.<sup>48</sup>

Austin'e göre Blackstone şunu kastetmiş olmalıdır: İlahî yasa ile çelişen hiçbir insan yasası yasa değildir. Ve Blackstone'un kastettiği buysa, Austin bunun "pür saçmalık"tan başka bir şey olmadığını ilan eder. İlahî yasanın karşısında duran en zararlı yasalar "yargı mahkemeleri tarafından yasa olarak yürütüle gelmiş ve hala da yürütülmektedir"<sup>49</sup>.

Austin'in hukuk ve ahlâkî kavramsal olarak keskin bir şekilde ayrıştı, - J. C. Gray, Justice Holmes ve diğerleri gibi etkili- hukuk pozitivistlerinin en temel prensibini yansıtmaktadır ki onlara göre yasa, ne kadar ahlâk dışı olursa olsun, buyurucu hükümdarın geçerli yasası olmaya devam eder.<sup>50</sup> O halde hukuk pozitivisminin olmazsa olmaz epistemolojik niteliği, var olan hukukla olması gereken hukuk arasında mantıkî bir zorunluluk ilişkisinin ya da herhangi bir zaruri ilişkinin varlığının reddidir<sup>51</sup>.

Olanla olması gereken, yani ontolojikle deontolojik arasındaki bu önemli ayırım, hiç şüphesiz Austin'e özgüdür. Söz konusu ayırım, modern ahlâk felsefesinin damarlarına en karmaşık yolla işlemiştir. Charles Taylor'ın da isabetle belirttiği gibi, "olgu/değer ayrımı çağımızda (20.yy) baskın bir tema" haline gelmiştir ve "yeni bir özgürlük ve onur anlayışı ve değerlendirmesine" dayanak teşkil etmiştir.<sup>52</sup> Aydınlanma projesinin önemli bir köşe taşı temsil eden ve Kant'ın otonomi kavramında güçlü bir şekilde ifade edilen<sup>53</sup> özgürlük, artık Tanrı'nın kadir-i mutlaklığı ve dilediğini seçebilme kudretinin yerine, insanın kendi doğal akıl yürütme güçlerini ifade eder hale gelmiştir. İnsan aklı, halihazırda dünyanın nesneleştirilmesi ve öncelikle araçsal olan kendi isteklerine boyun eğdirilmesi projesinde yegane hakem haline gelir. Mutluluk, fayda ve – hayatın ve özel mülkiyetin korunması gibi- bunlara hizmet eden her ne varsa bunların peşine düşmek, uzak görüşlü ve hesap edici akıl tarafından doğal düzenden çıkarılabilecek doğal haklar haline gelir. Daha önce vahyin gücü ile sınırlanmış olan akıl, bütün metinsel rakiplerinin otoritesini devralmaya girişmek üzere artık özgürdür.

<sup>48</sup> *a.g.e.*, 158. "Ought"tan sonraki italik kısım Hallaq'a ait.

<sup>49</sup> *a.g.e.*

<sup>50</sup> Nicholas Unwin, "Morality, Law and the Evaluation of Values", *Mind*, 94, 376 (Ekim 1985), 538-49, 538; Anton Donoso, "Jurisprudence Today: Naturalism vs. Positivism", *The Predicament of Modern Politics* (ed: Harold J. Spaeth, Detroit 1969), 55-79, 57. Ayrıca bk. Ronald Dworkin, *Law's Empire* (Cambridge, Mass. 1986), 6-11.

<sup>51</sup> Bkz. W. Rumble'in Austin'in *Province of Jurisprudence Determined* adlı eserine yazdığı mukaddime, XVIII.

<sup>52</sup> Charles Taylor, "Justice After Virtue", *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre* (ed: John Horton, Susan Mendus, Cambridge 1994), 16-43, 18. Ayrıca bk. Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, 25-57, özl. 40.

<sup>53</sup> Bkz. Kant'ın manifestosu, "An Answer to the Question: What is Enlightenment?" *Immanuel Kant* (ed: Mary J. Gregor, Cambridge 1996) 17-22.

Buradaki en merkezi tema, artık aklın -ve tabii bu durumda yükümlülük, görev ve benzeri Kantçı kategorik önermelerin<sup>54</sup> de- kaynaklarının, (Aristocu, Platoncu ya da başka bir) kozmik düzenin entelektüel bir südurunda ya da antropolojik, Protagorasçı bir gerçeklikte değil;<sup>55</sup> dâhili bir insan gücü olan, özgürlüğün de tıpkı akıl gibi dış dünyayla bağlarını koparıp bütünüyle sınırları içinden neşet ederek ve oradan hareket ederek bir parçası haline geldiği “kendisi”nde<sup>56</sup> mevcut olmasıdır. İnsan onuru şimdi egemen akıl kavramına da bağlıdır, zira onur ancak insanla ilgili işlerin düzenlenmesinde bu egemenliğin gerçekleştirilmesi ile elde edilebilir. Kant’ın Kategorik Önermesinin önerisi de sanırım budur; bu felsefi geleneğin Kant’ın argümanlarının en iyi tabirle boş, en kötü tabirle temelsiz olduğunu göstererek onların zayıflıklarını fiilen ortaya çıkardığı gerçeğine rağmen<sup>57</sup> bütün Batı felsefesinde bu öneri tuhaf bir şekilde sürdürülmüştür.

-dır/-malıdır (is/ought) ikilemi bu sebeple aklın araçsal dışavurumları ile ahlâk ve erdem kavramlarının büyük oranda Hristiyan mirası olan kalıntıları arasındaki çatışmayı temsil eder. Tam da bu yüzden G.E.M. Anscombe etkileyici makalesinde Kant’ın görev kavramını, bu kavramın bir Hristiyan tedahülü, Kategorik Imperative kavramı içinde aydınlanmacı bir akıl kumaşına kuşanmasına el altından izin verilmiş, dindar Avrupa’nın bir kalıntısı olduğu yönünde ağır bir şekilde itham eder.<sup>58</sup> -dır/-malıdır ayrımı, Nietzsche’nin de tasdik ettiği gibi<sup>59</sup>, belli tarihi durumların, haysiyet, özgürlük ve akıl kavramlarına yeni anlamlar veren belli felsefi gelişmelerin bir sonucudur<sup>60</sup>. Yine bu sebeple Charles Taylor ve

<sup>54</sup> I. Kant, *The Moral Law: Groundwork of the Metaphysic of Morals* (çev:H. J. Paton, London, 2005), 14-15 (çevirenin özeti), 63-78 vb. Kant’ın Kategorik Önermesi hakkında nefis bir değerlendirme için bk. J. B. Schneewind, “Autonomy, Obligation and Virtue: An Overview of Kant’s Moral Philosophy”, *The Cambridge Companion to Kant* (ed: Paul Guyer, Cambridge 1992), 309-33.

<sup>55</sup> Protagoras hakkında bk. G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 84-93, 139-48; Richard Taylor, *Good and Evil* (Amherst, New York 2000), 56-67; Richard Norman, *The Moral Philosophers: An Introduction to Ethics* (New York 1998), 7-8; J. Margolis, *The Truth about Relativism* (Oxford 1991). Ayrıca bu makalenin sonuç paragrafına bakınız.

<sup>56</sup> Arendt, *Origins*, 290 vd.

<sup>57</sup> Kant’ın Kategorik Önermesinin eleştirisi için bk. Schneewind, “Autonomy, Obligation and Virtue”, 314-25; G. C. Field, “A Criticism of Kant”, *Readings in Ethical Theory* (Ed.:W. Sellars, J. Hospers, New York: Appleton, Century, Crofts, 1952), 487-91; Cartwright, “Schopenhauer’s Narrower Sense of Morality”, 254-63; Tara Smith, *Viable Values* (Lanham 2000), 38 vd.; Henry E. Allison, “Kant”, *Oxford Companion to Philosophy*, (Ed.: Ted Honderich, Oxford 1995), 437. Kant öncesi bir yaklaşım için bk. Alan Gewirth, *Reason and Morality* (Chicago 1978).

<sup>58</sup> G.E.M. Anscombe, “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy*, Cilt: 33, No: 124 (1958), 1-19, 1-2, 5; ayrıca bk. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 3.b. (Notre Dame, Indiana 2007), 55.

<sup>59</sup> Raymond Geuss, *Morality, Culture, and History* (Cambridge 1999), 170.

<sup>60</sup> Paul Guyer’in haklı iddiasına göre Kant’ın özgürlük kavramı oldukça merkezi olup onun akıl ve ahlâk kavramlarına temel teşkil ederken aslında onları gölgelemektedir. bk. Guyer, *Kant on Freedom, Law, and Happiness* (Cambridge 2000), 5, 8, 39-42, 51-59, 129-38.

yine Alasdair MacIntyre “olgu/değer ikileminin modern meta-etığının zaman ötesi bir doğru olmadığını tıpkı kan dolaşımını keşfetmemiz gibi nihayet anlaşıl-  
dığını; bunun sadece belli etik bağlamlarda anlamlı olduğunu” iddia etmişlerdir<sup>61</sup>. Fakat gerçek şudur ki o, -modernitedeki başka pek çok şey gibi- rakip görüşleri tutarsızlığa sürükleyerek, belli bir çerçevedeki söylemin kurallarına insafsızca uyacak şekilde düzenlenmiş, zaman ötesi ve daha önemlisi evrensel bir doğru olmak için yapılmıştı<sup>62</sup>. Bu durumun insafsızlığı sadece ilgili taraflardan ve yarış halindeki felsefî anlatıların despotça bastırılmasından değil, aynı zamanda onun tamamen yanlış olma ihtimalinden kaynaklanıyordu. Hem Taylor hem de MacIntyre ayrımın (olgu-değer ayrımı) şartlı ve bağlamsal doğasını savunmuşlar ve “ayrımın ortaya çıkardığı düşünme modelleri olmadan hiçbir ahlâkî akıl yürütme yapılamayacağını” iddia etmişlerdir<sup>63</sup>. Daha da ötesi, bazı hukuk çevrelerinde –Kartezyen düalizmin sonucu olan<sup>64</sup>–dır ile –malıdır arasındaki mutlak ayrımın, Amerikan ve Avrupalı hukuk teorisindeki krizleri ortaya çıkarmış ve şiddetlen-dirmiş olduğu kabul edilmektedir.<sup>65</sup>

Olgularla değerler arasındaki ayrım ilk Descartes tarafından başlatılmış, Hume tarafından felsefî bir problem haline getirilmiş<sup>66</sup> ve Austin tarafından hukuk pozitivismine aktarılmış ise, çıtayı yükselten de ayrımın varlığını tümünden reddeden Nietzsche olmuştur. Nietzsche'nin reddi, ikisini bir ahenk içinde bir araya getirme ya da eşitliğin olgu tarafı pahasına değil; daha ziyade onun doktrininde bütün değerini kaybetmiş görünen ‘değer’i (-malı, deontolojik olanı) kurban ederek gerçekleştirmiştir. Nietzsche'nin doğru kavramı, onun kudret iradesi (will-to-power) doktriniyle ilişkili olmakla, -malıdır’ı tamamen boş ve aldatıcı hale getirmektedir.<sup>67</sup> Raymond Geuss’in iddia ettiği gibi, Nietzsche “-malıdır’ın kavranabilir bir anlamı olduğunu”, “herhangi biri için gerçekte olmayan bireyin olmalı olmasının aldatıcı olmayan bir anlam ifade edebilmesini” savunmayı imkânsız görüyordu; ona göre “dünya ne ise odur, tarihe ve uzama yayılmış kocaman kaba gerçek.”<sup>68</sup>

<sup>61</sup> Taylor, “Justice After Virtue”, 20; MacIntyre, *After Virtue*, 56-61, 79-87; a.g.m., *Short History of Ethics*, 130-131, 166-71, 189-91.

<sup>62</sup> Taylor, “Justice After Virtue”, 20.

<sup>63</sup> a.g.m., 20-21.

<sup>64</sup> Bu ikilemin eleştirisi için başka eserler yanında dipnot 36’daki listeye bakınız.

<sup>65</sup> Donoso, “Jurisprudence Today”, 55, 66.

<sup>66</sup> Örneğin *Treatise of Human Nature* adlı eserindeki tartışması için bk. *Berkeley, Hume, and Kant* (Ed.: T.V. Smith, M. Greene, Chicago 1957), 247 vd.

<sup>67</sup> Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, (Çev.: W. Kaufmann, R.J. Hollingdale, New York: Vintage Books, 1967), 326: “Ne kadar derine bakılırsa değer yargılarımız o kadar kayboluyor...Değerlere sahip bir dünya yarattık! Bunu bildiğimizde şunu da biliriz ki doğru olana duyulan saygı zaten bir illüzyonun sonucudur –ve doğrudan daha çok; şekil veren, basitleştiren, biçimlendiren ve icad eden güce değer verilmelidir. ‘Herşey yanlıştır! Herşeye izin verilmiştir’; ayrıca ay.mlf., *Twilight of the Idols*, (Çev.: R.J. Hollingdale, New York 1977), 46.

<sup>68</sup> Geuss, *Morality, Culture and History*, 189.

Bir başka deyişle Nietzsche Descartes'ın düalizmini en aşırı sonucuna götürmüştür. Pek çok açıdan Thomascı Avrupa Hristiyan ahlâkını ters yüz etmiştir: Hristiyanlıktaki –dir ve –malıdır'ın organik bağlantısı Descartes ve Kant'ta ikiye ayrılmış, Nietzsche tarafından tamamen ortadan kaldırılmıştır. Austinci hukuk pozitivisminin Nietzsche'nin şeması kadar ileri gitmediği doğrudur, fakat hukukta ahlâka kesinlikle yer ayırmamıştır (bu yaklaşım daha sonra onların hukuka “batını” ahlâkî tedahüller dediği şeyi savunan H. L. A. Hart tarafından çok az modifiye edilmiştir).<sup>69</sup>

Benim burada vurgulamak istediğim nokta şudur: Ahlâkı, hukuk ilminin zaten (tam da Austin'in başlığındaki ifade ile) *belirlenmiş olan alanına* müdahale etmiş gibi görmek anlamına gelen bu ayırım, sadece Avrupa'da XVI. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar gerçekleşen belli felsefi ve tarihi gelişmelerin sonucu değil, aynı zamanda bu felsefi söylemi üreten kültürün kendisinin kurucusu, hatta temsilcisidir. Avrupa akademiasında İslam hukuku çalışmaları, Avrupa toplumdaki bu gelişme, hukuk ve felsefe tam bir olgunluğa ulaşıncaya, ayırım sorgulanamaz, kültürel olarak benimsenmiş ve peşinen bir doğru –ve yine de evrensel bir doğru- olarak kabul edilince ortaya çıkmıştır. Ayırım kavramının evrenselleştirilmesi, onu kabul etmeyen hukuk sistemlerini, istisnaî, kavramları ayırt etmekte ve analiz etmekte “başarısız olmuş” anormal ve antika sistemler haline getirir. Bu ayırım, modern sistemlerin, modern epistemolojinin ve modern kendiliğin alameti farikasıdır. Böylece, bu nevi tipolojik kategorilere uyumlu olmayan her sistem ya da mantıkî çıkarsama, sırf bu yüzden geri, modern dışı ve düpedüz ilkel hale gelir. İslam hukuku da böyle, bütün olarak İslam'ın çoğu yönü gibi, boşluklar ve yapılmayan ayrımlar yığına dönüşür; öyle ki İslam hukukunun “bir akit teorisine sahip olmadığı”, “maddi hukukla usûl hukukunu ayırmadığı”, “ahlâkî olanla hukukî olanı ayırt etmediği” vb. rahatlıkla iddia edilebilir.

### Ahlâkî Hukukun Kur'anî Metafizigi

Modern öncesi İslamî söylem ve pratikte, Kur'an'ınki de dâhil olmak üzere, hukukî olanla ahlâkî olan, ikili kategoriler olarak kabul edilmiyordu. Bu yüzden, Kur'an'ın, Peygamber onu ilk almaya başladığı andan itibaren oynamaya başladığı “hukukî” rolü takdir edebilmek için, neyin hukukî ve neyin ahlâkî olduğuna dair ayrımla ilgili çizgilerden ve sınırlardan kendimizi kurtarmamız gerekir. *Sınırlar bugünkü modern dünyamızda çizmeye giriştiğimiz şekillerin hiçbiri ile mevcut değildir.*

Aydınlanma öncesi Avrupa'da da böyle bir ayırım yoktu. Aydınlanma sürecinde gerçekleşen kavramsal ve linguistik dönüşüm, yaklaşık bir ya da iki asır sonra modernize edilmiş İslâm'da da az ya da çok tekrarlandı. Önde gelen ahlâk felsefecilerinden Alasdair MacIntyre'in gayet yerinde tespitine göre, Aydınlanma öncesi Avrupa'nın lingua francası olan Latince'de İngilizce'deki “moral” kelime-

<sup>69</sup> Hart için kendisinin şu eserine bk. *The Concept of Law*, 2.b. (Oxford 1994).

sini doğru bir şekilde karşılayacak bir kelime yoktur; ya da daha doğrusu “moral” kelimesi Latince’ye moralis olarak geri çevrilmeye kadar böyle bir kelime yoktu.”<sup>70</sup> Aynısı, XIX. yüzyıl öncesi Arapçası –o da şer’î hukuk ve İslâm’ın lingua francası- için ve bildiğim kadarıyla diğer bütün modern öncesi belli başlı İslâmî diller için de geçerlidir; “moral” kelimesinin tam bir karşılığı yoktur ve bugün ahlâk ve hukuk felsefesinde bu terimle irtibatlı olarak kullandığımız belli başlı çağrışımların hiç birini tam olarak karşılamaz. Günümüzde çoğunluk (İbn Miskeveyh<sup>71</sup> ve benzerlerinin, ayrıca yarı hukukî çalışmaların<sup>72</sup> kullandığı haliyle) “ahlâk” kelimesinin bizim modern “moral” kelimesimizin muadili olduğunda ısrar etmektedir. Ancak hem tarihi, hem de (temelde Wittgensteinci) felsefî-linguistik zeminde<sup>73</sup> bu iddia kolaylıkla çürütülebilir. MacIntyre’ın Aydınlanma sonrası dönemin bağlamıyla ilgili olarak işaret ettiği gibi, aynı ‘bugünü geçmişe yansıtmaya ve modernize edilmiş geçmişi günümüze taşıma’ süreci, İslâm’da da yaşanmıştır. Ortaçağ İslâmının linguistik (kavramsal değil) repertuarını işaret etmek üzere “moral” kelimesi kullanılırken, bir yandan da onun eş anlamlısı olmasa da muadili olarak “ahlâk” kelimesi oradan buraya taşınmıştır.<sup>74</sup>

Bizim modernitede anladığımız anlamda “moral” terimi modern öncesi İslâm’da mevcut olmasa, “moral” ile “hukukî” arasındaki ayırım da ne geniş

<sup>70</sup> MacIntyre, *After Virtue*, 38.

<sup>71</sup> 74. dipnota bk.

<sup>72</sup> Daha iyi bir ifade olmadığı için ben bu literatüre “mekârimü’l-ahlâk” türü diyorum. Örneğin bk. Radiyüddin b. Hasan et-Tabersî, *Mekârimü’l-ahlâk* (Beirut 1427/2006); Abdullah b. İbn Ebî’l-Dünya, *Mekârimü’l-ahlâk* (ed. Beşir Uyûn, Dimaşk 1423/2002); Abdülhay el-Hasanî, *Tehzîbü’l-ahlâk* (ed. Seyyid el-Gavrî, Dimaşk 1423/2002). Ayrıca 74. dipnota bk.

<sup>73</sup> Tarihçesi üzerinden görmek için bk. David Bloor, “The Question of Linguistic Idealism Revisited”, *The Cambridge Companion to Wittgenstein* (ed. H. Sluga, D.G. Stern, Cambridge 1996), 354-82.

<sup>74</sup> Sözlük anlamı açısından modern öncesi “ahlâk” kavramı, modern anlamları karşılamaya başlayan etik ve moralden ziyade *tab’* (tabiat fakat ikincil-tabiat değil) ve *seciye* (karakter) ile irtibatlı olan fitrî niteliklerle alakalıdır. bk. Cemalüddin Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 16 cilt (Beirut 1972), X, 86-87. 72. dipnotta sayılan risaleler ve aşağıda sayacağımız eserlerin sıklıkla savunduğu gibi, modern-öncesi İslâmî anlayışta *ahlâk*, geliştirme ve inceltmeye müsaitti: Ahlâkî öznenin şekillenmesinde şer’î hukukun rolü hakkında bk. Ahmed b. Muhammed İbn Miskeveyh, *Tehzîbü’l-ahlâk ve tathîmü’l-arâk* (Kahire 1978), 41-46, 126-28, 143-45 vb.; Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu ulûmi’l-dîn*, 5 cilt (Halep 1425/2004); Wael B. Hallaq, “Fashioning the Moral Subject: Sharî’a’s Technologies of the Self” (Yayımlanmamış tebliğ).

Ahlâkın geliştirilme ve inceltilme süreçleri, hukuk ve ahlâka, modern ahlâk kavramlarının sahip olmadığı yoğun bir hukukî (ve elbette kelâmî) muhteva zerke ederek, tam da hukukla ahlâk arasında bir ayırımın olmayışına raci bir durum arzederler. Modern öncesi ve modern ahlâk kavramları arasındaki maddi ve semantik kontrastın bir örneği için Hasanî’nin (1341/1922) *Tehzîbü’l-ahlâk*’ı ile önde gelen muasır Müslüman ahlâk felsefecisi Tâha Abdurrahman’ın *Ruhu’l-hadâse: el-Medhal ila tesisi’l-hadâseti’l-İslamiyye* (Kazablanka 2006) adlı eserini, ayrıca özelde aynı müellifin *Su’âli’l-ahlâk: Mûsamaha fi’l-nakdi’l-ahlâkî li’l-hadâseti’l-garbiyye* (Kazablanka 2000) eserini karşılaştırmız.

anlamda şer'î hukukta<sup>75</sup> ne de özel olarak Kur'an'da var olabilirdi. Hatta benim başka bir vesile ile yaptığım gibi<sup>76</sup>, daha ötesi de iddia edilebilir: Bizzat “hukuk”(law) teriminin kendisi, Faucaultçı olan ‘gözetim, ehemmiyetsiz cezalandırma, hegemonya, söz dinleyen öznenin boyun eğişi’ kavramlarıyla ideolojik olarak yüklüdür ve bütün bu kontrol mekanizmaları (en azından) bizim modern anlamdaki “hukuk” ve dolayısıyla ahlâk kavramımızı herhangi bir daha eski hukuk sisteminden ve dolayısıyla- 16. yy öncesi Avrupadakiler de dâhil- önceki “hukuk” kavramlarından epeyce farklılaştırmaktadır. Kur'an'da “hukukî” olan aynı zamanda eşit derecede “moral”dir, tam tersi de geçerlidir. Aslında, modern eğilimi tersine çevirip (bir an için modern kelime hazinesini kabul ederek)<sup>77</sup> iddia edebiliriz ki, ahlâkî olan arketip olup hukukî olan onun organik olarak türetilmiş bir kategorisidir. Aynı şekilde, Kur'an'ın ilk dönem şer'î hukukun ortaya çıkışındaki hukukî rolünü ve yargısal katkısını anlamak için, onun “ahlâkî” mesajının ve yapısının, hukukî kavramlaştırması ve söyleysel pratiğinin ayrılmaz bir parçası ve kapsayıcısı olduğunu anlamak ve takdir etmek zorundayız.

İddia ediyorum ki Kur'an başlangıçtan itibaren Müslümanlara tamamen ahlâkî-tabii yasalarla temellenen bir kozmoloji<sup>78</sup> sunmuştur; muhtemelen Aydınlanmadaki metafizik benzerlerinden çok daha ikna edici bir güce, güçlü ve derin psikolojik etkilere sahip bir kozmoloji. Hakikaten, Kur'anî ahlâk ve ahlâkî kozmoloji, kabile Araplarının sahip olduğu zaten güçlü ahlâkî ve dini sistemle bir rekabet içine girmiş<sup>79</sup> ve bu yüzden ciddi anlamda ikna edici ve daha üst düzey bir sistem sunmak zorunda kalmıştır. Kur'an'ın ahlâkî malzemesi bu sebeple

<sup>75</sup> Baber Johansen *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh* (Leiden 1999) adlı eserinde, fıkhîteki hukukî/ahlâkî ikilemi olarak gördüğü şeyi hayranlık uyandıracak ölçüde irdeler, fakat sunu söyleyebilirim ki İslam'ın ilk birkaç on yılında Kur'an ve şer'î hukukun durumuyla hiçbir zaman ilgilenmez.

<sup>76</sup> Hallaq, *Shari'a*, 1-3.

<sup>77</sup> Ne var ki problemi Nietzsche'yi baz alarak çözmek, şurada da öne sürdüğüm üzere, mümkün değildir: “What is Shari'a?”, *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law*, 2005-2006, XII (Leiden 2007), 151-80, 151 vd. Bu sebeple, söz konusu problemin tabiatı, Nietzsche'nin haklı olarak iddia ettiği gibi, her ikisi de “hukuk” haline geldiğine göre benim neden hala “hukuk”(law) ve “ahlâk”(morality) gibi terimler kullandığımı açıklar. bk. Nietzsche, “On Truth and Lies in a Nonmoral Sense”.

<sup>78</sup> Burada şu fark edilmelidir ki ben, Kur'anî kozmoloji hususunda, Angelika Neuwirth'in *Encyclopaedia of the Quran* (5 cilt, Ed.: Jane D. McAuliffe, Leiden 2001-2006, I, 440-57)'da yazdığı övgüye değer maddedeki yaklaşımından farklı bir yaklaşımı benimsiyorum.

<sup>79</sup> T. Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (Montreal 1966), 251-52: “Tanrı ile insan arasındaki temel ilişkilerle ilgili anahtar kavramların çoğu, yalnızca İslam öncesi hakiki Arap anlayışının ustaca dönüştürülmüş devamıdır...Eğer [İslam öncesi Arapların] yüksek ahlâkî değerlerden yoksun olduğunu ...düşünürsek... ciddi anlamda hata ederiz. Aksine, onların hayatı gerçekte ‘cesaret’, ‘sabr’, ‘cömertlik’, ‘serinkanlı düşünce’ gibi bir takım kavramlardan oluşan *murûetin* sert ahlâkî kanunu ile düzenleniyordu. Bu ahlâkî kavramlar her dönem ve her toplum için tanındıktır...Böylece radikal bir şekilde dönüştürülen ve geleneksel kabile tarzı yaşamdan tamamıyla ayrılan bu eski değerler, yeni ahlâkî-dini değerler olarak yeniden doğdu ve İslamî sistemin dahilî bir parçasını oluşturur hale geldi.”



bütüncül bir ahlâkî sisteme, metafiziği de içeren bir kozmolojiye dayanmıştır. Aslında, bu kozmolojinin kendisinin teoloji, teosofi ve metafiziğin kategorilerini aşan, kapsayıcı bir ahlâkî sistemin bir parçası olduğu da iddia edilebilir. Kozmolojiyi bu en geniş anlamıyla ele aldığımızda, Kur'an'ın en azından birinci sınıf bir ahlâkî kozmoloji teorisi sunduğunu öne sürebiliriz. Yani Kur'anî kozmoloji sadece derin bir şekilde ahlâkî değildir, aynı zamanda hem kalıp hem de içerik olarak ahlâkî bir ağla örülmüştür. Bu evrende var olan her şey, faydacı manada değil, daha ziyade *derin*<sup>80</sup> bir ahlâkî sorumluluğun göstergesi olacak şekilde, ne yaparsak kendimiz için yaptığımız kabulü içerisinde-elbette bireysel fakat daha önemlisi bir sosyal grubun parçası olarak- insanın istifadesi için yaratılmıştır. Bu yüzden fiiller, bizim ve o fiillerin geçiciliklerine rağmen evrensel sonuçlar doğurur.

Kur'an'da anlatılan yaratılış hikâyesi, temel bir zihinsel seviyede ahlâkî kozmolojinin köklerini ortaya koymak üzere düzenlenmiştir. 39. Sûre (Zümer) 5. ayetin bildirdiğine göre gökler ve yer ilahî yasa olan “hakk” üzere var edilmiştir. Burada, aynı surede iki önceki ayette Kur'an'ın kendisinin de aynı şekilde aynı “hakk” prensibi üzerine inzal edildiği belirtilerek, oldukça dikkate değer bir ilamla güçlü bir kavramsal bağlantı kurulmuştur (Zümer 39:2: “*innâ enzelnâ ileyke'l-kitâbe bi'l-haqq*” ve hemen ardından Zümer 39:4-5: “*huwallahu'l-vâhidü'l-kahhâr, khalaqa's-semâvâtî ve'l-arda bi'l-haqq*”). Bir insan toplumunu hedefleyen Kur'an'ın mesajı, külli bir yaratma projesinin, hem de aynı kural ve kaidelerle teyit edilmiş bir parçası değilse bile bir uzantısıdır.

Yine de Tanrı'nın yaratıcılığı sadece devasa ve muhteşem kainatı yoktan var etmesi ile değil, daha çok ve nihai olarak O'nun oluş ve bozuluşa dair ikincil kanunları ile ilgilidir<sup>81</sup>. Makro plandaki yaratışın mucizesi, renkli ve yaşayan mikro yaratışların ve “yaratıcı” bozuşların neredeyse sonsuz bir şekilde düzenlendiği bir altyapı olarak lanse edilir. Burada fiziksel dünya, soğuk ve sakin aklî izahlara konu olan bilimsel bir sit alanı değil, maneviyat ve psikoloji ile yoğrulmuş doğal bir dünyadır; Tanrı'nın yarattığı insanların yaptıkları ahlâkî fiillere bütünüyle boyun eğen bir dünya.<sup>82</sup> Dağlar titriyorsa<sup>83</sup>, denizler yarılyorsa<sup>84</sup> ve

<sup>80</sup> Burada kullanıldığı şekliyle “derin”, Arne Naess, Pierre-Félix Guattari ve diğerleri tarafından savunulan Derin Kozmoloji (Deep Cosmology) hareketinde kendisine yüklenen anlamı ifade etmektedir. Örneğin bk. Arne Naess, *The Selected Works of Arne Naess*, X (Dordrecht 2005), 13-55.

<sup>81</sup> Ölümünden hayatı ve hayattan ölümü çıkarma teması Kur'an'da yaygın bir temadır. bk. Bakara 2:164, 259; En'am 6:95; Şuarâ 26:81; Rûm 30:19, 24, 50; Fâtır 35:9 ve ahlâkî durum bağlamında Mülk 67:2.

<sup>82</sup> Rûm 30:8: “Kendi kendilerine hiç düşünmediler mi? Allah gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları ancak hak olarak ve muayyen bir süre için yaratmıştır”. Daha spesifik olarak Necm 53:31: “Göklerde ve yerde bulunanlar hep Allah'ındır. Bu, Allah'ın kötülük edenleri yaptıkları ile cezalandırması, güzel davrananları da daha güzeliyle mükafatlandırması içindir”. Zikredilen ayetlerin şu ayetlerle birleştirildiğindeki sonuçlarına dikkat ediniz: En'am 6:13, 59, 63, 65, 95, 96, 102; Ra'd 13:1-43; Kehf 18:7; Hac 22:5-6, 18; Mü'minûn 23:1-16; Rûm 30:11, 12, 15, 19, 27; Lokman 31:29-34; Tûr 52:9; Necm 53:31, 42-62; Tekvîr 81:1-29; İnfîtâr 82:1-19; Fecr

“milletler” birden bire yeryüzünden siliniyorsa<sup>85</sup>, hepsi ahlâkî başarısızlık ya da en azından ahlâken hızlandırılmış(precipitated) doğa kanunları sebebiyledir<sup>86</sup>. Güneşin doğuşu ve batışı<sup>87</sup>, sürülmüş tarlaların ve iyi toprağın bereketi<sup>88</sup>, kıtlıklar<sup>89</sup>, depremler<sup>90</sup>, fırtınalar<sup>91</sup> ve bunlar sonucunda toprak ürünlerinin tahrip oluşu için de aynı durum geçerlidir. Kâinattaki her şey “belirlenmiş bir zamana doğru akar” (*kuillün yecrî ilâ ecelin müsemmâ*)<sup>92</sup>, ki bu zaman Hüküm Günü/Hesap Günü, ilahi teraziler herkes için yapılan en küçük fiilleri bile tarttığı, ‘kötülük zerrelere’ne karşı ‘iyilik zerrelere’ ölçüldüğü zaman tamamlanacaktır<sup>93</sup>.

İşte böyle, Kur’anî doğa kanunları fizikî değil ahlâkîdir. Açıklanabilir sebeplere bağlı olarak gerçekleşirler fakat bu sebepler son tahlilde ahlâk yasalarında temellenir. Eşya varlık alanına çıkıyor ya da hiçliğe doğru gidiyorsa bunun sebebi muharrik gücün –felsefecilerin İlk Muharriki- ahlâkî süregelenle (inertia) belirlenmesidir. Bütün yaratma, yeniden yaratma ve ölüm işlemleri – yani kâinatın işleyişini düzenleyen kanunlar serisi- sırf insanları doğruya yönlendirmek amacıyla ilahî kerem ve kudret tarafından hususî olarak düzenlenmiştir. Kur’an’ın tamamında yaygın olan bu “iyi olanı yapma” söylemi, en kuvvetli şekilde 67. sûrenin (ki adının Mülk Sûresi olması gayet yerindedir) ilk ayetlerinde fark edilir: Tanrı’nın kadir-i mutlaklığı, tabii oluş ve bozuluş projesine nedensellik bağıyla ve münhasıran bağlanırken, söz konusu proje de yine nedensellik bağıyla Tanrı’nın insanlığa salih amel işlemeyi emretmesiyle irtibatlandırılır: “Mutlak hükümlerlik elinde olan Allah, yüceler yücesidir ve O’nun her şeye gücü yeter. O ki hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır. O mutlak galiptir, çok bağışlayıcıdır.”<sup>94</sup> Başta Newton, hatta oldukça maneviyatçı Einstein,

89:1-30 ve daha sistematik ve kapsamlı olarak Rûm (30) ve Mülk (67) sûreleri. Ayrıca dipnot 98’e bk.

<sup>83</sup> Kehf 18:47; Meryem 19:90; Tâhâ 20:105; Neml 27:88; Tûr 52:10.

<sup>84</sup> Bakara 2:50; Tâhâ 20:77.

<sup>85</sup> Fussilet 41:13-17; Zâriyât 51:41; Fecr 89:6.

<sup>86</sup> Dipnot 99’a bakınız.

<sup>87</sup> Enbiyâ 21:33; Lokman 31:29; Fâtur 35:13; Nuh 71:16.

<sup>88</sup> Bakara 2:60; En’âm 6:141; Nahl 16:11; Câsiye 45:5; Kaf 50:6-11; Kamer 54:12.

<sup>89</sup> Bakara 2:155; Nahl 16:112.

<sup>90</sup> A’râf 7:78, 91; Nahl 16:26; İsrâ 17:37; Ankebût 29:37; Hâkka 69:5; Zilzâl 99:1-2.

<sup>91</sup> İsrâ 17:69; Ahzâb 33:9; Fussilet 41:16; Zâriyât 51:41; Hâkka 69:6.

<sup>92</sup> Ra’d 13:2; Rûm 30:8; Lokman 31:29.

<sup>93</sup> Zilzâl 99:7-8.

<sup>94</sup> Mülk 67:1-2: “Tebâreke ellezî biyedihî’l-mülkü ve hüve alâ küllî şey’in kadîr. Ellezî halaka’l-mevte ve’l-hayâte liyeblüveküm eyyüüküm ahsenü amelâ. Ve hüve’l-azîzü’l-gâfûr”. Kur’an tercümelerinin çoğu “ellezî biyedihî’l-mülkü” kısmını “hükümlerlik elinde olan” şeklinde tercüme ederler. Bu tercüme şekli temelde makul olmakla birlikte, “yed” kelimesine eski ve orta Arapça’da yaygın bir anlam olan, daha vurgulu sahiplik anlamını vermek de aynı şekilde makuldür. Ayrıca 97. dipnota bakınız. (Şu hususa dikkat edilmelidir ki genel olarak özellikle M. Pickthall ve –çok yeni olan- T. Khalidî’ninki olmak üzere standart Kur’an tercümelerinden istifade ettim.

-Austin ve benzerlerini zikretmeye dahi lüzum yoktur- Kur'an'ın fizikî doğa yasalarını ahlâka bağlayışı karşısında şaşkına dönerlerdi. Kur'an, ilk Mekke döneminde dahi, bütün insani durumları ilahî temelli bir ahlâk kaidesine inhisar eden bir atıfla değerlendirmede işe yarayacak, olağanüstü bir ölçüt yerleştirmekte başarılı olmuştu.<sup>95</sup>

M. Pickthall, 30. sûreyi (Rûm) yorumlarken bu sûredeki öngörüler (prophecies) hakkında şu yorumu yapar:

Bu kehanetler gerçek bir hükümlanlık olduğu gösterilen Tanrı'nın evrensel krallığının ilanı için bir girişten ibarettir. Doğa kanunları Allah'ın fiziki dünyadaki kanunları olarak açıklanır ve ahlâkî ve politik alanlarda hayat-ölüm, iyi-kötü, hareket-sükûn ve bunların sonuçları ile ilgili -kimsenin bilgelik ya da maharetiyle kaçamayacağı- benzer yasaların var olduğu insanoğluna bildirilir... İnançları ya da ırkları ne olursa olsun, iyilik yapanlar O'nun rızasını, kötülük yapanlar da O'nun gazabını kazanırlar. Ve hiç kimse sadece bir inancı diliyle söyleyerek onun sonuçlarla ilgili kanunlarından kaçamaz.<sup>96</sup>

Akıbetler kanunu, bu şekilde, iyinin en üst derecesine ulaşmanın hizmetine sunulmuş olan doğa kanunudur. *Hayat ve yaşamak gerçekte nihai imtihandır*, zira Kur'an insanın neden yaratıldığı hususunda bol miktarda açıklama yapar: “Biz insanların hangisinin daha güzel amel edeceğini deneyelim diye yeryüzündeki her şeyi dünyanın kendine mahsus bir ziynet yaptık”<sup>97</sup> Cehalet, imtihanın önemini kavramakta bazı insanların başarısız olmasına sebep olarak –tövbe etmek ve sırat-ı müstakime<sup>98</sup> girmek için her zaman ikinci bir şans verilmesine rağmen- onları bu gerçekten uzaklaştırabilir. Ad ve Semud gibi umutsuz kavimler, öbür dünyada herhangi bir izah getirmelerinden önce akıbetlerinin anlatılabilmesi için, bu dünyada hemen cezalandırılmışlardır.<sup>99</sup> Böyle durumlarda, doğa kanunla-

---

Bununla birlikte belli durumlarda kendi tercümemi kullandım ve belirgin farklılıklar olduğunda bunu belirttim.)

<sup>95</sup> Ayrıca bk. Izutsu, *Ethico-Religious Concepts*, 106.

<sup>96</sup> M. Pickthall, *The Meanings of the Glorious Koran* (New York, t.y.), 289-90.

<sup>97</sup> Hûd 11:7: “O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı hususunda sizi imtihan etmek için,... gökleri ve yeri altı günde yaratandır” (*liyeblüveküm eyyükiüm ahsenü amelâ*); Kehf 18:7: “Biz, insanların hangisinin daha güzel amel edeceğini deneyelim diye yeryüzündeki herşeyi dünyanın kendine mahsus bir zinet yaptık” (*liyeblüveküm eyyükiüm ahsenü amelâ*). Ayrıca 94. dipnota bakınız.

<sup>98</sup> Maide 5:39; En'âm 6:54; Furkan 25:70. Ayrıca bir sonraki dipnota bakınız.

<sup>99</sup> Fussilet 41:14-17: “Peygamberler onlara önelerinden ve arkalarından gelerek ‘Allah'tan başkasına kulluk etmeyin’ dedikleri zaman, ‘rabbimiz dileyseydi elbette melekler indirirdi. Onun için biz sizinle gönderilen şeyleri inkar ediyoruz’ demişlerdi. Ad kavmine gelince, yeryüzünde haksız yere büyüklük tasladılar ve bizden daha kuvvetli kim var dediler. Onlar kendilerini yaratan Allah'ın, onlardan daha kuvvetli olduğunu görmediler mi? Onlar bizim ayetlerimizi inkar ediyorlardı. Bundan dolayı biz de onlara dünya hayatında zillet azabını tattırmak için o uğursuz günlerde soğuk bir rüzgar gönderdik...semud'a gelince onlara doğru yolu gösterdik, ama onlar körlüğü doğru yola tercih ettiler. Böylece yapmakta oldukları kötülükler yüzünden alçaltıcı azabın yıldırımını onları çarptı.” Ayrıca Rahman Suresi'nin (55) tamamına bakınız. Kur'an'da Semud hak-

rı, bu dünyada iyinin yüceltilmesi ve aynı zamanda kötünün ortadan kaldırılması amacıyla hizmet edecek şekilde düzenlenir: İyilik yapanlar (*muslihûn*) –doğal yolla sulanan- bol ürün veren topraklardan mutlu bir hayat, sağlıklı ve mutlu bir aile ve çocuklara kadar Tanrı'nın ihsanlarıyla nimetlendirilirler. Dünyalık nimet, iyi aile ve sosyal çevrenin yerini öbür dünyada harika nehirler ve güzel kızlar alır. Bir başka deyişle, öbür dünya, bu dünyanın bir devamıdır,<sup>100</sup> bir farkla: Bu dünya, kötülük yapanları (*müfsidûn*, *mücrimûn*) kendilerini değiştirmek ve Ad ve Semud'la temsil edilen umutsuz ve talihsiz gruplardan,<sup>101</sup> bu dünyada acil olarak hükmünü davet edenlerden olmadıkları sürece tevbe etmek konusunda ikna etmek amacıyla matuf bir test olmaya devam eder. Öte yandan öbür dünya, bu testin sonuçlarını beklemektedir; orası insanların bir kez ve nihai olarak tasnif edileceği yerdir. Cehennem ateşi umutsuz “milletleri” yok eden fırtına ve depremlerin daha mükemmelleştirilmiş bir eşdeğeridir. Cennet ise en ideal iyi dünya hayatının gerçeğe dönüşmüş halini temsil eder. Dolayısıyla doğa kanunları her yerdedir, hem bu dünyayı hem de öbür dünyayı yönetirler, her ne kadar ihtiyaca göre çeşitli formlarda gözükseler de. Ancak doğa kanunları ne olursa olsun, tamamen Tanrı'nın dünyada ahlâkî bir amacı gerçekleştirmek öngörüsüyle hazırladığı ve işlettiği kanunlardır. Görünüşe göre iyi olanı yapmaktan –ve iyi olmaktan- başka hiçbir şey önemli değildir.

Eğer Tanrı'nın doğa kanunları öncelikle –tamamen ve münhasıran olmasa da- içgüdüsel ahlâkî prensiplere dayalı ise o halde kâinat; ilmekleri iyiyi yüceltmek ve kötüyü bastırmak (*emr bi'l-ma'ruf ve nehy ani'l-münker*)<sup>102</sup> üzere atılmış bir ahlâkî örgü ile örülmüştür. Bu içgüdüsellik gösterir ki, Tanrı'nın dünyayı yarattığı tanımlanamaz kadir-i mutlaklığın bir parçası olarak, ana yönelişi ve nihai hedefi ahlâkî doğa kanunlarının yürütülmesi olan bir “âlim-i mutlaklık” da var olmalıdır ve o halde vardır. Kanunlar ‘akıllı’ ise onları yürürlüğe koyan güçler de öyledir. Tanrı için her şeyi işiten, her şeyi bilen olmak önemli ise, bu tam olarak O'nun en küçük fiili bile ahlâkî açıdan bilen ve değerlendiren, her yerde var olan bir gözetim ağına sahip olması sebebiyledir.

Ancak Tanrı'nın yarattığı insanlardan istediği nedir? Neden tekrar tekrar onlara kendisine inanmalarını telkin etmektedir? Her şeyden önce inanmak, inanan (mü'min) olmak ne demektir? Öncelikle Tanrı, her ne kadar çarpıcı bir şekilde insanlara yaptıkları iyi şeylerden dolayı minnettar (*şekür/şâkir*)<sup>103</sup> olsa da, kendi kendine yeterliliği ve her şeye gücü yetmesi sebebiyle, insan türüne gerçekten

kinda öğretici bir tartışma için bk. Jaroslav Stetkevych, *Muhammad and the Golden Braugh: Reconstructing Arabian Myths* (Bloomington 1996), 17-29.

<sup>100</sup> bk. Izutsu, *Ethico-Religious Concepts*, 108. Izutsu, Kur'an'daki 'bu dünya' yapısının “büyük oranda bu dünyanın kaderi olan nihai (eskatolojik) son ile belirlendiğini” iddia eder.

<sup>101</sup> 99. dipnota bk.

<sup>102</sup> Âl-i İmran 3:104, 110; Tevbe 9:67, 71,112; Hac 22:41.

<sup>103</sup> Bakara 2:158; Nisa 4:147; Fâtır 35:30; İnsan 76:22.

ihtiyacı yoktur. Onun şefkat ve rahmetinden kaynaklanan bu minnettarlığın, insanoğlunun O'na yaptığı herhangi bir iyiliğin göstergesi olduğu yanılığınca düşülmemelidir. O Rezzak'tır<sup>104</sup>; "Âdem'in çocuklarını şereflendirmiş", "onları yarattığı pek çok şeyden üstün kılmış, karada ve denizde onları taşımıştır"<sup>105</sup>. İnsan bütün geçinme yollarını, hatta aslında varlığını O'na, O'nun sınırsız rahmet ve cömertliğine borçludur. Kur'an'daki Tanrı, insanoğlunun O'nun nimetlerini, insanlığın istifade etmesi ve sevmesi için yarattığı şeyleri takdir etmesini bekler. O sadece bu hediye ve nimetler takdir edilmemesinden değil, bunların kötüye kullanılması ve sömürülmesinden (*tuğyan*) de hoşnutsuz olur.<sup>106</sup> Bu "zalimler" ve bu yüzden Allah'ın nimet ve rızkını inkâr edenler tâğûn ve kâfirdirler. İzutsu'nun gayet ikna edici olarak belirttiği gibi, K-F-R kökünden türeyen kavramlar, Kur'an'da en çok öne çıkan kelimelerdendir ve Kur'an'daki başka bir merkezi kavram olan İmanla en derin ve zengin bağlantıyı doğuran semantik bir alana sahiptir.<sup>107</sup> *Kâfir*, inanmayan biri olmak; Tanrı'nın tabiatındaki iyi işlerini, insanların yaşamasını sağlayan ve varlıklarının her anında tecrübe ettikleri nimetleri (*nî'me/nî'âm*) reddetmek, başka insanlara ve eşyaya karşı kötü davranmak, yani Tanrı'nın eserine ve yaratışına kötü davranmak demektir. Bu yüzden insanlar Tanrı'ya imanın göstergesi ve ölçüsü olan gerçek bir minnettarlık (*şükür*) borçludur.

Bu durumda gerçek bir inanan (*mü'min*), gerçek bir Müslüman olmak (*mine'l-müslimîn*); doğmuş olmak (*khuliqa/khalq*), aile dayanışması, sevgisi ve şefkati verilmiş olmak (*zevi'l-kurbâ*), yiyecek ve güzel içeceklerle, özellikle en temel nimet olan hayat verici su ile hediyeleştirilmek; özetle, Tanrı'nın sınırsız cömertliği sayesinde insanı çevreleyen bütün dünya nimetlerinden istifade etmek demektir. Tanrı'nın verdiği bu hediyelerden herhangi birine kötü muamelede bulunmak sadece şükürsüzlük ve Tanrı'nın ayetlerini inkâr (*yekfur/küfr*) değil, aynı zamanda zulümdür (*mücrim, zalim*).<sup>108</sup> Kur'an açıkça ifade eder ki zulmedenlerin varacağı yer cehennemin kavurucu ve ebedi azap veren ateşidir (*yuslâ nâran..ve sâet masîrâ*).<sup>109</sup>

Buraya kadar, Kur'an'ın iman ve küfr arasındaki kavramsal ikiliği ve zıtlılaşmacı ayrımı üzerinde durduk. Tanrı'nın nimetlerini yalanlamayan ve O'nun hükümlerini kabul eden kişi, kâfirin zıddı olarak mü'min kişidir. Ancak

<sup>104</sup> Bir sonraki dipnota bk.

<sup>105</sup> İsrâ 17:70. Ayrıca bk. Bakara 2:57, 172; Maide 5:88; En'am 6:142; A'raf 7:50, 160; Enfâl 8:26; Nahl 16:72, 114; Mü'min 40:64.

<sup>106</sup> Rahman 55:3-13; Alâk 96:6.

<sup>107</sup> İzutsu, *Ethico-Religious Concepts*, 120, 124-25.

<sup>108</sup> *Mücrimîn* ve C-R-M'nin diğer türevleri için bk. En'am 6:124; Yunus 10:13; Hûd 11:35; Tâhâ 20:74; Rûm 30:47. *Zalimîn* ve Z-L-M'nin diğer türevleri için bk. Bakara 2:59, 272; Âl-i İmrân 3:135; Enfâl 8:60; Zümer 39:51; Ahkâf 46:12.

<sup>109</sup> Bakara 2:126; Nisa 4:10, 97, 115; Enfâl 8:16; Hac 22:72; Hadîd 57:15; Teğâbün 64:10; A'lâ 87:12; Tebbet 111:3.

Kur'an'daki inananı, mü'mini, Tanrı'nın nimetlerini tamamen kabul ve takdir etmesinin ötesinde oluşturan şey nedir? İnananın minnettarlığının, bu duygusal temele binaen, fiillerine de yansımaları gerekir mi? Kur'an'ı okuyan herkes, salih amel işlemek (*ya'malûn es-salihât*) konusunda bütün metinde var olan yoğun vurguyu hemen fark eder.<sup>110</sup> Bu ifade, kavramsal olarak aynı kökten gelen *hayrât*, *hasene/hasenât* (yani *tatavva'a hayran*, *mâ yef'al min hayr*, *men cae bi'l-hasene* gibi hepsi "iyi şeyler yapma" anlamına gelen)<sup>111</sup> benzerlerini saymasak bile farklı şekillerde en az yüz yirmi kez geçmektedir. –Bütün metinde yüzden fazla defa geçen- H-S-N kökünün türevleri gibi, bu ifade de Kur'anî repertuarın en yaygın ve sık tekrarlanan ifadelerinden biridir.

*Salihât* kelimesi, kavramsal olarak "ücret, ödül, karşılık" anlamlarına gelen *ecr* kelimesi ile ilişkilidir. Salihât işleyen kişiler, pek çok ayetin dile getirdiği gibi cennete gireceklerdir.<sup>112</sup> Fakat buradaki kavramsal ilişki, aynı zamanda önemli ölçüde bir anlaşma ilişkisidir. İman ispat edilmelidir ve sadece iyi işler işe yarar bir araç olabilir. İmanın sağlam bir kanıtı olarak işlenen salihât, bu yerine getirmenin sonucu olacak *ecr* getirecektir. Yani aslında Tanrı (bireyi İslam'a davet etmekle) bir sözleşme teklifi sunmaktadır ve inanan, Tanrı'nın bu teklifini kabul etmekle Tanrı ile ahidleşmektedir. Ecre yani karşılığa müstahak olma, yerine getirmenin bizzat sonucudur, fakat karşılığın kendisi cennete giriş biletidir. İman ve salihât arasındaki mantıkî ve epistemolojik irtibat işte böyle dokunulmazdır. Kur'an semantiği üzerindeki en ayrıntılı ve ciddi çalışmayı yapan Izutsu'nun iddiasına göre "en kuvvetli semantik bağ, salih[at] ve amelini neredeyse ayrılmaz bir bütün oluşunu ilzam etmektedir... Nerede iman varsa orada salih[at] ya da iyi işler vardır. O kadar ki birinciyi ikincisiyle ya da ikincisini birincisi ile tanımlasak kendimizi haklı hissederiz."<sup>113</sup> Böylece Kur'an "iyi işler yapma"nın kişinin Tanrı'ya şükranlarını gösterme yolu olan "iman"ın dışsal ifadesi olduğunu<sup>114</sup>

<sup>110</sup> Örneğin bk. Bakara 2:25, 62, 82, 277; Âl-i İmrân 3:57; Nisa 4:57, 122, 173; Maide 5:9, 69, 93; A'raf 7:42; Yunus 10:4, 9; Hûd 11:11, 23; Ra'd 13:29; Nahl 16:97; Kehf 18:30, 88, 107; Mer-yem 19:60; Tâhâ 20:75, 82; Furkân 25:70, 71; Kasas 28:67, 80; Rûm 30:44; Câsiye 45:15. İlgili tüm maddeler için bk. Fuad Abdülbaki, *el-Mucemül-müfrehres li elfâz'il-Kur'ânî'l-Kerim* (Kahire 1945), 410-12. Görülecektir ki "*aslaha*" formunun, kişinin kendini *zulüm* ve *fesad* halinden *takva* ve *iman* haline dönüştürmesi manasında "iyi olma" şeklinde ek bir anlamı daha vardır. Kur'an'da en az bir düzine yerde bu anlamdadır, örneğin, En'am 6:54; Araf 7:35.

<sup>111</sup> Bakara 2:284; Âl-i İmrân 3:30, 115.

<sup>112</sup> Nahl 16:97; Kehf 18:30-31, 107, 110; Fâtır 35:7, 29; Fussilet 41:8.

<sup>113</sup> Izutsu, *Ethico-Religious Concepts*, 204. Örneğin bk. Bakara 2:112; Nahl 16:97; Kehf 18:2, 30, 107, 110; Rûm 30:44-45; Secde 32:19-20; Sebe 34:4; Fussilet 41:7-8; Tin 95:6. Ayrıca bk. Camilla Adang, "Belief and Unbelief", *Encyclopaedia of the Qur'an* (ed. Jane D. McAuliffe, I-V, Leiden 2001-2006), I, 218-26, 220.

<sup>114</sup> "İyi işler yapma" ile "iman" arasındaki organik bağlantı, *hasenât* (yine iyi işler yapmak) ile, herşeye gücü yetme, herşeyi bilmek gibi diğer doktrinleri önceliyor olması hasebiyle imanın belki de en önemli prensiplerinden biri olan Tanrı'nın birliğini kabul etmek (tevhid) arasında da gözlemlenir. Mukatil'in *Kitabu tefsiri'l-hams miât âye* kitabının 12-13 sayfalarına bakınız. Orada sahabe Ka'b'a dayandırılarak belirtilir ki, "hasene tevhiddir" yani, "iyi işler yapma", kendi içinde

defalarca açıklar. “Salih amel işlemek”, “dışa vuran davranışta tam olarak ifade edilen” hakiki imandır.<sup>115</sup>

Görüldüğü gibi inançla iyi davranış, yani iman ve salihât arasında ayrılmaz bir bağ vardır. Biri diğerini gerektiriyorsa, o halde doğrudan mantiki ve epistemolojik bir bağ da vardır; yani imanın varlığı kanıtı gerek olmaksızın salih amelin de varlığını gerektirir ve aynı durum aksi için de söz konusudur. Yegane hükümler olarak Tanrı'ya inanmak demek, İzutsu'nun yerinde tespitiyle, o anda “davranışla ilgili bütün bir pratik kodu”<sup>116</sup> kabul etmek demektir.

Bu ilişkinin doğrudanlığı, yine iddia ediyorum ki, ister Hume'un psikolojisi, ister Kant'ın kategorik önermesi isterse Schopenhauer'ın irade ve şefkati olsun, psikolojik ve epistemolojik açıdan Aydınlanma'daki bütün metafizik ahlâk temellerinden üstündür. Ahlâki kozmolojinin yönetimine yansıdığı şekliyle Tanrı'nın gücünün sınırsızlığı; ahlâk kurucu modern devlet, ideoloji ve “saf” akıl gibi yapay güçlerin karşısında durmuş ve bugün hala durmaya devam eden bir ahlâk hukuku için kaynak teşkil etmektedir. En azından şu önermenin doğruluğunu göstermeye bile gerek yoktur: Yeni Müslüman inanan için, tek Tanrı'ya inanmak ve iman etmek (*faith* ve *belief*; her ikisi de iman kelimesine dâhildir), otomatik olarak belli bir davranış biçimini içeren güçlü bir psikolojik zemin olmuştur.

### Müstakil (Substantive) Ahlâk Olarak Kur'anî Hukuk

İsrâ (17), Mü'minûn (23) ve Furkan (25) Surelerinde –hepsi Mekkîdir ve Medine döneminin başlarında gelen Bakara(2) Suresi ve diğerleriyle de desteklenmiştir- aşağıdaki kategoriler, ne ile gerçek bir inanan ve iyi işler yapan kişi olduğunu açıklamaya yönelik ilk kurucu ifadelerdir: (1) Tanrı'ya, O'nun tek, her şeye gücü yeten ve kâinatın sahibi olduğu gerçeklerini daima hatırd tutarak ibadet etmek,<sup>117</sup> (2) bu ibadet farklı şekillerde olabilir, fakat namaz en mükemmel yöntemdir<sup>118</sup> ve bütün Mekke dönemi boyunca ilk ve en sık tekrar edilen taleptir;<sup>119</sup> (3) neredeyse namaz kadar tekrarlanmış bir emir olarak zekât ver-

---

ve kendi başına Tanrı'nın Bir (el-Vâhid), bölünmez, Kadir-i Mutlak ve bu sebeple de herşeyin yegane yaratıcısı olduğunu tanımak anlamına gelir.

<sup>115</sup> İzutsu, *Ethico-Religious Concepts*, 204; ayrıca bk. Kehf 18:30; Rûm 30:45; Lokman 31:8; Fâtır 35:7; Fussilet 41:7; Tin 95:6.

<sup>116</sup> İzutsu, *Ethico-Religious Concepts*, 106. İzutsu'nun neredeyse yarım asır önce yayımlanan çalışmasının, erken dönem İslam hukuk tarihi çalışmaları alanında, bulgularının onu kolayca bu konuma getirmesi gerekirken, hiçbir zaman bir standard, hatta önemli bir referans dahi olmayışı manidardır.

<sup>117</sup> Bakara 2:83; İbrahim 14:31; İsrâ 17:22; Kehf 18:110.

<sup>118</sup> Kur'anî ve Kur'an öncesi namaz hakkında bk. S.D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden 1968) 73-89.

<sup>119</sup> Bakara 2:83; İbrahim 14:31; Enbiyâ 21:73; Mü'minûn 23:2, 9; Neml 27:3.

mek;<sup>120</sup> (4) ana babaya ve yakın akrabaya şefkatli davranmak;<sup>121</sup> (5) başkalarına karşı ve başkaları hakkında güzel konuşmak;<sup>122</sup> (6) yetimlere ve fakirlere yardım etmek, yetim malı yemenin yasaklanması;<sup>123</sup> (7) affin öncelikli olarak tercih edilmesi;<sup>124</sup> (8) geçerli bir sebep olmadan insan öldürmenin yasaklanması;<sup>125</sup> (9) bebeklerin öldürülmesinin/gömülmesinin yasaklanması;<sup>126</sup> (10) zinanın yasaklanması ve cinsel açıdan gayr-i ahlâkî davranışların kınanması;<sup>127</sup> (11) akitlere ve verilen sözlere riayet, kısaca “ahde vefa” (*pact sunt servanda*) doktrinine uzanan genel bir emir;<sup>128</sup> (12) ölçü ve tartıda ticarî hilelerin yasaklanması.<sup>129</sup>

İbadetlerle ilgili olanlardan medeni ve cezai şartlara kadar uzanan bu emirler, -Mekke döneminde- salihâta taalluk eden işler manzumesinin oluşturduğu büyük yapının parçası idiler. Aslında insan davranışının hiçbir alanının salihât deontolojisinden hariç tutulduğunu düşünmek için bir sebep yoktur; zira kapsayıcı ilahi mesaj şudur ki bir şey yapılabilecek her yer ve zamanda, o şey imanla yapılmalıdır; yani iyi bir tavırla ve etik, ahlâkî, hatta şerefli bir şekilde yapılmalıdır. Bu yüzden, ilahi kıyasın büyük öncülü Mekke dönemi kadar erken bir dönemde tamamlanmış ve teşekkül etmişti; Mekke döneminin ortalarında devam eden süreç, kıyasın daha mükemmel şeklini sağlayan ve böylece pek çok sonuç temin eden, fakat büyük öncül olan asıl ahlâkî olaya neredeyse hiçbir şey eklemeyen ya da onun şeklini değiştirmeyen küçük öncüllerin düzenlenmesinden ibaretti.

Dolayısıyla, münferit ve ibadetlerle ilgili olanlar dışındaki taleplerle Kur'an'ın hukukî katkısı arasındaki ahlâkî bağlantıdan emin olmak için, *salihât* ile bu talepler arasındaki semantik ve mantikî bağlara her bir müstakil örnekte tek tek bakmamıza gerek yoktur. Her bir talep, aynı anda ve ayrılmaz biçimde, salihâtın yerine getirilmesinin bir uzantısı olarak hukukî ve ahlâkîdir. İnsanlarla “nazik konuşmak”, akitlere riayet ve çocuk ve insan öldürmekten kaçınmak kadar önemli bir salihât davranışdır. Hakikaten, bu sadece namaz ve zekâtla birlikte düzenlenmekle kalmamış, aynı ayetlerde miras taksiminin yanında onlarla birlikte emredilmiştir.<sup>130</sup> İnsanlarla nazik konuşmak, onları selamlamak, onlara insanî bir şefkat göstermek gibi sıfatlar bizim “sıkı bir şekilde hukukî” olarak kabul edegeldiğimiz davranışlarla aynı önem seviyesindedir.

<sup>120</sup> Bakara 2:83; Enbiyâ 21:73; Mü'minûn 23:4; Naml 27:3; Fussilet 41:7.

<sup>121</sup> Bakara 2:83; İsrâ 17:23-24, 26.

<sup>122</sup> Mü'minûn 23:3.

<sup>123</sup> Bakara 2:83; İsrâ 17:26, 34.

<sup>124</sup> Bakara 2:109, 237; Nisa 4:149; Fussilet 41:34; Şûrâ 42:40.

<sup>125</sup> İsrâ 17:33 (ve *salihât* ve *ihsan* ile irtibatlı olarak İsrâ 17:7-9, 25); Furkan 25:68.

<sup>126</sup> İsrâ 17:31. Bebek öldürmenin sebebinin fakirlik olduğu ifade edilmiştir.

<sup>127</sup> İsrâ 17:32; Mü'minûn 23:5-6.

<sup>128</sup> İsrâ 17:34; Mü'minûn 23:8; ayrıca bk. Bakara 2:177; Maide 5:1 ve muhtemelen Nahl 16:91.

<sup>129</sup> İsrâ 17:35.

<sup>130</sup> Bakara 2:83; Nisa 4:8.



Daha Mekke döneminde, salihâta ait olduğu farz edilen fakat şüphesiz onun alt kategorileri olan fiiller belirlenmeye başlamıştı. Benim başka bir yerde “harcama ahlâkî”<sup>131</sup> olarak adlandırdığım hususun itibar kazanması, şer'î hukuktaki (vakıf, sadaka, zekât ve bunların sonucu olarak enerjik bir sivil toplum gibi) kayda değer gelişmelerin temellerini atan,<sup>132</sup> Mekkî dönemin değişmez meselelerinden biriydi.<sup>133</sup> Tevazu ile konuşmak ve davranmak emrediliyor,<sup>134</sup> tefecilik kınanıyor,<sup>135</sup> domuz eti, leş ve kan tüketilmesi yasaklanıyordu.<sup>136</sup> Kur'an'ın detaylara inme eğilimi Medine'ye hicretten sonra bu sefer daha belirgin bir yoğunlukla devam etti. Bir başka deyişle, kapsayıcı Mekkî mesaj, yani imanın dışı vuran bir ifadesi olarak salih ameller işleme yönündeki temel emir hususunda Medine'de bir değişiklik olmadı. Bundan sonra yapılacak olan, küçük önermelerin dağıtımından ibaretti (ki bu da neredeyse aynı tabiatta Hz Ömer ve diğer sahabiler tarafından da sürdürüldü).<sup>137</sup> Başka şeyler de dâhil olmak üzere bu önermeler şöyle sıralanabilir: (1) İnsanlarla güzel konuşmak, akrabaya ve fakirlerle iyi davranmak, namaz kılmak ve zekât vermek, domuz eti, kan ve leşten uzak durmak gibi emirlerin yinelenmesi,<sup>138</sup> (2) Hacc ve umre ile ilgili düzenleyici hükümler,<sup>139</sup> (3) Adam öldürme ile ilgili kuralların daha detaylı olarak belirlenmesi,<sup>140</sup> (4) Vasiyet ve miras,<sup>141</sup> (5) oruç<sup>142</sup> ve daha ayrıntılı olarak namaz,<sup>143</sup> (6) Hile ve dürüst iş yapma,<sup>144</sup> (7) Cihad,<sup>145</sup> (8) Harcama ahlâkî (infak, “*enfiqû*”),<sup>146</sup> (9) Şarap ve kumar,<sup>147</sup> (10) Yetimlere yapılacak muamele,<sup>148</sup> (11) Müslüman ve gayr-i müslim kadınlarla evlilik,<sup>149</sup> (12) Evlilikle ilgili problemlerde arabuluculuk,<sup>150</sup> (13) Hayız ve iddet,<sup>151</sup> (14) Boşanma,<sup>152</sup> (15) Faiz,<sup>153</sup> (16) Çocukların

<sup>131</sup> Hallağ, Şari'a, 296 vd.

<sup>132</sup> Hallağ, Şari'a, 142-46, 159-221, 231-34.

<sup>133</sup> Ör. bk. İbrahim 14:31; Sebe 34:39; Fâtır 35:29.

<sup>134</sup> Lokman 31:18.

<sup>135</sup> Rûm 30:39.

<sup>136</sup> Nahl 16:115.

<sup>137</sup> İddia edildiği üzere, başka şeylerin yanında, *hamr* ve diğer sarhoş edici şeylerin tüketimini hadler (*hadd/hudûd*) içinde değerlendirerek bunları önlemeye yönelik yapılan kanunlaştırmalarla. bk. Ali Muhammed b. Habib el-Maverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr* (ed.: Ali Muavvad ve Adil Abdülmevcûd, Beyrut 1994), XIII, 409, 412-13.

<sup>138</sup> Bakara 2:83, 173, 177; Maide 5:3.

<sup>139</sup> Bakara 2:158, 196.

<sup>140</sup> Bakara 2:178; Maide 5:45.

<sup>141</sup> Bakara 2:180-82, 240; Nisa 4:7, 11-12; Maide 5:106.

<sup>142</sup> Kur'anî ve Kur'an öncesi oruç için bk. Goitein, *Studies in Islamic History*, 90-110.

<sup>143</sup> Bakara 2:183-85; Nisa 4:102-103, Maide 5:6.

<sup>144</sup> Bakara 2:188; Nisa 4:29-30.

<sup>145</sup> Bakara 2:190-94, 216-18, 244-46; Nisa 4:74-76, 91, 95.

<sup>146</sup> Bakara 2:195, 215, 254, 261-74; Nisa 4:34, 38-40.

<sup>147</sup> Bakara 2:219; Nisa 4:43; Maide 5:90-91.

<sup>148</sup> Bakara 2:220; Nisa 4:2-3, 6, 10, 127.

<sup>149</sup> Bakara 2:221; Nisa 4:22-25.

<sup>150</sup> Nisa 4:35, 128.

emzirlmesi ve ailenin geçimi,<sup>154</sup> (17) Borçlar, şahitler ve akitlerin yazılması,<sup>155</sup> (18) Ganimetin dağıtılması<sup>156</sup> ve daha ayrıntılı olarak (19) Miras<sup>157</sup>.

Bu arada şunu da belirtmeliyiz ki Kur'an'ın hukukî-ahlâkî konu alanı, bazıları tesadüfi ayrıntılar fakat çoğu daha temel şekilde olmak üzere; fıkıh eserleriyle (elli yedi konu başlığından) otuz konu başlığını, ya genel hukuk prensiplerinin asıllarını ortaya koymak ya da bol miktarda ince detay sağlamak suretiyle paylaşmaktadır.<sup>158</sup>

### Kur'an'ın Kendi Hukuk Koyuculuğunun Farkında Oluşu

Goitein'a göre Medine dönemi ortaları(hicrî 5. yıl), [Hz.]Peygamber ile Medine'nin Yahudi kavimlerinin arası açıldıktan sonra ve bundan dolayı, Kur'an'ın, yeni dini bilinçli bir şekilde hukukî açıdan bağımsız bir konuma getiriş anını temsil eder. Onun Maide 5:43-48 ayetlerinin dar bir yorumuna dayanan argümanına göre, söz konusu ayrışma, [Hz.] Peygamber'i, İslam'ın da önceki iki monoteistik din olan Yahudilik ve Hristiyanlık gibi, "hukuk"la tam olarak mücehhez bir din olduğunu ilan etmeye yöneltmiştir.<sup>159</sup>

Buraya kadarki argümanlarım ışığında, Goitein'ın dar yorumunu reddetmemiz gerekir. Zira hukukla ahlâk arasındaki yüzeysel ve tamamıyla yabancı ayırmadan net bir şekilde uzaklaştıktan sonra, gördük ki bir kişiyi Müslüman yapan iman, bizzat salih amel işlemektir ki bu, modernist olmayan bir bakış-açısıyla, "dar anlamda hukukî" emirlerle bütün bir ahlâkî düsturlar alanını ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlar. Fakat bu sayılanlar, Kur'an'ın hukukun bir ögesi oluşunu en erken tarihle tarihlendiren kişi olarak bildiğimiz Goitein'a karşı öne sürebileceğimiz tek nihai delil değildir. Aslında Kur'an'ın daha Mekke döneminin ilk yarısında, hilafına davranılamayacak biçimde ve aslı olarak şer'î hukukun kaynağı olduğuna dair çok daha kuvvetli deliller vardır.

Şu apaçık fakat temel gerçeği belirterek başlıyorum: Bilinçli bir şekilde Arapların anlayabileceği bir dille tasarlanan Kur'an,<sup>160</sup> bölgedeki Yahudi-Hristiyan tarihini aşığı görülen geniş bir Kitab-ı Mukaddes anlatıları alanından haberdar oluşu itibariyle, kavramsal olarak Yakındoğu geleneğiyle uyumlu bir tarzda

<sup>151</sup> Bakara 2:222, 234.

<sup>152</sup> Bakara 2:226-32, 236-37, 241.

<sup>153</sup> Bakara 2:275-76.

<sup>154</sup> Bakara 2:233.

<sup>155</sup> Bakara 2:282.

<sup>156</sup> Enfâl 8:41, 69-70.

<sup>157</sup> Nisa 4:7-12, 19.

<sup>158</sup> Hallaq, *Shari'a*, 553-55.

<sup>159</sup> Goitein, "Birth-Hour", 26.

<sup>160</sup> Şuarâ 26:195; Ra'd 13:37.

yağılandırılmıştır.<sup>161</sup> Ayrıca, Kur'an'ın (kavramsal ve antropolojik varlığı itibariyle) Ur-Nammu ve Hammurabi (ki her ikisi de Tanrı Şamaş adına kanun koymuştur)<sup>162</sup> dönemlerinin antik Yakındoğu geleneklerinden, Hristiyanlık ve Yahudiliğin tevarüs ettiğiinden daha azını tevarüs etmiş olduğunu düşünmemiz için de hiçbir sebep yoktur. Başka bir deyişle, yenilikçi ve reformcu ahlâkî eğilimine (yukarıda III. bölümdeki temel argümanımız) rağmen Kur'an ve onun Peygamber'i, elde başka bir model bulunmadığı için, genel olarak Yakındoğu'nun dini, ahlâkî ve politik geleneğini kabul etmiş ve uygulamıştır. Bu kadarı, özellikle zımnen tasdik edilmiş Peygamber Sünneti kavramıyla Müslüman gelenek tarafından da kabul edilmektedir.

Kaldı ki, bu yaygın ve uzun geleneğe büyük Tanrılar kural olarak hukuk koyucudur. Bunun sebebi de yine bu dinlerde olan ile olması gereken, gerçekte yapılanla yapılması gereken arasında bir ayrımın olmayışdır. Tanrı din ile ilgili ise ve din de hayatı düzgün, anlamlı ve ahlâklı yaşamak ile ilgili ise o halde Tanrı – en azından kısmen- kişinin herkese ve her şeye karşı nasıl davranması gerektiği ile ilgilidir. Kişinin nasıl davranması gerektiği sorusu, o halde, hukuka da ahlâka da, bu ikisi ayrıldığında ve modernist bir prizmadan ele alındığında dahi eşit derecede uygulanabilecek bir sorudur.

Bu Yakındoğu muhitinde bir Tanrının kanun vaz etmesi gayet doğaldı. Yine hem [Hz.]Peygamber'in hem de Kur'an'ın bu geleneği peşinen kabul etmesi de aynı şekilde doğaldı. Hakikatte bölgedeki diğer büyük kültür ya da medeniyetlerin başka türlü türüsünü yapmamış olduğu anlaşıldığına göre, bu ikisinin de dünyayı başka türlü algılamış olması düşünülemezdi. Bu durumda bu konuda başka türlü bir düşünce, antik Babilliler döneminden İslam'ın kendisine kadar bütün Yakındoğu'ya miyop bir gözle bakmak anlamına gelir. Kur'an'da, [Hz.] Muhammed için ve o dönemde ve sonrasında uzun süre yaşayan insanların büyük çoğunluğu için Tanrı, bütün Tanrılar, kanun vâzıdır. Sorun hangi Tanrının gerçek Tanrı, gerçek Kural-koyucu olduğudur.

Bunun yanında, İslam'ın Tanrısı, Peygamber'ine mesajını iletmeye başladığı ilk andan itibaren, nasıl böyle bir kanun koyucudan daha azı, yegâne kanun koyucudan daha azı olabilirdi? O'nun daha az kanun yapıcı niteliği haiz olduğunu ya da bu niteliğe hiç haiz olmadığını iddia etmek, sadece tarihî açıdan ve tarih yazıcılığı açısından da olmayan mantıkî ve epistemik tutarsızlıklara yol açar. Zira, bir din ortaya koyabilmek için, ahlâkın ve hukukun ancak bizzat Tanrı otoritesi

<sup>161</sup> Kur'an'ın On Emir'den haberdar oluşu hakkında bk. William Brinner, "An Islamic Decalogue", *Studies in Islamic and Judaic Traditions* (ed.: W.M. Brinner, S.D. Ricks, Atlanta 1986), 67-84. Ayrıca bk. Montgomery Watt, "The Arabian Background of the Qur'an", *Studies in the History of Arabia*, I. Bölüm (Riyad 1399/1979), 3-13.

<sup>162</sup> Güneşe tapanlar hakkında açık ifadeler Neml 27:24 ve Fussilet 41:37 ayetlerinde bulunmaktadır. Güneş Tanrısı Şamaş, adalet ve hukuk koyuculukla oldukça irtibatlı olarak, antik Yakındoğu'nun en önemli Tanrılarından biriydi.

tarafından vaz edilmesi ya da istidlâli olarak tasdik edilmesi gerekir. İşte Mekke döneminde olan tam da budur. Tanrı, yasama üzerinde ve bu dünyadaki her şey ve herkes üzerinde küllî ve inhisarî nitelikte bir otorite iddia etmiştir.

Kur'an'ın Tanrısı, daha azına sahip bir Tanrı veya Kanun koyucu olamazdı, çünkü böyle bir senaryo- gücü kısıtlı bir kanun koyucu algısı-, bizim O'nu kadir-i mutlak ve her şeyi bilen bir varlık olarak, merhametli, aşkın, her şeyi duyan, gören, hidayet veren, her şeyin yapıcısı ve bozucusu, kâinatın yaratıcısı ve yönetim sürecinin düzenleyicisi olarak algılayan anlayışımızda doğrudan bir çelişki meydana çıkarırdı.<sup>163</sup> Bu sınırsız otorite, Kur'an'ın ilk baştan itibaren ahlâkî ve hukukî yasamanın kaynağı olmadığı; Tanrı'nın bütün kâinatı yaratabildiği ve her şeyiyle düzenleyebildiği halde, nispeten daha sıradan bir iş olan insan davranışını yasaya bağlama işini her nasılsa başaramadığı yönündeki bir iddiayı anlamsız kılar.

Böyle bir bakış açısı sadece açık çelişkilere yol açmaz, aynı zamanda Goitein'in –ve onunla birlikte bizim- göremediğimiz ya da takdir edemediğimiz Kur'anî delillerle de tearuz eder. Dikkat çekicidir ki bu deliller, her ne kadar Mekke ve erken Medine dönemine ait olsalar da Goitein'in ortaya çıkardığı delillerle aynı türdendir. Aslında orta Mekke dönemi sıralarında Kur'an, Goitein'in argümanını dayandırdığı Maide 5:42-51'dekine benzer bir dille konuşur. Şûrâ 42:8'in şu ifadesi: “Allah dileseydi onların hepsini tek bir ümmet yapardı.”<sup>164</sup> onun vahye yerleştirdiği, ehl-i kitap ve Müslümanlar arasından gerçek inananlara bahşedilmiş olan merhametini bazı toplulukların hak etmediğini ima eder. İki ayet sonrası (Şûrâ 42:10) sarih bir şekilde ekler: “Hakkında ihtilaf ettiğiniz herhangi bir şeyde *hüküm* vermek, Allah'a mahsustur. İşte bu Allah benim Rabbimdir. O'na dayandım ve O'na yönelirim” (*aleyhi tevekkeltü ve ileyhi ünüb*). Buradaki hüküm kelimesi açıkça “kanun koyma”, “hüküm verme”<sup>165</sup> (ruling, verdict, judgement) anlamlarına gelir ki aynı anlam yine Mekki olan Zümer 39:3 ayetinde de ifade edilmiştir. Toplumdaki anlaşmazlıkların daha yüksek bir otoritenin hüküm vermesine “ref edilmesi”, “havale edilmesi”, “teslim edilmesi” anlamlarına gelen “*tevekkele*” ve “*enâbe*” kelimelerinin anlamları da aynı şekilde açıktır. “*tevekkele*” kelimesi, hem kavramsal olarak hem de hukuken sonraki fıkıh terimi “vekâlet” (temsil yetkisi anlamındaki hukuk terimi) ile aynı kökten gelir.<sup>166</sup> Tanrı, Zümer 39:62 ayetinin vurgulu ifadesiyle vekillerin en mükemmelidir, bütün yaratılmışları etkileyen nihai temsil merciidir: “Allah her şeyin yaratıcısıdır. O her şeye vekildir” (*Allahu khalaqa külle şey'in ve hüve alâ külli şey'in vekil*).

<sup>163</sup> Kur'an'ın Tanrı'yı bu şekilde karakterize edişine şahadet eden alıntılar sayfalar tutar. Mesela bk. Bakara 2:255; En'am 6:3, 13, 17, 59, 61, 63, 65, 96, 102; Şûrâ 42:8, 49; Necm 53:31, 42, 44, 51; Mülk 67:1-3.

<sup>164</sup> krş. Maide 5:48.

<sup>165</sup> Hem Pickthall hem de Khalidi bu terimi “verdict” (hüküm) olarak tercüme ederler. (Pickthall, *Meanings*, 344; Tarif Khalidi, *The Qur'an: A New Translation* [Londra 2008], 394).

<sup>166</sup> Hallaq, *Shari'a*, 261-64.

“Enâbe” kelimesinin anlamları da önemlidir. İbn Manzur’dan öğrendiğimize göre “nâibe” ismi, “insanların başına gelen olaylar” yani “nâzile” anlamına gelir. Nâibe ile aynı anlama gelen nâzile kelimesi “çözülmesi gereken yeni bir problem” anlamında fetvalarda ve fıkıhta en çok kullanılan kelimelerden biridir.<sup>167</sup> “nâbe” fiilinin “bir şeyin yerine geçmek”, “biri adına konuşmak ya da hareket etmek”, “birini temsil etmek”, “birinin yerinde olmak” gibi anlamlarının hepsi, *tevekkelle/vekil* kavramının anlamını zenginleştirir niteliktedir. İbn Manzur daha sonra kelimenin Kur'an'daki çeşitli kullanımlarına geçer ve ifadenin “Allah’ın emrettiği şeylere güvenmek, O’nun buyurduğu hiçbir şeyden yüz çevirmemek” anlamlarını akla getirdiğini söyler.<sup>168</sup>

Maide 5:42-51’deki Medine dili, orta Mekke döneminden Câsiye 45:16-18 ayetleriyle çarpıcı bir paralellik ve yapısal benzerlik arz eder: “Andolsun ki biz İsrailoğullarına Kitap, hüküm ve peygamberlik verdik. Onları güzel rızıklarla besledik ve onları dünyalara üstün kıldık. [17] Biz onlara sade emirler verdik. Fakat onlar kendi aralarında ihtilafa düştüler...[18] Sonra da seni [yani Hz. Muhammed’i ve/ya Müslümanları] din konusunda şeriat sahibi kıldık. Sen ona uy, bilmeyenlerin isteklerine uyma.” Şunu vurgulamak gerekir ki bu üç ayet dinleyenlere –değeri ahlâkî kozmolojinin kurallarına göre takdir edilecek olan[3-6 ve 12-13. ayetler]- salih ameller işlemeyi emreden ciddi tavsiyelerin[14-15. ayetler] hemen ardından gelir (bk. III. Bölüm). Daha önemlisi, bu ayetler Maide 5:46-48 ayetlerinin ana fikrinin özetidir ve onlardan tam on yıl olmasa da en azından birkaç yıl önce gelmiştir.<sup>169</sup>

Şûrâ Suresine dönersek, 13. ve 21. ayetlerde ş-r-’ kökünün kullanılmasını da görürüz. Orada, yine ahlâkî kozmolojiye atıfta bulunduktan sonra(11-12. ayetler), Kur'an şöyle der: “...diye Nuh’a tavsiye ettiğini, sana vahyettiğimizi, İbrahim’e, Musa’ya ve İsa’ya tavsiye ettiğimizi Allah size de din kıldı(şara’a leküm mine’d-dîn)...” Sonraki birkaç ayette adalet ve iyi işler vurgulandıktan sonra, şiirsel bir dille şöyle soran 21. ayet gelir: “Yoksa onların, Allah’ın izin vermediği dini getiren (şara’û lehiim mine’d-dîn) ortakları mı var?”

<sup>167</sup> İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, I, 774. Ayrıca bk. Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *Tacü'l-Arûs min Cevâhir'l-kâmûs*, 20 cilt, (ed.: Ali Şîrî, Beyrut 1414/1994), II, 455-56.

<sup>168</sup> İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, I, 775. Ayrıca bk. Zebîdî, *Tacü'l-Arûs*, II, 455; burada “nâbe” kelimesinin “kişinin kendisini Tanrı’ya yöneltmesi”, “O’na itaat etmek”, “O’nun emrine dikkat etmek” anlamlarına geldiği yazar. Akatça’da, muhtemelen diğer antik Sami dillerinde olduğu gibi, söz konusu terim sadece “Tanrı’nın adını çağırmak” değil, aynı zamanda bir yasayı “emretmek” ya da “takdir etmek” anlamlarına da gelir. bk. *Akkadian Dictionary*, [http://www.premiumwanadoo.com/cuneiform.languages/dictionary/index\\_en.php](http://www.premiumwanadoo.com/cuneiform.languages/dictionary/index_en.php)

<sup>169</sup> Maide 5:46-48 de dahil olmak üzere bütün bu ayetlerin tabiatı, nüzulü ya Mekke döneminin çok sonlarına ya da en geç hicretin 1. Yılına tarihlenen Ra’d 13:37 ayeti ile de tasdik edilmektedir: “Ve böylece biz onu Arapça bir hüküm (Hukmen Arabiyyen) olarak indirdik. Eğer sana gelen bu ilimden sonra, onların arzularına uyarsan, o zaman Allah senin ne dostun ne de koruyucun olacaktır.” Ayrıca bk. Halidî’nin Kur’an tercümesi *Qur’an*, 199.

Buradaki din kelimesinin anlamı Hz. Muhammed'in anladığından, yani hayatın bütün alanlarına uzanan kapsamlı bir iyi işler dizgisinden başka bir şey değildir. Bir başka deyişle, din, bütün toplamını *salih ameller*, yani emre, ilahî *şir'a/şere'a* fiiline konu olan fiiller kavramında bulur. Bir yanda *din/şir'a/şera'a* kavramlarıyla diğer yanda Şûrâ 42:13 ayetinde zikredilen İsrailî peygamberler arasındaki bağlantı, Bakara 2:82-83 ayetlerinde de bulunur ki orada Tanrı'nın İsrailoğullarıyla ahdi, salihâtle birlikte yukarıda saydığımız bütün zaruri öğeleri de barındırır (Tanrı'nın birliği, ana-babaya ve akrabaya, fakirlere, yetimlere iyi davranmak, namaz kılmak, zekât vermek). Söz konusu bağlantı aslında Mekki bir sure olan Enbiyâ 21:72-73'te zaten yapılmıştı. Orada Lut, İshak ve İbrahim –salih amel işleyen kimseler (yani *salihîn*) oldukları için- lider/peygamber yapılmışlardı. Bunlar “emrimiz uyarınca (*bi-emrinâ*) liderlik ettiler ve kendilerine hayırlı işler (*hayrât*) yapmayı, namaz kılmayı, zekat vermeyi ve bize ibadet etmeyi vahyettik”.

Goitein'in gözlemine göre Kur'an hicrî V. yıldan sonra gittikçe artan bir şekilde Hristiyan ve Yahudilere karşı bağımsız bir duruş inşa etmeye yönelmiştir. Bu doğrudur, fakat söz konusu duruş yeni bir hukuk anlayışının benimsenmesi değildi. Daha ziyade, bizim adını “küçük önermeler” koyduğumuz, yeni dinin artan sosyal ve siyasi karmaşasına göre değiştirilebilecek yönlerinin sayısının artırılması ile ilgiliydi. Kur'an vahyi, İslâm'ın geldiği dönemde var olan Yahudi ve Hristiyan pratiğinin düzeltilmesi ve bunun Hanif İbrahim'in, İsmail'in, İshak'ın, Yakub'un, Musa'nın ve İsa'nın Eski Ahit geleneğinden gelen orijinal dininin yeniden ifade edilmesinden başka bir şey olmadığı yönündeki kurucu iddiası ile başlamış ve bitmiştir. Hristiyan ve Yahudilere karşı Mekki dönemin tutumunu açıkça temsil eden Medenî sûre Âli İmran 3:84'te Hz. Peygamber'e şöyle buyrulur: “De ki: Biz Allah'a, bize indirilene, İbrahim, İsmail, İshak, Ya'kub ve Ya'kuboğullarına indirilenlere, Musa, İsa ve diğer peygamberlere Rableri tarafından verilenlere iman ettik. Onları birbirinden ayırt etmeyiz. Biz ancak O'na teslim oluruz”.<sup>170</sup> O halde Müslüman olmak, aralarında hiçbir farklılık olmaksızın bütün bu peygamberlere vahyedilen kanunlara (=din) inanmak demektir.<sup>171</sup> Bütün salih ameller yelpazesi için bir rehber olan Tanrı'nın hukuku kavramı, en eski peygamberler döneminden itibaren mevcuttu ve Kur'an bu mevcudiyetin farkında olmakla kalmayıp tam da bu anlatı üzerine inşa edilmişti.

Bu durumda, Kur'an'da ifadelendirildiği haliyle Tanrı'nın yasasının (ve eski peygamberlerin vahiylelerinin) bütün ihtilafların karar mercii oluşu, Kur'anî söylemde önemli bir akidedir. Mekki sûrelerdeki Nahl 16:64; Şûrâ 42:10, 13, 21;

<sup>170</sup> Pek çok Mekki sûre bu peygamberleri saygı duyulması gereken örnekler olarak kabul eder. bk. Yusuf 12:6, 38; Sâd 38:45-47.

<sup>171</sup> Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî el-müsemmâ Câmîu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân* (Beyrut 1426/2005), III, 337; Ebu'l-Fidâ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân'l-Azîm* (thk. Hüseyin Zehran, 4 cilt, Beyrut, t.y.), I, 567.

Câsiye 45:18; Ahkâf 46:30 ve Ra'd 13:37<sup>172</sup> ayetleri, Medenî surelerdeki Bakara 2:213, Ali İmran 3:23, Nisa 4:105, Maide 5:5,43,44 ayetlerinin hazırlayıcısı konumundadırlar. Aksine, “aranızdaki ihtilaflar”ın “Tanrı'nın hükmü ile”<sup>173</sup> çözüleceği yönündeki Mekkî emir, “Allah'ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye sana Kitab'ı hak ile indirdik...”<sup>174</sup> şeklindeki Medenî ayetin savıyla tasdik edilir.

Yine de, daha önce de dile getirildiği gibi, Goitein'in vardığı sonuçları gözden çıkarmak için bir sebep yoktur. Aksine, burada öne sürülen deliller, onun sonuçlarını önemli ölçüde ileri götürmeye, hatta onları ilk Mekke dönemi için dahi geçerli kılmaya bizi zorlamaktadır. Bununla birlikte, onun “[Hz.] Muhammed, sıkı bir şekilde hukukî olan meselelerin dinle alakasız olmadığını ancak nispeten geç bir dönemde fark etmiştir”<sup>175</sup> yönündeki görüşünü artık kabul etmemiz mümkün değildir. Meseleye böyle bakmak ya da Kur'an'ın ilk baştan itibaren hukukun başta gelen kaynağı olmadığı yönündeki Schachtçi iddiaya tutunmak, Austin'in daha önce zikredildiği üzere Blackstone hakkında söylediği gibi “pür saçmalık”tır.

### Son (Olmayan) Düşünceler

Austin'in sert üslûbunu, onun üzerinde ısrar ettiği hukuk-ahlâk ayırımının bizim bağlamımız açısından uygulanmasının kesin olarak imkânsızlığını vurgulamak için kullandım. Eğer Austin için Blackstone, hukuk ve ahlâkın yakın bir ilişki içerisinde tedahül ettiği, Hristiyan temelli bir hukuk anlayışına sahipse ve böyle bir anlayışı temsil ediyorsa, o halde onun Blackstone'a yönelik hücumu, kendisinin ısrar ettiği ayırma yönelik –bu kez Müslüman perspektifinden– bir karşı hücumu meşru kılar. –Austin'in yazdığı dönem olan– XIX. yüzyılın başlarındaki Avrupa'da ve Avrupa için hukukla ahlâkî birleştirmek “pür saçmalık” ise, söz konusu ayırımı, böyle bir şeyi en başta kavraması mümkün olmayan bir zaman ve kültür için öngörmek de eşit derecede saçmadır. Böyle bir ayırım, söz konusu kültür ve zamanın dayandığı temel prensipleri nakzederdi ve hakikaten de nakzetmiştir. “Doğrudan hukuki” olanı arayıp onu kapsayıcı ahlâkî çerçeveden ayırmak, sadece Kur'an'ın bütün olarak ne ile ilgili olduğunu yanlış anlamak değil, genel olarak şer'î hukukun yapısını ve epistemini de bozmak demektir.<sup>176</sup>

Kur'an'ın ahlâkî bir kozmoloji teşekkül ettirdiğini kabul edersek, ki kabul etmeliyiz, içindeki “doğrudan hukuki” öğelerin, tümünden daha büyük ve aslında

<sup>172</sup> Ra'd (13) Sûresi'nin büyük bölümü Mekkîdir. bk. Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, 3 cilt, (Wiesbaden 1961), I, 162-63.

<sup>173</sup> Şûrâ 42:10.

<sup>174</sup> Nisa 4:105 ve çok benzeri bir dil için Bakara 2:213.

<sup>175</sup> Goitein, “Birth-Hour”, 26.

<sup>176</sup> Şer'î hukukun epistemi hakkında bk. Hallaq, *Shari'a*, 13-18.

kozmetik ahlâkî düzenin türevleri olduğunu kabul etmek zorunda kalırız.<sup>177</sup> Bu düzende, -modern söylemde algıladığımız haliyle- “hukuk”, ahlâkın tâbiidir. Bireyler ve tikeller gibi dinlerin de yegâne olduğu, önemsenebilecek herhangi bir açıdan gerçekten benzer olamayacakları konusunda Nietzsche gibi ısrarcı olmalıyız.<sup>178</sup> Bu şu anlama gelir ki, başka herhangi bir din veya kültürün standartlarını, hele seküler modern Avrupa’ninkileri kesinlikle İslam’a ve onun Kur’an’ına uygulayamayız. Ahlâkî bir fenomeni, “doğrudan hukukî” değer taşıma şeklinde bir kavramsal ölçü ile yargılamak, zaten yeterince ciddi bir problem olan, bir ahlâk anlayışının – ya da burada bir kültürün- diğerini yargılaması problemini daha da alevlendirir.<sup>179</sup> Ahlâkın kendisi gibi hukuk da evrenselleştirilemez. Hukuk ve ahlâk, çoğunlukla unutulmuş Protogoras’ın öne sürdüğü gibi, özgün tezahürler olup, belli toplumların, özgün bağlamı olan müşahhas sosyal tecrübe-lerin sonucudur.<sup>180</sup> Aslında herkese aynı ahlâk yasasını uygulamanın ahlâkî olmadığını hararetle savunan Nietzsche’nin kendisidir.<sup>181</sup> Nietzsche’nin asıl derdi Hristiyan ahlâkına karşı çıkmak olsa da, sanıyorum bu yargısına hukukun da dâhil edilmesine bir itirazı olmazdı. Bununla birlikte vurgulanmak istenen hala şudur: –İslam ve Kur’an da dahil olmak üzere- bir fenomeni gerçekten anlamak için ona kendi şartlarında yaklaşılması gerekir. Kur’an’ın kavramları yaygın şekilde ve kozmolojik olarak ahlâkî olduğuna göre, Mekke’de ilk sûrelerin vahyedilmesi ile birlikte, ahlâkın başladığı yer ve zamanda “hukuk” da başlamıştır. “İslam Hukuku”nun başladığı yer ve zaman bu noktadır ve karmaşık ahlâkî taslağın “hukukî” ve diğer açılardan daha ayrıntılı olarak işlenmesi bu noktada başlamıştır. Söz konusu işleme, ilk baştan itibaren ahlâk temelli ve her şeyiyle Kur’anî olan tam teşekküllü şer’î hukuk haline gelmiştir.

<sup>177</sup> Rosalind W. Gwynne’in *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in the Qur’an: God’s Arguments* (London 2004) adındaki mükemmel çalışmasında öne sürdüğüne göre, “Kur’an’da bütün tarih kutsal tarihtir ve kozmik yasayla, yani Ahid’le başlamıştır”. Bu Ahid’le Tanrı ile insanlar arasında, Tanrı’nın insanın istifadesi için yarattığı herşeyi insanların “minnettarlık ve saygı içerisinde emanetine almayı” yüklediği bir anlaşma yapılmıştır. Bu Ahid, bir kozmik yasa olarak, “sayısız alt-yasa üretir”, yani Ahid’in kabul edilmesi, bu alt-yasaların da kabulünü gerektirir (205). Yine de Gwynne, hayalî Kur’an dilindeki “hukukî argümanlar gibi farklı akıl yürütme şekilleri”ni (206) su yüzüne çıkarmasına rağmen, vardığı sonuçları İslam hukukunun ilk dönem teşekkülünde Kur’an’ın rolü üzerindeki tartışmayla ilişkilendirecek bir sonraki adımı atmamaktadır.

<sup>178</sup> Geuss, *Morality*, 168.

<sup>179</sup> Bu hususta bk. Hallaq, *Shari’a*, 1-6.

<sup>180</sup> 56. dipnota bakınız.

<sup>181</sup> F. Nietzsche, *Beyond Good and Evil, Basic Writings of Nietzsche* içinde, (trc. Walter Kaufmann, New York 2000), 243.