

KUR'ÂN-I KERÎM'DEKİ FİKHÎ HÜKÜMLERİN EVRENSELLİK VE TÂRİHSELLİĞİNİ TESBÎT KONUSUNDA BİR ÖLÇÜT DENEMESİ

Doç. Dr. Ferhat KOCA*

I. EVRENSELLİK VE TÂRİHSELLİK TARTIŞMALARININ TÂRİHÎ SÜRECİ

Bugün gerek İslâm hukûkunun geçerliliği gerekse İslâm dünyasının yaşadığı dînî, siyâsî, sosyal, ekonomik ve kültürel kriz ile Batı medeniyeti karşısında düştüğü yenilgi konusundaki tartışmaların, bilhassa Kur'ân'da mevcut olan fikhî hükümlerin evrensel veya târihsel oluşları konusunda odaklaştığı görülmektedir. Öncelikle burada "evrensel" ve "târihsel" kavramlarından neyi kastedtiğimizi açıklamak istiyoruz. Bize göre "evrensel", hukûkî bir norm veya hükmün, herhangi bir târihî, coğrâfî ve sosyal ortamla sınırlı olmaksızın bütün zamanları ve mekânları kapsaması ve herkesi bağlamasıdır. "Târihsel" ise, bir hükmün belirli bir târihi, coğrâfî ve sosyal ortamda mevcut olması, onun varlığı ve devâmının bu şartların varlığı ve devâmına bağlı bulunmasıdır. Ayrıca, bu çalışmada adı sıkça geçecek olan "sahîh nakil" teriminden, Allah tarafından son peygamber olan Hz. Muhammed (s.a.v.)'e vahiy yoluyla gönderilen ve bize kadar "korunarak"¹ gelen Kur'ân-ı Kerîm, "sarîh akıl"dan ise aklın ilkeleri (özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü şıkkın imkânsızlığı, nedenellik (yeter sebep, illet-i tâmmе) kastedilmektedir. Yine, burada kullanılan "hüküm" kavramı da usûlcülerin çoğunluğuna göre "Şârî'in iktizâ (yapmak), tahyîr (yapıp yapmama arasında serbest bırakmak) ve

va'z bakımından, mükelleflerin fiillerine ilişkin olan hitâbı"² bazı Haneî usulcülerine göre ise, "Allah'ın iktiza, tahyir ve va'z bakımından mükelleflerin fiillerine ilişkin hitâbının eseri"³ şeklinde tarif edilmiştir. Bu durumda, birinci tanımın sâhipleri, hitâbın (nass) bizzat kendisini (metni), ikinci tanımın sâhipleri ise nassın sonucunu (eseri) "hüküm" olarak kabûl etmiştir. Elinizdeki çalışmada, hükmün tanımı hakkındaki bu doktrinler ihtilâfların etkisi bulunmadığı için, söz konusu kavram çoğu zaman iki grubun tanımı da birleştirilerek hem "nassın bizzat kendisi" hem de "nasstan çıkarılan netice" anlamında birlikte kullanılmaya çalışılmıştır. Biz burada, önce İslâm hukuk târihinde hükümlerin evrensellik ve târihselliği konusunda

2. Gazâlî, *el-Müstesfâ min 'İlmî'l-Usûl*, Kahire 1322. I, 8, 55; Alâeddin es-Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl* (nşr. Muhammed Zekî Abdi'l-Berr). Katar 1404/1984, s. 20; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* (nşr. İbrâhîm el-Acûz). Beyrut 1405/1985. I. 84; Sadru's-Şerî'a Ubeydullah b. Mes'ûd, *et-Tevdîh li-Metni't-Tenkih*, Beyrut ts. (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye). I, 13-14; İbn Abdi's-Şekûr, *Musellemü's-sübût fî Usûli'l-Fıkh*, I, 54 (el-Müstesfâ ile birlikte); Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, Beyrut ts. (Dârü'l-Ma'rife), s. 6.
3. Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl*, İstanbul 1309 (İzmiri'nin Hâşiye'si ile birlikte), II, 388.

1. *el-Hicr*, 15/9.

ilgili yapılmış olan tartışmalara kısaca atıfta bulunmak, daha sonra da bu husustaki değerlendirme ve tekliflerimizi arz etmek istiyoruz. Sınırlı naslar karşısında, sınırsız ve sayısız hayat hâdiseleriyle karşılaşan İslâm hukukçuları, bu vâkı'aları mevcut nassların hükümleri çerçevesine sokabilmek için bir takım yöntemler geliştirme ihtiyacını hissetmişlerdir. İslâm hukuk târihinde evrensellik ve târihsellik tartışmalarını da içeren bu yöntemleri kısaca şu şekilde zikredebiliriz:

1.İllet Nazariyyesi: Bir kıyas işleminde yer alan illetin şartlarından⁴ ve ileti belirleme metodlarından (mesâlikül-ille) biri olan illetin muttarid olması yani illet bulunduğu zaman hükmün de bulunması esâsı⁵ usul-i fıkıh kitaplarında illetin "te-sir"⁶ "akis (in'ikâs)"⁷ "tard"⁸ "de-

verân"⁹ "naks"¹⁰ ve "illetin tahsî-si"¹¹ gibi çeşitli başlıklar altında genişçe tartışılmıştır. Burada, aslın illetinin fer'de de bulunmasını şart koşturmak, kıyâsın genişletici bir yorum metodu olmasına rağmen, bir anlamda aslın hükmünü belirli bir takım illetlerle sınırlandırmak ya da herhangi bir vâkı'ayı nassın kapsamına alabilmek için onun bir takım şartları taşımasını istemek ma'nâsına gelmektedir. Bu sınırlamalar ise, fikhî hükümlerin evrensellik ve târihsel-liğini tespit konusunda atılmış ilk ve önemli bir adımdır.

2.Hikmet Nazariyyesi:

Hukûkî vâkı'aların herhangi bir nassın kapsamına alınması için kıyâsı tek bir yöntem olarak benimsemenin doğurabileceği katı hukûkî determinizm ve formalizm tehlikesinden kaçınmak isteyen bazı İslâm hukukçuları ise, nassları "maslahatı gerçekleştirmek ve mefsedeti defetmek"

Ahkâm, Beyrut 1981, s. 219-222.

4. Şevkânî, bu şartları yirmi dörde kadar çıkarmaktadır. Bk. *İrşâdül-Fuhûl*, s. 207-208.
5. Şevkânî, *İrşâdül-Fuhûl*, s. 207.
6. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh* (nşr. Muhammed Hamîdullâh), Dımaşk, 1385/1965, II, 784.
7. Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, 11, 344-345; a. mlf., *Şifâü'l-Galîl fi Beyânî's-Şebih ve'l-Muhayyel ve Mesâlikî't-Ta'lîl* (nşr. Hamd el-Kebîsî), Bağdat 1971, s. 266-298; Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fıkh* (nşr. Tâhâ Câbir el-Ulvânî), Riyad 1979, V, 297-298; İbn Abdüşşekûr, *Müsellemü's-Sübût*, II, 282.
8. Gazzâlî, *Şifâü'l-Galîl*, s. 266-298; Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, V, 297; Şevkânî, *İrşâdül-Fuhûl*, s. 220; Muhammed Mustafa Şelebî, *Ta'lîlül-*

9. Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, II, 307-308; Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, V, 285-296; Şevkânî, *İrşâdül-Fuhûl*, s. 221.
10. Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, 11, 336; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr 'alâ Usûli'l-Pezdevî*, İstanbul 1890, IV, 32; İbn Abdüşşekûr, *el-Müsellemü's-Sübût*, II, 277.
11. Cüveynî, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkh* (nşr. Abdül-Azîm Dîb), Katar 1978, II, 977; Pezdevî (Fahrül-İslâm), *Kenzül-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, İstanbul 1890 (Abdülazîz el-Buhârî'nin *Keşfü'l-Esrâr*'ı ile birlikte), IV, 32; Serahsî, *Usûl* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut 1973, II, 208-215; Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, II, 336-342; Alâeddîn es-Semerkandî, *Mizân*, s. 308.

anlamına gelen hikmet (amaç)¹² ile ta'lîl yoluna yönelmişlerdir.¹³ Bunun için, şâri'in maksatlarını zarurî, hâcî ve tahsînî olmak üzere üç kısma ayırmışlar ve bunlardan zarurî maksatların insanların din ve dünyâ maslahatlarının ayakta durması için gerekli olan dîni, canı, aklı, ırzı (nesli, nesebi, nâmusu) ve malı muhâfaza ile ilgili beş temel maslahat olduğunu ve bunların hâcî ve tahsînî diğer tür maslahatların da aslını teşkil ettiğini söylemişlerdir. Meselâ, hırsızın elinin kesilmesinin vücûbuna nisbetle malın, zinâ edene had cezâsının vâcib kılınmasına nisbetle neseblerin muhâfazası böyle temel bir maslahattır.¹⁴

12. Sadru's-Şerî'a, *et-Tevdih*, II, 63; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâ'î*, İstanbul 1289, II, 371. Hikmetin diğer tanımları için bk. Abdülvehhâb Hallâf, *İlmu Usûlî'l-Fıkh*, Kuveyt 1968, s. 65; Muhammed el Hudârî Bey, *Usûlî'l-Fıkh*, Kahire 1389/1969, s. 299; Vehbe ez-Zuhaylî, *Usûlû'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Dımaşk 1406/1986, I, 648, 649.
13. Hikmetle ta'lîl konusundaki farklı görüşleri için bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, V, 287; Âmidî, *el-İhkâm*, III-IV, 180; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, s. 207; Şelebî, *Ta'lîlül-Ahkâm*, s. 135-139.
14. Gazâlî, *el-Müstesfâ*, I, 284-310: a. mlf., *Şifâu'l-Ğalîl*, s. 159-165; İz-zeddîn Abdülaziz b. Abdüsselâm, *Kavâidü'l-Ah-kâm fî Mesâlihî'l-Enâm*, Beyrut ts., (Dârü'l-Ma'rife), I, 3-17; Şâtibî, *el Muvâfâkât fî Usûlî's-Şerî'a* (nşr. Abdullah Dırâz), Kahire ts. (el-Mektebetü't-Ticâriyye), II, 8-33: M. Tâhir b. Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*

Hikmetle ta'lîl konusunda yapılan geniş tartışmalardan İslâm hukukçularının önemli bir kesiminin, fikhî hükümlerin hikmetleriyle deverân ettiği ve hikmeti bulunduğu zaman hükümün bulunacağı, hikmeti bulunmadığı zaman hükmün de bulunmayacağı şeklinde bir sonuca ulaştıkları söylenebilir ki, bu husus hükümlerin evrenselliği ve târihselliği tartışmalarının da keşiştiği önemli bir kavşak noktasıdır.

3. Husûsî Sebeb Nazariyyesi:

Bilindiği gibi gerek Kur'ân gerekse sünnet naslarının hemen hemen büyük bir kısmı, çeşitli vesilelerle nâzil ve vârid olmuştur. Bu sebepler, Hz. Peygamber'e sorulan bir sual olabildiği gibi onun zamanında meydana gelen herhangi bir olay da olabilir.¹⁵ Bir özel sebebin, verilen umûmî cevâbı daraltması (tahsis) konusu usûl-i fıkıh kitaplarında çeşitli tasniflere tâbî tutularak geniş bir şekilde tartışılmış ve genel olarak usulcülerin çoğunluğu "sebebin husûsuna değil, lâfzın umûmuna i'tibâr edileceği" sonucuna ulaşmışlardır.¹⁶

(trc. Vecdi Akyüz - Mehmet Erdoğan), İstanbul 1988. s. 132- 164: Râmazan el-Bûtî, *Davâbitü'l-Maslaha fî's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1402/1982. s. 23.

15. Gazâlî, *el-Müstesfâ*, II, 60.
16. Bu tartışmalar için bk. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 303-304; Serahsî, *Usûl*, I, 271-273; Bâcî, *İhkâmü'l-Fusûl fî Ahkâmî'l-Usûl* (nşr. Abdülmecid et-Türkî), Beyrut 1986, s. 269-270; Gazâlî, *el-Müstesfâ*, II, 60; Ebu'l-Hattâb el-Kelvezânî, *et-Temhîd fî Usûlî'l-Fıkh* (nşr. Müfid Muhammed Ebû Ameşe), Mekke

Bununla birlikte, bazı bilginler husûsî bir sebep dolayısıyla gelen lafzın umum ifâde etmesi hâlinde, onunla aynı anda hem soruya cevap verilmek hem de ibtidâen hüküm koyulmak gibi iki ayrı işlemin kastedilmesi gerekeceği ve ayrıca şâri'in maksadının özel sebebin hükmünü açıklamak değil de, genel bir hüküm koymak veya genel bir kuralı açıklamak olsaydı, o zaman böyle bir beyânı, söz konusu özel sual veya olayın vukû' vaktine kadar tehir etmeyeceği gerekçelerinden hareketle,¹⁷ hükmün husûsî sebebi ile sınırlandırılabilirliğini kabûl etmişlerdir ki, bu görüşler fikhî hükümlerin evrensellik ve târihselliği tartışmalarının özünü teşkil eder.¹⁸

4.Örf Nazariyyesi:

1985, II, 161-166; Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, III, 185-189; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 449; 11, 218-222; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, Beyrut 1983, II, 109-111; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 11, 266-268; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, s. 133-134; Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisi*, s. 284-295.

17. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 305; Gazâlî, *el-Müstesfâ*, 11, 61; Ebu'l-Hattâb el Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 165; Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, 111, 196; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 220.

18. Bu konuyla yakın ilgisi bulunan modern tartışmalar için bk. Fazlu'r Rahmân, *İslâm ve Çağdaşlık* (trc. Alpaslan Açıkgeç-M. Hayri Kırbasoglu), Ankara 1990, s. 74, 94; a. mlf., *"İslâmî Çağdaşlaşma: Alanı, Metodu ve Alternatifleri"* (trc. B. Demirkol), *İslâmî Araştırmalar Dergisi* (Fazlu'r-Rahmân Özel Sayısı), IV/4, 319.

Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, Şîrâzî (ö. 476/1083), Gazâlî, Râzî ve Âmidî gibi klasik usulcüler, genel olarak örf ve âdetin hukûkî bir delil olmadığı ve dolayısıyla onun umûmî bir hükmü tahsis etme (sınırlandırma) gücünün bulunmadığını savunmuşlarsa da,¹⁹ örfe hukûkî bir değer veren bazı bilginler onun nas karşısındaki durumunu, söz konusu nassın teşri' vaktinde mevcut (mukârin) veya bu vakitten sonra meydana gelmiş (târî) olmasına göre ayrı ayrı değerlendirmişlerdir.²⁰ Bu arada, usulcülerin çoğunluğunun nassın nüzûl veya vürûdu sırasında Araplar arasında cârî olan kavli örfün geçerli olduğu konusunda birleştikleri söylenebilir.²¹ Hitâbın gelişi esnâsında mev-

19. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 301; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lûm'a* (nşr. Abdülmecid Türkî), Beyrut 1988, I, 391; Gazâlî, *el-Müstesfâ*, II, 111-112; Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, III, 198; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 534.

20. Karâfî, *el-Furuk*, Beyrut ts., (Âlemü'l-Kütüb), I, 171; a. mlf., *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl fi'l-Usûl*, Kahire 1888, s. 94; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Beyrut 1987, s. 188-189; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fi Usûli'l-Fıkh*, yy. 1931 (Matbaatü Mustafa el-Bâb), 11, 57 (Emîr Pâdişâh'ın Teysîri ile birlikte); İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Beyrut 1985, s. 102; Ahmed Fehmi Ebû Sünne, *el-Urf ve'l-Âde fi Ra'yi'l-Fukahâ*, Kahire 1947, s. 124.

21. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 301; Bâcî, *İhkâmü'l-Fusûl*, s. 269; Gazâlî, *el-Müstesfâ*, II, 111; Ebu'l-Hattâb el-Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 158; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 310; Karâfî, *el-Furuk*, I, 171-173; İbn Receb, el-

cut (mukârin) olan ameli örfün, umûmî bir nassı tahsis ederek onu âdet menziline indirmesi konusunda ise, başta Şâfiîler olmak üzere usûl bilginlerinin önemli bir kısmı, İslâm hukûkunda gerçek delilin ancak şâri'in lâfızları olduğunu ve onların tahsislerine dair herhangi bir delil bulunmadığı sürece bütün fertlerini kapsamaya devâm edeceğini, Hanefilerle Mâlikîlerin ekserîsi ise nassın teşriî sırasında mevcut olan (mukârin) umûmî ameli örfün 'âm nassı sınırlandıracağını (tahsis) savunmuşlardır.²² Özellikle Hanefîlerin litera-

Kavâid fi'l-Fıkhi'l-İslâmî (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1972, s. 295; Sadru's-Şerî'a, *et-Tevdîh*, I, 42; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 188-191; İbn Abdu's-Şekûr, *Müsellemü's-Sübût*, II, 345; Ebû Sünne, *el-Urf ve'l-Âde*, s. 54-55; İbrâhîm Kâfi Dönmez, "Nazra Cedide ilâ Mekâneti Mefhûmî'l-'Urf ve'l-Âde fi'l-Fıkhi'l-İslâmî", *Mecelletü'l-Ulûmî'l-İslâmiyye*, Konstantiniyye, Cezâyir 1986, I, 31.

22. Cüveynî, *el-Burhân*, II, 445-446; Gazâlî, *el-Müstesfâ*, II, 111-112; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 310; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasarü'l-Müntehâ*, II, 152; Karâfî, *el-Furuk*, I, 174; İbn Abdu's-Şekûr, *Müsellemü's-Sübût*, I, 345; İbn Âbidîn, *Neşru'l-Arf fi Binâi Ba'dî'l-Ahkâm 'ale'l-Urf*, yy. ts. (Dârü İhyâi't-Turâsî'l-Arabî) (Mecmûatü Resâil-i İbn Âbidîn içerisinde) II, 113; Ebû Sünne, *el-Urf ve'l-Âde*, s. 91. Ancak, Hanefiler'den Zeylâî (ö. 743/1342) ile Mâlikîlerden Karâfî bu konuda kendi mezheplerinin görüşlerine katılmamışlardır. Bk. Karâfî, *el-Furuk*, I, 173; Ebû Sünne, *el-Urf ve'l-Âde*, s. 91.

türünde bulunan "örfe dayalı hüküm" kavramı, fikhî hükümlerin târihsellik ve evrenselliği tartışmalarıyla doğru-
dan ilgilidir.²³

23. Hanefîlerin bu konudaki görüşleri şu örnek üzerinde açıklanabilir: Hz. Peygamber meşhur ribâ hadisinde buğday, arpa, hurma ve tuzun ölçü (keyl) ile, altın ve gümüşün ise tartı (vezn) ile mübâdele edileceğini belirtmiştir (Buhârî, "*Buyû*", 77, 78; Müslim, "*Musâkât*", 80-82; Ebû Dâvûd, "*Buyû*", 12; Şevkânî, *Neylül-Evtâr*, Kahire 1971, V, 215). Ebû Hanîfe ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî söz konusu hadîsin lâfzından hareketle, burada adı geçen mübâdele şekli dışında başka bir şekil kabul etmezken Ebû Yûsuf hadîste belirtilen maddelerin ölçü veya tartı ile mübâdelesini prensibinin değişmez teşriî bir kural olmadığını, bunun o günkü câri âdetlere bağlı bulunduğunu, teâmül hâline gelmesi durumunda altınlar arasında eşitliğin ölçü ile, buğdaylar arasında ise tartı ile yapılabileceğini söylemiştir. Meşhur Hanefî hukukçusu Serahsî, bu hadîsin ölçü ve tartının takrirî sünnet olarak yerleştiğini gösterdiğini ve onun artık örfle değiştirilemeyeceğini ileri sürerek, Ebû Hanîfe ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî yanında yer alırken, daha sonra gelen birçok Hanefî âlimi ise Ebû Yûsuf'un görüşünü tercih etmiştir. Bk. Serahsî, *el-Mebsut*, Beyrut 1978, XII, 142; Güzelhisârî, *Menâfi'u'd-Dekâyık fi Şerhi Mecâmî'i'l-Hakâyık*, İstanbul 1890, s. 309; İbn Âbidîn, *Neşru'l-Arf*, II, 116, 128; Ali Haydar, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhi Mecelleti'l-Ahkâm*, İstanbul 1911, I, 99; Ebû Sünne, *el-Urf ve'l-Âde*, s. 62, 141-141; Mustafa

5.Mesâlih-i Mürsele Nazariyesi:

İsbât veya ilgâsı (meşrûiyyet veya gayr-i meşrûiyyeti) hakkında özel bir delil bulunmayan ve şerî'atın genel maksatlarıyla birlik içinde olan maslahatlar (mesâlih-i mürsele)²⁴ İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre, ancak bir nassa veya kıyâsa izâfe edilebilirler.²⁵ Maslahat-ı mürseleye en büyük değeri veren Mâlikîler başta olmak üzere İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu, mesâlih-i mürselelerin senet veya delâlet bakımından kat'î olan bir nass ile çatışmasının düşünülmemeyeceğini ve böyle bir mürsel maslahata i'tibâr edilemeyeceğini söylemişlerdir.²⁶ İslâm hukukçularının çoğunluğunu teşkil eden bilginlerin bu yaklaşımlarına karşı, Hanbelîlerden Necmeddîn et-Tûfî'nin (ö. 716/1316)²⁷ bu konudaki görüşleri,

Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalül'l-Fıkhiyyü'l-Âm*, Dımaşk 1967-68, II, 891-892.

24. Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Istislâh ve'l-Mesâlihu'l-Mürsele*, Dımaşk 1988, s. 37.
25. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmu'l-Muvakki'in* (nşr. Muammed Muh-yiddin Abdülhamid), Kahire 1955, I, 68; Bûtî, *Davâbitu'l-Maslaha*, s. 132.
26. Ebû Zehre, *Usûlü'l-Fıkh*, Kahire ts., (Dârü'l-Fikri'l-Arabî). s. 274; Zerkâ, *el-Medhal*, I, 123; Bûtî, *Davâbitu'l-Maslaha*, s. 201.
27. Tûfî'nin hayâtı hk. bk. İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürrü'l-Kâmine*, Haydarâbâd 1929-1931, II, 154-157; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, Beyrut 1968, VI, 39-40; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Dımaşk 1957, IV, 266.

özellikle son dönemlerde geniş yankı uyandırmıştır. Tûfî "Zarar ve zararlar mukâbele yoktur"²⁸ hadîsini incelerken²⁹ şer'î delillerin en kuvvetlisinin nass ve icmâ olduğunu, ancak bu delillerin "maslahata riâyet" prensibine aykırı düşmeleri hâlinde, maslahata riâyet ve zararı def konusunda hâs olan yukarıdaki hadîs gereği, maslahatın, ilgâ ve ibdâl yoluyla değil de "tahsis ve beyân" yoluyla söz konusu nass veya icmâyâ takdîm edileceğini ileri sürmüştür.³⁰ Tûfî'nin maslahat çerçevesinde ileri sürdüğü bu görüşlerin değerlendirilmesi bir yana,³¹

28. İbn Mâce, "Ahkâm", 17; Nevevî, *40 Hadis* (trc. Ahmed Naim), Ankara 1985, s. 40-41.
29. Tûfî'nin söz konusu hadîsin şerhi sırasında belirttiği görüşleri Cemâleddin el-Kâsımî tarafından "Risâle fi'l-Mesâlihi'l-Mürsele" adıyla neşredilmiştir. Bk. *Mecmû'u Resâil fi Usûli'l-Fıkh*, Beyrut 1906, s. 37-70. Ayrıca bk. *Risâletü'l-İslâm*, II/I, 94-105. Mustafa Zeyd adı geçen risâlenin tahkikli neşrini yapmıştır. *el-Maslaha fi't-Teşrî'l-İslâmî* ve Nec-müddin et-Tûfî, yy., 1964 (Dârü'l-Fikri'l-Arabî), s. 206-240. Abdül-vehhab Hallâf ise *Masâdiru't-Teşrîfi mâ-lâ-Nassa fih* (Kuveyt 1972) adlı eserinde bu risâleyi aynen nakletmiştir. s. 105-145.
30. Tûfî, *Risâle fi'l-Mesâlih*, s. 109-110; 135-144 (Hallâf'ın Masâdir'i içinde).
31. Tûfî'nin maslahatla ilgili görüşlerinin değerlendirilmesi için bk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, Humus 1968, s. 120, 332-333; 119, 332; 118-119; Ebû Zehre, *Mâlik*, Kahire 1952, s. 328; a.mlf., İbn Hanbel, Kahire 1981, s.

hukûkî hükümlerin geçerliliğini maslahat ile sınırlayan bu yaklaşım tarzının, Kur'ân-ı Kerîm'deki fikhî hükümlerin evrensellik ve târihselliği konusundaki tartışmalarda, târihsellik taraftarlarını cesâretlendiren en önemli referanslardan biri olduğu söylenebilir.

6. Çağdaş Yaklaşımlar:

İslâm hukuk târihinde IV/10. asra kadar devâm eden ictihâd hareketi, bu yüzyıldan itibaren yerini katı bir taklitçiliğe ve mezhebciliğe bırakmıştır. Bununla birlikte, gerek önceden mevcut olan hukuk müellefâtı, gerekse arada yetişen bazı büyük fakih ve âlimler sâyesinde, İslâm hukuku uzunca bir süre insanların ihtiyaçlarına cevap vermeye devâm etmiştir. Ancak, rönesans ve reform hareketleri sonunda Batı'nın elde ettiği bilimsel, ekonomik ve siyâsî avantajlar karşısında, İslâm dünyasının içinde yaşadığı "gizli duraklama" açığa çıkmış ve bilhassa XVII. yüzyıldan sonra Osmanlı Devleti'nin çeşitli cephelerdeki yenilgileri ile başlayan "gerileme", pek çok İslâm ülkesinin kolonileştirilmesi ile sonuçlanmıştır. Yirminci yüzyılın son üç çeyreğinde ise, İslâm ülkeleri başta siyâsî bağımsızlıklarını elde etmek olmak üzere yeniden bir uyanış dönemine girerek bugünkü siyâsî, ekonomik, kültürel ve hukûkî statülerine kavuşmuşlardır. İslâm

hukuku açısından da duraklama ve gerilemeyi ifâde eden bu uzun târihî süreç içerisinde en önemli hukûkî faaliyetlerden biri, Osmanlı hukukçusu ve devlet adamı Ahmed Cevdet Paşa'nın (ö. 1312/1895) fedâkârâne gayretleri sonunda te'lîf edilen ve uygulamaya konulan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye³² olmuştur. Ayrıca, son iki yüz yılda, İslâm dünyasının içinde bulunduğu ilmî, siyâsî, sosyal, ekonomik ve hukûkî yenilgilerden kurtulması konusunda bazı müslüman aydınlar çeşitli çıkış yolları aramışlardır. Bilhassa Cemâleddîn Efgânî (ö.1314/1897 ile Muhammed Abdüh'un (ö.1323/1905) başını çektiği ve kendilerine "klasik modernistler" denilebilecek bir grup aydın, Kur'ân ve Sünnet nasslarının bugüne taşınabilmesi ve İslâm hukûkuyla ilgili çeşitli problemlerin halledilebilmesi için yeniden ictihâda dönülmesi gerektiğini savunmuşlardır. İçinde yaşadığımız yüzyılda ise, başta Kur'ân'ın yorumlanması olmak üzere İslâm hukûkuyla ilgili çeşitli konularda muhâfazakâr, savunmacı veya

32. Mecelle'nin hazırlanışı, üzerinde yapılan çeşitli çalışmalar ve metni hk. bk. Osman Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, İstanbul 1973. Özellikle Mecelle'nin şu maddeleri fikhî hukumlerin evrensellik ve târihselliği tartışmalarıyla doğrudan ilgilidir: Md. 14: "Mevrîd-i nassda ictihâda mesağ yoktur"; md. 30: "Def-i mefâsid celb-i menâfi'den evlâdır"; md. 36: "Âdet muhakkemdir"; md. 39: "Ezmânın teğayyürü ile ahkâmın teğayyürü inkâr olunamaz"; md. 43: "Örfen ma'rûf olan şey şart kılınmış gibidir."; md. 45: "Örf ile tayin nas ile tayin gibidir."

324; Hallâf, *Masâdir*, s. 99, 101; Şelebî, *Ta'îlül-Ahkâm*, s. 295, 296-322; Bûtî, *Davâbitü'l-Maslaha*, s. 209-213; Ferhat Koca, *"İslâm Hukûkunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tûfî'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi"*, İLAM Araştırma Dergisi. 1 (İstanbul 1996), s. 93-122.

parçacı bir takım yaklaşımlar yanında, kendilerine "İslâm modernistleri" adı verilen çeşitli kişiler insan merkezli ve olgudan nassa doğru giden bir yaklaşım tarzını benimsemişlerdir. Bunlar arasında Muhammed İkbâl (ö.1357/1938)³³ Fazlurrahman (1919-1988)³⁴ Hasan Hanefî³⁵ Nasr Hâmîd Ebû Zeyd³⁶ ve Muhammed

Arkoun³⁷ gibi düşünür ve yazarlar bulunmaktadır. İslâm hukuk târihinde ve günümüzde Kur'ân'daki fikhî hükümlerin evrensellik ve târihselliğini tesbit konusuyla ilgili özetlenen bütün bu görüşlerin ortak paydası, Kur'ân'da evrensel ve târihsel bir takım fikhî hükümlerin bulunduğu. Ancak bu görüşlerin, söz konusu hükümlerin birbirinden ayırt edilmesi konusunda kapsamlı ve objektif esaslar içermediği ve bu sebeple de evrensellik ve târihsellik tartışmalarının giderek artan bir şiddette devâm ettiği görülmektedir. Biz, bu görüş ve tecrübelerin ışığı altında, Kur'ân'daki fikhî hükümlerin evrensel olanlarıyla târihsel olanlarını birbirinden ayırt edebilmek için açık, objektif, ma'kûl ve kapsamlı zannettiğimiz bir ölçeği İslâm hukukçularının ve İslâm düşüncesiyle ilgilenenlerin nazar-ı dikkatine sunmak istiyoruz.

İLEVRENSELLİK VE TÂRİHSELLİĞİ TESBİT KONUSUNDA BİR ÖLÇÜT

Kur'ân-ı Kerîm'deki fikhî hükümlerin târihsel ve evrensel unsurlarını tespit için önerdiğimiz ölçüt bir yorum merdiveni niteliğindedir.

İnsan olarak kendimize ve etrafımıza bakıyor; insanların, hayvanların, bitkilerin ve hâsılı evrenin varlığından ve bunların içinde bulunduğu âhenk ve nizamdan, âlemin bir

33. Muhammed İkbâl'in bu konudaki görüşleri için bk. *İslâm'da Dînî Düşüncenin Yeniden Doğuşu* (trc. N. Ahmet Asrar), İstanbul 1984, s. 220-232.
34. Fazlur-Rahmân'ın bu konudaki görüşleri için bk. *İslâm* (trc. Mehmet Aydın-Mehmet Dağ), Ankara 1992, s. 47-48; *a.mlf.*, *İslâm ve Çağdaşlık* (çev. Alpaslan Açıkgeçen-M. Hayri Kırbaoğlu), Ankara 1990, s. 73-76, 94; *a.mlf.*, "İslâmî Çağdaşlaşma: Alanı, Metodu ve Alternatifleri" (çev. B. Demirkol), *İslâmî Araştırmalar* (Fazlur-Rahmân Özel Sayısı), IV/4 (Ankara 1990), s. 319.
35. Hasan Hanefî'nin bu konudaki görüşleri için bk. *"Teoloji mi Antropoloji mi?"* (çev. M. Sait Yazıcıoğlu), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXIII (Ankara 1978), s. 518; İlhami Güler, *"Hasan Hanefî'nin Tecdid Projesi -Tanıtım ve Bir Değerlendirme-*", *İslâmî Araştırmalar*, VII/2 (Ankara 1994), s. 160.
36. Nasr Hâmîd Ebû Zeyd'in bu konudaki görüşleri için bk. *Mefhûmu'n-Nâs*, *Dirâse fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire 1990, s. 29-30; Ömer Özsoy, *"Nasr Hâmîd Ebû Zeyd'in Nass-Olgı İlişkisi Bağlamında 'Ulûmu'l-Kur'ân'ı Eleştirisi"*, *İslâmî Araştırmalar*, VII/3-4 (Ankara 1994), s. 240.

37. Muhammed Arkoun'un bu konudaki görüşleri için bk. *"Kur'ân'ı Nasıl Okumalı?"* (trc. Ahmet Zeki Ünal), *İslâmî Araştırmalar*, VII/3-4 (Ankara 1994), s. 249, 256-259. Söz konusu makâle için ayrıca bk. Muhammed Arkoun, *Kur'ân Okumaları* (trc. Ahmet Zekî Ünal), İstanbul 1995, s. 81-113.

yaratıcısı olduğu ve bu yaratıcının da ilim, hikmet, güç, kudret ve adâlet gibi sıfatlara sâhip olması gerektiği sonucuna varıyoruz. Ulaştığımız bu netice hem hiss-i selîmin (tecrûbe ve müşâhede) hem akl-ı selîmin (aklın ilkeleri) hem de naklin (ilâhî kitaplar) ittifâk ettiği bir sonuçtur.³⁸ Yorum merdiveninin çıkış kulvarı burasıdır. Bu nokta akıl, nakil ve bütün insanlığın Allah'a îmân konusunda yaşadığı târihî tecrûbe ile sabit bir hakî-kattir.

2.Varlığına ulaşılan Tanrı'nın, yarattığı bu evreni ve yaratıklarını başıboş bırakıp istirahat çekilmesi ise hem sarîh akla hem de korunmuş sahîh nakle³⁹ aykırıdır. Dolayısıyla Allah, insanların hayâtiyetlerini sağlıklı ve birbiriyle âhenkli bir şekilde devâm ettirebilmeleri için zaman zaman veya her zaman târihe (insanlara) çeşitli uyarı ve müdâhalelerde (dîn) bulunur. Buna akıl ve nakil açısından bir mâni' yoktur. Bu sebeple de Allah insanları başıboş bırakmayarak ilk insandan bugüne kadar çeşitli zaman ve mekânlarda, kendilerine rasûl veya nebî adı verilen

kişiler aracılığıyla bir takım hükümler, emir ve yasaklar (ilâhî dinler) göndermiştir.⁴⁰ Sarîh akıl, sahîh nakil ve insanlığın târihî tecrûbesiyle ulaşılan bu netice ise, yorum merdiveninin iniş kulvarını teşkil etmektedir.

3.Allah tarafından çeşitli zaman ve mekânlarda gönderilen ilâhî dinlerin emir ve yasaklarına (hükümlerine) bakıldığı zaman, bunların bir kısmının söz konusu dînin gönderildiği zaman, mekân ve toplumun çeşitli imkân ve ihtiyaçlarıyla alâkalı veya bu şartlarla sınırlı özel hükümler⁴¹ bir kısmının ise hemen hemen bütün dinlerde (ilâhî kitaplarda) aynen korunan bir takım genel amaç ve ilkeler⁴² olduğu görülür. Bu realite, korunmuş, sahîh nakil ile sâbit

38. Âlemin yaratılışı, nizam ve âhengiyle ilgili bazı âyetler için bk. *el-Bakara*, 2/164; *Âl-i İmrân*, 3/190-191; *el-En'âm*, 6/73; *el-A'râf*, 7/185; *Yûnus*, 10/5-6, 34; *en-Nahl*, 16/3, 48, 81; *el-Enbiyâ*, 21/33; *el-Furkân*, 25/2; *en-Neml*, 27/64; *el-Ankebût*, 29/30, 44; *er-Rûm*, 30/8; *Sâd*, 38/27; *ed-Duhân*, 44/38; *el-Ahkâf*, 46/3; *et-Teğâbün*, 64/3.

39. Allah'ın evreni yarattıktan sonra istirahat çekilmediğine dâir bazı âyetler için bk. *İbrâhim*, 14/42, 47; *el-Kiyâme*, 75/36.

40. Allah'ın çeşitli peygamberleri vâsıtasıyla bir takım hükümler (dîn) gönderdiği hususunda bk. *el-Bakara*, 2/253; *Âl-i İmrân*, 3/183-184; *en-Nisâ*, 4/164; *el-Mâide*, 5/32; *el-En'âm*, 6/130; *el-A'râf*, 7/35, 43, 53, 101; *Yûnus*, 10/13; *Hûd*, 11/120; *er-Ra'd*, 13/38; *İbrâhim*, 14/9, 44; *el-Mü'minûn*, 23/51; *er-Rûm*, 30/47; *Fâtır*, 35/4, 25; *ez-Zümer*, 39/71; *Ğâfir*, 40/22, 78, 83; *Fussilet*, 41/14; *el-Ahkâf*, 46/35; *et-Teğâbün*, 64/6.

41. Çeşitli ilâhî dinlere âit özel hükümler konusunda bk. *el-Bakara*, 2/67, 173, 270; *Âl-i İmrân*, 3/49-50, 93; *en-Nisâ*, 4/23, 160-161; *el-Mâide*, 5/1-5, 47-48, 95, 96; *el-En'âm*, 6/146; *en-Nahl*, 16/115, 119, 145; *el-Câsiye*, 45/18.

42. Bütün ilâhî dinlerde ortak olan bazı temel hükümler için bk. *et-Tevbe*, 9/111; *en-Nahl*, 16/118; *el-İsrâ*, 17/31-38; *el-Ankebût*, 29/46; *Lokmân*, 31/13, 16-18; *eş-Şûrâ*, 42/13.

olduğu gibi, aklın gereği de budur. Dinler târihinde mevcut olan ilâhî dinlere bakıldığı zaman onların değişmeyen temel amaçlarının insanların can,⁴³ dîn,⁴⁴ akıl,⁴⁵ ırz (nâmus, neseb, nesil)⁴⁶ ve mal⁴⁷ emniyetlerini sağlamak olduğu ve diğer fer'î hükümlerin bu amaçları koruyucu ve gerçekleştirci birer tamamlayıcı unsur oldukları anlaşılır. Bu temel amaçlar (makâsıd) kendi içinde daha genel bir tasnife tâbî tutulduğu zaman, onların "İnsanın yaşama hak ve hürriyeti (canı ve akli muhâfaza)", "Dînî inanç, düşünce ve kanâ'at edinme hak ve hürriyeti (din ve ırzı muhâfaza)", "Mal ve mülk edinme hak ve hürriyeti (malı muhâfaza)" şeklinde, bugün bütün insanlığın kabul ettiği temel (klasik) insan hak ve

hürriyetlerini ihtivâ ettiği görülür.

İlâhî dinlerin en kâmilî ve sonuncusu olan İslâm dîninin⁴⁸ kitabı olan Kur'ân-ı Kerîm'deki hükümler de tek tek incelendiği (istikrâ) zaman, onun da aynı temel amaçları güttüğü ve ayrıca bu amaçları korumak, gerçekleştirmek ve geliştirmek için bir takım yardımcı hukukî normlar⁴⁹ içerdiğine şahit olunacaktır. Bütün ilâhî kitaplarda ve son kitap olan Kur'ân-ı Kerîm'de mevcut bulunan bu temel amaçların varlığına⁵⁰ ve

43. Canı muhâfaza (yaşama hak ve hürriyeti) hk. bk. *el-Bakara*, 2/178, 195; *en-Nisâ*, 4/29, 92-93; *el-En'âm*, 6/150; *el-İsrâ*, 17/31, 33; *el-Furkân*, 25/68; *el-Mümtahine*, 60/12.
44. Dîni muhâfaza hk. bk. *el-Bakara*, 2/256; *Âl-i İmrân*, 3/20; *el-En'âm*, 6/106-108; *Yûnus*, 10/99, 108; *er-Ra'd*, 13/3; *el-Kehf*, 18/29, 110; *er-Rûm*, 30/24.
45. Akli muhâfaza hk. bk. *el-Bakara*, 2/219; *en-Nisâ*, 4/43; *el-Mâide*, 5/90, 91.
46. ırzı (namusu, nesli, nesebi) muhâfaza hk. bk. *el-Bakara*, 2/187; *el-İsrâ*, 17/32; *en-Nûr*, 24/32; *el-Furkân*, 25/68; *er-Rûm*, 30/21; *el-Mümtahine*, 60/12.
47. Malı muhâfaza hk. bk. *el-Bakara*, 2/188; *Âl-i İmrân*, 3/14; *el-A'râf*, 7/31; *et-Teube*, 9/34; *el-İsrâ*, 17/26-27; *Tâhâ*, 20/53-54; *el-Furkân*, 25/67; *en-Necm*, 53/39; *el-Mümtahine*, 60/12.

48. İslâm dîninin son ve kâmil dîn olduğu hk. bk. *Âl-i İmrân*, 3/19, 85; *el-Mâide*, 5/3.
49. Temel amaçları koruyan bazı hukuk normları hk. bk. adâletle davranmak (*el-Bakara*, 2/282; *en-Nisâ*, 4/58; *el-Mâide*, 5/8, 42, 95, 106; *el-A'râf*, 7/29; *en-Nahl*, 16/76, 90; *Sâd*, 38/26; *eş-Şûrâ*, 42/15; *el-Hucurât*, 49/9; *et-Talâk*, 65/2), insanların eşitliği (*en-Nisâ*, 4/1; *el-A'râf*, 7/189; *Yûnus*, 10/19; *el-Hucurât*, 49/13); iyiliği emredip kötülüğü yasaklamak (*el-Bakara*, 2/263; *Âl-i İmrân*, 3/104, 110, 114; *en-Nisâ*, 4/114; *el-Mâide*, 5/2; *el-A'râf*, 7/157, 199; *et-Teube*, 9/71, 112; *el-Hac*, 22/41), emânete riâyet etmek (*el-Bakara*, 2/283; *en-Nisâ*, 4/58; *el-Mü'minûn*, 23/8; *el-Meâric*, 70/32;), istişare etmek (*Âl-i İmrân*, 3/159; *eş-Şûrâ*, 42/38), akidlere ve ahidlere bağlı kalmak (*el-Mâide*, 5/1; *el-Enfâl*, 8/58, 61-62).
50. Bu arada, her bir ilâhî kitabın kendinden önceki kitabı tasdik etmiş olması, onların aynı temel amaçlar doğrultusunda hükümler içerdiğini de gösterir. Bu gerçeğe işâret eden bazı âyetler için bk. *el-Bakara*, 2/97, 136; *Âl-i İmrân*, 3/3, 50; *en-Nisâ*, 4/47; *el-Mâide*, 5/44, 46-48; *el-En'âm*, 6/92;

isâbetin, sahîh nakil delâlet ettiği gibi, sarîh akıl da bunu gerektirir. Çünkü, insanlık târihine bakıldığı zaman, onların gerek fertler gerekse toplumlar olarak bu temel haklarını her türlü ihlâle karşı korumaya çalıştıkları, bu haklara sâhip fert ve toplumların daha sağlıklı, mutlu ve huzurlu oldukları, bu haklar sâyesinde insanların kendi kendilerini gerçekleştirdikleri görülür. Kısacası bu temel amaçlar sadece nakil yoluyla değil, bütün insanların târihî tecrübeleriyle de ulaşıldıkları evrensel hakikatlerdir.

4. Bu temel amaçları gerçekleştirmek için Kur'ân'da mevcut olan hükümlerden hangilerinin Kur'ân'ın ilk muhâtaplarının yaşadığı târihi, coğrafi ve toplumsal şartlarla sınırlı olduğu, hangilerinin de bu temel amaçları gerçekleştirebilmek için herhangi bir zaman ve mekânla kayıtlı olmaksızın bütün zamanları ve mekânları kuşatıcı ve bağlayıcı nitelikte olduğu hususu tartışmalıdır. Bunu belirleyebilmek için önerdiğimiz ölçütü ifade etmeden önce bu paragrafla ilgili akla gelebilecek iki itiraz üzerinde durmak istiyoruz. Birinci itiraz, Kur'ân'ın fikhî hükümleri arasında evrensel ve târihsel unsurların bulunmasının akıl bakımından bir çelişki olup olmayacağı hususudur. Aklın ilkelerine göre burada herhangi bir çelişki söz konusu olamaz. Zîrâ belirli bir târih, coğrafya ve sosyal yapı içerisinde nâzil olan ilâhî bir hitâbın, yaşayan ilk muhâtablarının sorun ve problemlerine çözüm getirmesi kadar mâkûl bir durum düşünülemez. Şâyet,

Fâtur, 35/31; *el-Ahkâf*, 46/30; *es-Saf*, 61/6.

Kur'ân'daki bütün hükümler ilk muhâtablarının kültür, düşünce ve yaşam standartlarının üzerinde ve ötesinde olsa idi, asıl bu durum akla ve hikmete uygun düşmezdi. Ayrıca, Şârî'in bu kitabı son peygamberine⁵¹ göndermiş olması sebebiyle, onun içerisine hem ilk muhâtablarına hem de bütün insanlığa hitâb eden bazı ortak (evrensel) mesaj, değer ve hükümler yerleştirmesinde akıl bakımından herhangi bir çelişki yoktur.

Daha ciddî ve yaygın olan ikinci itiraz ise şudur: Önceki ilâhî dinlerde mevcut olan hukûkî hükümlerin belirli bir bölge, toplum veya süre ile sınırlı olduğu anlaşılabilir bir konudur. Zîrâ, önceden gelen bir din veya kitabın belirli bir kavme ya da bölgeye gönderildiğini, bizzat söz konusu dinin peygamberi veya kitabı açık bir şekilde belirttiği gibi, bunun böyle olduğunu elimizdeki korunmuş sahîh nakil de söylemektedir.⁵² Ayrıca

51. Hz. Muhammed'in son peygamber olduğu hususunda bk. *el-Ahzâb*, 33/40.
52. Çeşitli peygamberlerin kendi kavimlerine gönderildiği hakkında bk. *Yûnus*, 10/74; *İbrâhîm*, 14/4; *el-İsrâ*, 17/15; *er-Rûm*, 30/47. Öte yandan, bazı peygamberlerin kendi kavimleriyle olan ilişkileri hakkında bk. Nûh (a.s.)'un, kavmiyle ilişkisi hakkında: *el-A'râf*, 7/59; *Hûd*, 11/36; *el-Hacc*, 22/42; *el-Mû'minûn*, 23/23; *el-Furkân*, 25/37; *eş-Şuarâ*, 26/105; *el-Ankebût*, 29/14; *Sâd*, 38/12; *Gâfir*, 40/5, 31; *Kâf*, 50/12; *ez-Zâriyât*, 51/46; *en-Necm*, 53/52; *el-Kamer*, 54/9; *Nûh*, 71/1. Hûd (a.s.)'un kavmiyle ilişkisi hakkında bk. *Hûd*, 11/60, 89; Sâlih (a.s.)'in kavmiyle ilişkisi hakkında bk.

târihte, aynı anda farklı bir takım bölgelerde iki veya daha fazla peygamberin bulunmasında da akıl bakımından bir sakınca yoktur. Ancak, İslâm dîni için bunu söyleme imkânı yoktur. Zîrâ, İslâm son ilâhî dîn, Kur'ân son ilâhî kitap, Hz. Muhammed (s.a.v.) ise son peygamberdir.⁵³ Bu dîn ve kitap, bütün insanlar, zamanlar ve mekânlar için gönderilmiştir. Onun içerisindeki herhangi bir hükmün herhangi bir zaman, mekân veya toplumsal şartla sınırlandırılması, onun ebedîlik ve evrensellik vasıflarına uygun düşmez ve böyle bir ayırım, Kitâb'ı tahrîfe ve tüketmeye yol açar.⁵⁴

Bu itirâza karşı şu söylenebilir: Kur'ân'ın yaklaşık yirmi üç yıl süren teşrî târihi içerisinde, onun ilk muhatablarının sorunlarına değinildiği, onlarla ilgili çözümler getirildiği, nesih, tahsis ve tedric gibi çeşitli metodlar kullanılarak söz konusu insanların şart, imkân ve ihtiyaç-

Hûd, 11/89. Lût (a.s.)'un kavmiyle ilişkisi hakkında bk. *el-A'râf*, 7/80; *el-Hacc*, 22/43; *eş-Şuarâ*, 26/160; *Sâd*, 38/13; *el-Kamer*, 54/33; Şuayb (a.s.)'ın, kavmiyle ilişkisi hakkında bk. *el-Ankebût*, 29/36; İbrâhîm'in kavmiyle ilişkisi hakkında bk. *el-Hacc*, 22/43; Mûsâ (a.s.)'ın kavmiyle ilişkisi hakkında bk. *el-Bakara*, 2/54, 60, 67; *el-Mâide*, 5/20; *el-En'âm*, 6/80, 128, 155; *el-A'râf*, 7/148; *Yûnus*, 10/71-93.

53. Bu konuda yukarıda geçen şu âyetlere bk. *Âl-i İmrân*, 3/19, 85; *el-Mâide*, 5/3; *el-Ahzâb*, 33/40.

54. Kur'ân hükümlerinin değiştirilemeyeceğine dair bazı âyetler için bk. *el-Bakara*, 2/211; *el-En'âm*, 6/34, 115; *Yûnus*, 10/15; *el-Kehf*, 18/27.

larının gözetildiği târihî bir vâkı'adır.⁵⁵ Şâyet, bu durum Allah'ın sadece I/VII. yüzyıl insanların maslahatlarını gözetdiği ve onlara lütf-u keremiyle davrandığı ve artık o "has" kulları dışındaki kullarının târihî, coğrafi ve toplumsal şart, imkân ve ihtiyaçlarını dikkate almayacağı şeklinde değerlendiriliyor ise; bize göre, konumuzun başında varlığına inandığımızı söylediğimiz ilim, hikmet ve adâlet sıfatlarına sâhip olan Şâri' kulları arasında böyle bir ayırım yapmaz.⁵⁶ Eğer bununla, Allah'ın ebedî ve evrensel bir takım hükümler göndermek için I/VII. yüzyıl insanlarını "kobay" olarak kullandığı ve söz konusu hükümlerin

55. İlk müslümanların şart, imkân ve ihtiyaçları doğrultusunda belirli bir gelişme süreci tâkip eden bazı hükümleri için bk. Mü'minlerin kâfirler karşısındaki kuvvet dereceleri hk. *el-Enfâl*, 8/66; vasiyyet hk. *el-Bakara*, 2/180; *en-Nisâ*, 11; kocaları ölen hammların nafakaları ve bekleme süreleri hk. *el-Bakara*, 2/234, 240; *et-Talâk*, 65/4; kıblenin Mescid-i Ak-sâ'dan (Kudüs) Mescid-i Harâm'a (Mekke) çevrilmesi hk. bk. *el-Bakara*, 2/115, 144 gibi örnekler gösterilebilir.

56. Allah'ın kulları arasında ayırım yapmayacağı hk. bk. *en-Nisâ*, 4/1; *el-A'râf*, 7/189; *Yûnus*, 10/19; *el-Hucurât*, 49/13. Ancak, Kur'ân'ın ilk muhatablarının İslâm'ın yerleşmesi ve yayılmasındaki hizmetleri ve çektikleri sıkıntılar sebebiyle, ni'met-külfet dengesine uygun olarak, sonraki yıllarda rahat bir ortamda yaşayan müslümanlardan daha faziletli olması hususu ayrı bir konudur. Bu konuda bk. *en-Nisâ*, 4/95; *el-Hadîd*, 57/10.

teşrine sebep olan olayların da sadece önceden çizilmiş birer "İlâhî Senaryo" olduğu söylenmek isteniyorsa, o zaman da Ebû Cehil'in îmânından Hz. Âişe'ye yapılan iftiraya (ifk hâdisesi) kadar, Hz. Muhammed'in peygamberlik süresinde meydana gelmiş olan bütün olaylar, acılar ve savaşların birer "İlâhî senaryo" olduğu sonucuna varılır ki, böyle bir netîcenin akîdevî (teolojik) açıdan getireceği problemler bir yana, bu durum yine de I/VII. yüzyılın târihî, coğrafi, siyasî, iktisadî ve kültürel... şartlarını tahkîm etmek, kutsallaştırmak ve evrenselleştirmek gibi bir sonuç doğuracaktır ve bu sonuç da yine bizim varlığına îmân ettiğimiz Şâri'in hikmet sıfatına uygun düşmemektedir. O zaman, geriye bir husus kalmaktadır: O da Cenâb-ı Hakk'ın I/VII. yüzyıl insanların târihi, coğrafi ve toplumsal bir takım şartlarını, imkân ve ihtiyaçlarını dikkate aldığı gibi diğer zamanlarda, mekânlarda ve şartlarda yaşayan kullarının da imkân, ihtiyaç ve şartlarını dikkate almış olmasıdır. İşte biz burada, Allah'ın kendi Kitab'ında gösterdiğini kabûl ettiğimiz bu elastikiyeti araştırıyoruz. Böyle bir kabûl ve araştırma aklen câiz olduğu gibi, aşağıda verilecek çeşitli şer'î delillerden de anlaşılacağı gibi nakil bakımından da câizdir.

Artık bu kabûlden sonra geriye Kur'ân-ı Kerîm'deki fikhî bir âyetin/hükümün evrensel veya târihîsel oluşunu tesbît kalmaktadır. Bize göre, fikhî bir âyetin/hükümün evrensel veya târihîsel oluşunu tesbît için şu ölçüt (yöntem) izlenmelidir:

4.1. Kur'ân'daki fikhî hükümlerin evrensel veya târihîsel olanını tesbît edebilmek için söz konusu şer'î hitâ-

bın/hükümün -varsa bu meseleyle ilgili bütün hitâblar/hükümler kümesinin tanımlanması gerekir. Çünkü, herhangi bir şeyin mâhiyeti ve nitelik ile nicelikleri tanınmadan onun ne olduğu anlaşılamaz. mâhiyeti bilinmeyen herhangi bir hitâb ise emir ve nehye (hükme) konu olamaz. Kaldı ki, hukuk sırlar âlemiyle değil, hayât münâsebetleriyle ilgilenen ve bu konuda bir takım normlar koyan bir ilim dalı olup, bu ilmin esaslarına göre de herhangi bir davranışın gayri meşrû' bir eylem (suç) olabilmesi için onun kânûn (şâri') tarafından tanımlanmış olması (kânûnîliği) esastır.⁵⁷ Ayrıca, anlaşılmayan bir hitâbın teklife konu olmayacağı husûsunda da hem sarîh akıl hem sahîh nakil ittifâk hâlinindedir.⁵⁸

Gerekliliği ve meşrûiyyeti hakkında akıl ve naklin ittifâk ettiği böyle bir tanımın (târif) geçerli olabilmesi için, onu, sahîh bir tanımda bulunması gereken bütün şartları taşıması gerekir. Bu şartlar, tanımın tam

57. Suçun kânûnîliği ilkesi hk. bk. *en-Nisâ*, 4/24; *el-En'âm*, 6/119; *en-Nûr*, 24/1). Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de harâm (yasaklanmış, suç) fiiller tek tek belirtilmiş, helâl (meşrû') bir fiil veya nesnenin insanlar tarafından haram kılınması ise reddedilmiştir. Bu konuda bk. *el-Bakara*, 2/173; *en-Nisâ*, 4/23; *el-Mâide*, 5/3; *el-En'âm*, 6/151; *el-Arâf*, 7/32, 33; *et-Tevbe*, 9/29, 37; *en-Nahl*, 16/115; *el-İsrâ*, 17/33.

58. İlâhî kitapların ve bilhassa Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılacak için apaçık bir şekilde gönderildiğine dâir âyetler hk. bk. *Âl-i İmrân*, 3/138; *el-Mâide*, 5/15, 19, 89; *İbrâhîm*, 14/4; *en-Nahl*, 16/39, 44, 64, 89; *en-Nûr*, 24/34.

olması yani tanımlı yapılanın bütün fertlerinin söz konusu tanımın içine girmesi ve ona dâhil olmayan yabancı unsurların dışarıda bırakılması (efrâdını câmi' ağıyârını mâni' olması), bir şeyin kendisinden daha kapalı (mübhem) bir şeyle tanımlanmaması ve tanımda kısırdöngü (devr-i bâtil, cerce vicioux) bulunmaması yani bir şeyin bilinmesi kendisine bağlı olan başka bir şeyle tanımlanmamasıdır.⁵⁹

Bu şartlar çerçevesinde hitâbın/hükmün tanımını yapabilmek için ona ne, nasıl, ne kadar, niçin, neden gibi çeşitli sorular sorulur. Hitâba/hükme veya hitâblar/hükümler kümesine sorulan "Nedir?" sorusuna verilen cevap onun mâhiyetini (öz, quiddité), "Nasıl?" sorusuna verilen cevap onun niteliğini (keyfiyet, qualité), "Kaç tane? Ne kadar?" sorularına verilen cevap onun niceliğini (kemmiyet, quantité) ve "Niçin? Neden?" sorularına verilen cevap onun amacını (gerekçe ve illet), "Ne zaman? Ne sürede?" sorusu da onun zamanla ilgili ilişkisini belirtmiş olur.⁶⁰ Bu sorular neticesinde söz konusu hitâbın/hükmün veya hitâbların/hü-

kümlerin mâhiyetleri, temel amaçlarla alâkaları ve bu ilişkinin süresi, ayrıca nitelik ve nicelikleri tek tek tesbît edilerek birbirinden ayrılır.

4.2. Hükmün/hitâbın tesbît edilen mâhiyeti ile onun nitelik ve niceliklerinin birlikte var oluşları yani onların varlık bakımından birbiriyle ilişkileri aklın özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri çerçevesinde araştırılır. Sonuçta, hükmün mâhiyeti (a) kendi etrâfını saran çeşitli nitelik ve niceliklerle birbirinden ayıramayacak şekilde bir bütün oluşturmuş olabileceği gibi, (b) kendi nitelik ve niceliklerinden müstakil olarak da yaşayabilir. Yorum merdiveninin bu basamağında şöyle bir soru akla gelebilir: Bir hükmün mâhiyeti ile geçici (târihsel) bir ilişki içinde bulunan nitelik ve niceliklerin bu ilişkileri ne kadar devâm eder ve bu süre her bir hüküm/hitâb için nasıl tesbît edilir? Bu soru tekrar tartışmanın başına dönmek anlamına gelir. Elinizdeki bu çalışmadan amaç, Kur'ân-ı Kerîm'deki fikhî hükümlerin ebedî ve evrensel olanıyla târihsel (geçici) olanını birbirinden ayırt etmek için bir kriter ortaya koymaktır. Yani problemin daha başlangıç kısmı ile ilgidir. Bir hükmün mâhiyeti ile geçici (târihsel) bir ilişkiye giren bir takım nitelik ve niceliklerin, söz konusu bu ilişkilerinin ne kadar devâm edeceğine dâir soru ise ikincil bir sorundur. Halbuki asıl problem, "târihsel" olanın "evrensel" zannedilerek onun üzerine hüküm binâ edilmesidir. Bu yanlışın tabii sonucu olarak da hayâtımıza târihseller yön vermiş ve kendi içinde bulunduğumuz gerçek zamanı yaşamak yerine, geçmişlerimizin hayâtını (târihi) yaşamakta ısrar etmiş yani

59. İsmail Fennî, *Fransızcadan Türkçeye Lügatçe-i Felsefe*, İstanbul 1341, s. 167-169; Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1974, s. 36-37; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara 1996, s. 486-488.

60. Bu kavramlar hk. bk. İsmail Fennî, *a.g.e.*, s. 576-579; Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügatı*, İstanbul 1958, I, 32-37; III, 4-17, 242-249; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1982, 179, 277-281, 419; Ahmet Cevizci, *a.g.e.*, s. 381-383, 507-509.

çağdışı kalmışızdır. Seleflerimizin çağından kendi zamânımıza gelerek bizzat kendi hayatımızı yaşayabilmemiz için ise, öncelikle Kur'ân'daki hükümlerin evrensel olanlarının târihsel olanlarından ayırt edilmesi gerekmektedir. Bunun için de hükümlerin/hitâbların yukarıdaki sıraya uygun bir şekilde tanımlanmasını öneriyoruz.

Ayrıca, bu tanımlama çalışmaları da iki safhaya ayrılabilir. Birinci safha; Kur'ân-ı Kerim'deki fikhî hükümlerin evrensel olanını târihsel olanından ayırt etmek için söz konusu fikhî hükümlerin her birinin tanımlanarak gerek tek başına mâhiyetleri ile gerekse hem mâhiyet hem de nicelik ve nitelikleri ile birlikte evrensel veya târihsel olanlarının belirlenmesi safhasıdır. Yukarıdan beri önerilen ölçek çerçevesinde, Kur'ân-ı Kerim'deki mevcut fikhî hükümlerin evrensel olanlarının târihsel olanlarından ayırt edilmesiyle ilgili bu çalışma bir veya birkaç kişi tarafından belirli bir sürede tamamlanabilir. Bu tanımlama çalışmasının ikinci safhası ise, bir hitâbın/hükmün mâhiyeti ile târihsel (geçici) ilişki içerisinde olan nitelik ve nicelikler yerine, gelecek olan yeni "geçici" (târihsel) nitelik ve nice-liklerin neler olabileceği, bu değişimin süresi ve meydana gelen "yeni bütün"ün (hüküm) hem kendi içinde hem de herhangi bir temel amaç ile olan ilişkisinde aklın kuralları çerçevesinde tam bir ahenk ve uyumun temini ve bağlayıcılık derecesinin belirlenmesi ile ilgilidir. Artık burası, sahîh nakil ve aklın ilkeleri yanında, her türlü zannî ve sübjektif delillerin de kullanılabileceği ictihâdî (târihsel)

bir alandır. Târihî nitelik ve nice-liklerle ebedî ve evrensel mâhiyetlerin birbirine intibâk edilmesiyle ilgili bu çalışmalar insanlık var olduğu ve hayat münâsebetleri devâm ettiği sürece var olacaktır. Burada önemli olan, hukuk ve adâlet terâzisinin bir kefesine geçici (târihî) ve yaşanan hayâtı, diğer kefesine de evrensel hukuk ilkelerini koyarak, insanların maslahatları ile Şâri'in nassları arasında tam bir denge kurabilmek ve onlardan birini ya da her ikisini ihmâl ya da iptâl gitmeden yürür-lüklerini sağlayabilmektir. İnsanlığın dünyâ ve âhiret mutluluğu da bu terâzinin hassas dengesi üzerine kurulmuştur.

4.3.Hükmün mâhiyetinin hangi temel amaçla ilgili olduğu belirlenir. Bunun için âyete/hükme "Niçin? Neden?" soruları sorulur. Bu soruya bizzat şer'î hitâbın/hükmün metninde bir cevap verilmiş olabileceği gibi (mansûs) cevap verilmemiş de olabilir. Bu soruya, hitâbın/hükmün içinde açık bir cevap veriliyor ise, söz konusu mâhiyetin, nassta belirtilen amaç için teşrî' kılındığı ortaya çıkmış olur. Şâyet hitâbın/hükmün içinde böyle bir cevap yok ise, o zaman tanımlanan ve takvîm edilen hükmün mâhiyeti, aklın ilkeleri ışığında her bir temel amaç ile tek tek mukâbele edilir ve bu ilkeler çerçevesinde hangi temel amacı gerçekleştiriyor ve geliştirtiyor ise, onun söz konusu amaçla ilgili olduğu kabûl edilir. Aklın özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri çerçevesinde yapılacak böyle bir mukâbele sonunda, hiç bir hükmün mâhiyeti boşta (amaçsız) kalmayacak ve mutlaka ilgili olduğu bir temel amacı bulunacaktır. Aksi takdirde, Şâri'in

boş yere (abes) hüküm teşrîf kıldığı sonucu çıkar ki, bu durum, bizim başta varlığını kabul ettiğimiz Şâri'in hikmet sıfatına uygun değildir.

4.4. Hangi temel amacı gerçekleştirmek için teşrîf kılındığı tesbît edilen bir hükmün mâhiyetinin söz konusu bu temel amaç ile olan zaman ilişkisi belirlenir. Bunun için, hükmün mâhiyetine "Ne zaman? Ne zamana kadar? Ne sürede?" gibi zamanla ilgili çeşitli sorular sorulur. Bu sorulara verilen cevaplar ile temel amaçlar aklın özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri ışığında mukâbele edilir. Bu mukâbele sonunda söz konusu mâhiyet mahalli, muhâtabları, alanı, içerdiği veya ilgili olduğu hukûkî sorunlar ve çözümler gibi çeşitli açılardan, gerçekleştirmeyi hedeflediği temel amaç ile nasıl bir zaman ilişkisi içinde bulunduğu tesbît edilir. Buna göre, söz konusu hükmün mâhiyeti herhangi bir temel amaç ile ya ebedî (evrensel) ya da geçici (târihsel) bir zaman ilişkisi içinde olabilir. Yani tesbît edilen mâhiyet, ilgili olduğu herhangi bir temel amacı ya sadece belirli bir zaman, mekân veya şart altında gerçekleştirmek veya herhangi bir zaman, mekân vb. kayıtlarla sınırlanmaksızın sürekli (evrensel) bir şekilde gerçekleştirmek için teşrîf kılınmış demektir ve bu zaman (evrensel veya târihsel) ilişkisinde üçüncü bir sık yoktur.

4.5. İlgili olduğu temel amaçla evrensel (ebedî) bir zaman ilişkisi içerisinde bulunan bir hükmün mâhiyeti, nitelik ve niceliklerinden ayrıldığı takdirde ortada hem mâhiyet hem de nitelik ve nicelik kalmıyor ve sonuç olarak bütünüyle hüküm/hitâb yok (iptâl) oluyor ise yani söz konusu hükmün mâhiyeti ile nitelik ve

nicelikleri arasında özdeşlik ilkesi geçerli ise, bu hükmün mâhiyeti ile nitelik ve niceliklerinin arası açılmaz ve bunlar birbirinden ayrılamaz. Bu mâhiyet ile onun nicelik ve nitelikleri birlikte olarak yani bu hüküm/hitâb bütün unsurlarıyla birlikte ebedî ve evrensel kabûl edilir. Zîrâ, hükmün nicelik ve niteliklerden herhangi bir unsuru ihmâl veya iptâl, onun mâhiyetini ihmâl veya iptâl, söz konusu mâhiyeti ihmâl veya iptâl ise ilgili hitâbı (nassı) ve o hitâbın gerçekleştirmeyi hedeflediği temel amacı ihmâl veya iptâl sonucunu doğuracaktır. Meselâ, Kur'ân-ı Kerim'de abdest hakkında:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ
فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ
امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ط﴾

"Ey îmân edenler! Namaza kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın, başlarınızı meshedin ve topuklara kadar ayaklarınızı yıkayın." denilmektedir.⁶¹ Bu âyete "nedir?" sorusu yöneltildiğinde, "namaz için temizliğin (abdest) gerekli (vâcib) olduğu" cevâbı alınır. Bu temizliğin nasıllığı ve niceliği araştırıldığı zaman, onun nitelik ve niceliklerini (zarûret veya guslû gerektirecek haller dışında), yüzler ve dirseklere kadar ellerin yıkanması, başların meshedilerek topuklara kadar ayakların yıkanması oluşturur. Bu nitelik ve nicelikler, mutlak bir temizlikten (mâhiyet) ayırıldığı zaman, yani sadece eller yıkandığı veya sadece baş meshedildiği ya da yalnızca ayak yıkandığı zaman

61. el-Mâide, 5/6.

Kur'ân'ın tanımladığı temizlik (abdest) meydana gelmeyecektir. Bu durumda, namaz kılmak için gereken temizlik (evrensel mâhiyet) için yüzler ve dirseklere kadar ellerin yıkanması, başların meshedilerek topuklara kadar ayakların yıkanmasının (nitelik ve nicelikler) zarûrî olduğu ve söz konusu temizliğin (abdest) bu nitelik ve niceliklerle birlikte bulunması gerektiği ortaya çıkar. Aklın ilkeleri çerçevesinde bu mâhiyet ile dînin temel amaçları karşılaştırıldığı zaman ise, onun "dîni muhâfaza" amacını gerçekleştirmek için teşrîf kılındığı anlaşılır. Daha sonra, bu amaçla söz konusu mâhiyetin zaman ilişkisi, aklın ilkeleri çerçevesinde mukâbele edildiği zaman, onlar arasında ebedî bir zaman ilişkisinin bulunduğu görülür. Bütün bu safhadan sonra, dînin temel amaçlarından "dîni muhâfaza" amacıyla ebedî ve evrensel bir ilişki içerisinde bulunan "namaz için temizliğin (abdestin)", nasslarda belirtilen nitelik ve nicelikleriyle birlikte bir bütün hâlinde ebedî ve evrensel olduğu sonucuna ulaşılır. Yine, namazla (salât) ilgili âyetlerin bütününe (küme)⁶² bakarak onlara "Namaz nedir?" diye sordüğümüz zaman, onun özünün (mâhiyet) ibâdet (kulluk) amacıyla duâ etmek olduğu⁶³ anlaşılır.

Namazla ilgili bu âyetler kümesine "Salâtın (namaz) nasıl kılınacağı?" sorulduğunda, onun huşû' içinde,⁶⁴ ciddi,⁶⁵ gösteriş, tembellik⁶⁶ ve sarhoşluktan uzak,⁶⁷ temiz bir halde (gusûl, abdest veya teyemmüm ile)...⁶⁸ kılınması gerektiği cevâbı alınır ki, bu cevaplar namazın niteliklerini meydana getirir. Bu âyetlere "Hangi vakitte, kaç defa ve ne tür hareketlerle namaz kılınacağı?" sorulduğunda ise namazın belli vakitlerde (sabah, öğle, ikindi, akşam ve yatsı),⁶⁹ kıyâm, kırâ'at, rûkû' ve sücûd gibi bir takım şekiller içerisinde⁷⁰ ve korku hallerinde de kısaltılarak⁷¹ kılınabileceği gibi bir takım niceliklerinin olduğu anlaşılır. Namazın (salât) mâhiyeti olan "duâ" özü ile onun huşû' içinde, ciddi, gösteriş, tembellik ve sarhoşluktan uzak, temiz bir halde (gusûl, abdest veya teyemmüm ile) kılınması nitelikleriyle vakit, rûkû ve sücûd... gibi nicelikleri birbirinden ayrıldığı zaman, tek başına "duâ", âyetlerde belirtilen namaz (salât) yerine geçemeyeceği gibi, herhangi bir vakitte yalnızca abdestli olarak huşû' içinde ve gösterişten uzak durmak da

64. *el-Mü'minûn*, 23/1-2.

65. *el-Mâûn*, 107/4-5.

66. *en-Nisâ*, 4/142; *et-Teuve*, 9/54.

67. *en-Nisâ*, 4/43.

68. *en-Nisâ*, 4/43; *el-Mâide*, 5/6.

69. *el-Bakara*, 2/238; *en-Nisâ*, 4/103; *Hûd*, 11/114; *el-İsrâ*, 17/78; *en-Nûr*, 24/58; *el-Cum'a*, 62/9.

70. *el-Bakara*, 2/43; *el-Hac*, 22/77; *ez-Zümer*, 39/9; *el-Fetih*, 48/29; *el-Müzzemmil*, 73/20.

71. *en-Nisâ*, 4/101.

62. Kur'ân-ı Kerîm'de namazla ilgili olarak kullanılan "salât" ve aynı kökten gelen kelimeler toplam 105 âyette geçmektedir. Bk. Muhammed Fuad Abdülbakî, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li-elfâz'il Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire 1408/1988, s. 524-525.

63. *el-Enfâl*, 8/35; *et-Teuve* 9/99, 103; *en-Nûr*, 24/41; *el-Ahzâb*, 33/56.

yine söz konusu namaz (salât) anlamına gelmez. Bu durumda, mâhiyet ile onun nitelik ve nicelikleri birbirinden ayrılmayarak bütün hâlinde yaşarlar.

Bu mâhiyet ile dînin temel amaçları sahîh nas ve aklın ilkeleri çerçevesinde mukâbele edildiği zaman ise, onun “dîni muhâfaza” temel amacı ile ilgili olduğu görülür. Daha sonra bu ilişkinin zaman boyutu, tekrar aklın ilkeleri çerçevesinde incelendiğinde, onun “dîni muhâfaza” amacıyla ebedî ve evrensel bir ilişki içerisinde bulunduğu tesbît edilir. Bu durumda, dînin temel amaçlarından “dîni muhâfaza” amacıyla evrensel bir ilişki içerisinde bulunan namaz ibâdetinin hem mâhiyeti hem de bütün nitelik ve nicelikleriyle (şekil şartları) birlikte bir bütün olarak ebedî ve evrensel olduğu netîcesine ulaşılır.

4.6. Temel bir amaçla evrensel bir ilişki içerisinde bulunan bir hükmün mâhiyeti ile onun nitelik ve nicelikleri birbirinden ayrıldığı takdirde, mâhiyetin varlığı ve hayâtîyeti devâm ediyor ise, bu hükmün mâhiyeti ile nitelik ve nicelikleri birbirinden ayrılır ve bunlardan hükmün/hitâbın mâhiyeti (zâtı) ebedî ve evrensel, onun etrâfını saran bir takım nitelik ve nicelikler ise târihsel kabûl edilir. Çünkü burada hükmün/hitâbın mâhiyetinin (öz) herhangi bir temel amaç ile bağlantısı ârızasız bir şekilde devâm etmekte ve bu ilişkide bir bozulma olmadan o tek başına yaşayabilmektedir. Burada, hükmün mâhiyetinin etrâfını saran nitelik ve nicelikler (arazlar) ise, söz konusu mâhiyet ve dolayısıyla da onun bağlı olduğu herhangi bir temel amaç ile sadece târihsel bir ilişki içinde bulun-

maktadırlar. Bağlı oldukları târihsel şartların veya sürenin bitmesi ya da değişmesinden sonra artık onların fonksiyonları da sona erer ve onların yerlerini yeni târihsel nitelik ve nicelikler (arazlar) alır. Burada muhâfaza edilen mâhiyet ile yeni nitelik ve niceliklerin meydana getirdiği “yeni bütün” (hüküm) ve onun bağlayıcılık derecesi (nedb, ibâhe, kerâhet), söz konusu yeni zaman veya mekânda yaşayan insanların (müctehidlerin) takdîrine bağlıdır. Burada önemli olan, yeni hükmün önce kendi evrensel zâtı (mâhiyeti) ile, daha sonra da mâhiyet-nitelik ve nicelik bütünlüğü (yeni formu) içinde herhangi bir temel amaç ile çelişkiye düşmemesidir. Mâhiyeti herhangi bir temel amaçla evrensel bir ilişkiye giren ancak nitelik ve nicelikleri târihsel olan bu tür hükümler için şu örnekler verilebilir: Kur’ân-ı Kerîm’de:

﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۚ مَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾

“Onlara (düşmanlara) karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve cihâd için bağlanıp beslenen atlar hazırlayın, onunla Allah’ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve onlardan başka sizin bilmediğiniz, Allah’ın bildiği (düşman) kimseleri korkutursunuz. Allah yolunda ne harcarsanız size eksiksiz ödenir, siz asla haksızlığa uğratılmazsınız.”⁷²

72. el-Enfâl, 8/60.

buyurulmuştur. Bu âyete hükmünün “Ne olduğu?” sorulduğu zaman, “Düşmanlara karşı kuvvet hazırlamak gerektiği” cevâbı alınır. Bu mâhiyetin nitelik ve niceliğine dâir “Kuvvetin ne olacağı ve onun nasıl hazırlanacağı, bu hazırlıkta hangi araçların kullanılacağı...” gibi sorular sorulduğunda ise “gücünüz yettiği kadar çeşitli güçler ve cihâd için bağlanıp beslenen atlar hazırlayın.” olduğu ortaya çıkar. Bu mâhiyet ile nitelik ve niceliklerinin varlık ilişkilerine, aklın özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri çerçevesinde bakıldığı zaman, “Düşmanlara karşı hazırlık yapmak” mâhiyetinin, söz konusu nitelik ve niceliklerden müstakil olarak meselâ “bağlanıp beslenen atlar” olmaksızın gerçekleşebildiği görülür. Yukarıdaki âyete/hükme, dînin hangi temel amacıyla ilgili olduğu sorulduğunda onun “canı muhâfaza (yaşama hakkı)” amacını gerçekleştirmek için teşrîf kılındığı cevâbı alınır. Daha sonra, bu hükme/mâhiyete ilgili olduğu temel amaçla zaman ilişkisini tesbît için “Bu amacını ne zamana kadar gerçekleştirmeye devâm edeceksin?” diye sorulduğunda, buna “Belli bir süre”, “Hz. Peygamber hayatta olduğu sürece”, “I/VII. asır müddetince” ve “Yaşadığınız sürece...” gibi çeşitli cevaplar verilebilir. Bu cevaplarla dînin temel amaçları, aklın ilkeleri çerçevesinde karşılaştırıldığı zaman, söz konusu mâhiyetin yani “Düşmanlara karşı hazırlık yapmak gerekliliği”nin dînin temel amaçlarından olan “canı muhâfaza” ile ebedi (evrensel) bir ilişki içinde olduğun görülür. Bu durumda, temel amaçla evrensel bir ilişki içerisinde

bulunan “düşmanlara karşı hazırlık yapmanın gerekliliği” mâhiyetinin ebedî ve evrensel, bu hazırlığın “atlar” veya “oklar” ile yapılması nitelik veya niceliğinin ise târihsel ve geçici olduğu ortaya çıkar.⁷³ Kaldı ki, hayâtın realitesi de “atlar” ve “oklar” ile cihada hazırlanma olgusunu ortadan kaldırmıştır. Şâyet, “atlar” ile cihâda hazırlanmak ebedî ve evrensel bir hüküm olmuş olsaydı, onun gerçekleşme mahalli olan “atlar ile savaş yapma” olgusu ortadan kalkmazdı. Ayrıca böyle bir yaklaşım at cinsinin ebedî ve evrensel olarak var olmasını ve harp alanlarının sadece atlarla ulaşılabilecek mevzîlerle sınırlı olmasını gerektirir. Bugün çeşitli hayvan türlerinin giderek azalması hattâ yok olması realitesi karşısında, hiç kimse at cinsinin devamlı yaşayacağını garanti edemeyeceği gibi, birçok harpler de atlarla ulaşılamayacak kadar geniş mevzîlerde ve atlarla cevap verilemeyecek kadar gelişmiş teknolojik araçlarla yapılmaktadır. Hattâ bugün gelişmiş harp alet ve araçlarına karşı atlarla yapılacak bir mücâdele, başarısızlıkla sonuçlanacağı için bizzat “Cihâd için bağlanıp

73. Hz. Peygamber âyette geçen “kuvvet”ten maksadın “ok atmak” olduğunu belirtmiştir (Müslim, “İmâre”, 167; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 23; Tirmizî, “Tefsîru Sûreti'l-Enfâl”, 5; İbn Mâce, “Cihâd”, 19; Dârimî, “Cihâd”, 14) ki, onun bu yorumunun tamâmıyla örfe bağlı olduğu ve söz konusu örfün değişmesiyle beraber bu yorumun ve ona bağlı hükümlerin de değişeceği husûsundaki görüşler için bk. Zerkâ, *el-Medhal*, II, 892; Hayreddin Karaman, “Âdet”, Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), I, 371.

beslenen atlar hazırlayın” hükmünün amacına da aykırı olacaktır. Bir yanda hayâtın realiteleri “Cihâda atlarla hazırlanma” hükmünün gerçekleşme mahallinin tükendiğini gösterirken, diğer tarafta ilim ve hikmet sâhibi bir Şâri’in tükenecek bir mahal üzerine ebedî ve evrensel bir hüküm binâ etmesi düşünülemez. Diğer bir örnek olarak şu âyet gösterilebilir:

﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَذَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا﴾

“Sen de içlerinde bulunup onlara namaz kıldırдыңın zaman, onlardan bir kısmı seninle beraber namaza dursunlar, silahlarını (yanlarına) alsınlar, böylece (namazı kılıp) secde ettiklerinde (diğerleri) arkanızda olsunlar. Sonra henüz namazını kılma-mış olan (bu) diğer grup gelip seninle beraber namazlarını kıl-sınlar ve onlar da ihtiyat tedbir-lerini ve silahlarını alsınlar. O kâfirler arzu ederler ki, siz silah-larınızdan ve eşyânızdan gâfil olsanız da üstünüze birden baskın yapsalar. Eğer size yağmurdan bir eziyet olur yâhut hasta bulunur-

sanız silahlarınızı bırakmanızda size günah yoktur. Yine de tedbirinizi alın. Şüphesiz Allah, kâfirler için alçaltıcı bir azap hazırlamıştır.”⁷⁴

Bu âyete, mâhiyetinin ne olduğu sorulduğu zaman, onun “savaş hâlinde cemâ’atle namaz kılmak” olduğu anlaşılır. Bu namazın nasıl ve ne şekilde kılınacağına, yani nitelik ve niceliklerine dâir çeşitli sorular yöneltildiğinde o, insanlardan bir kısmının silahlarıyla birlikte imâmı namaza başlamaları, diğer grubun arkada durup nöbet beklemeleri, birinci grubun secdesinden sonra ikinci grubun namaza durmaları gerektiğini söyler. Şimdi, âyetin “savaş hâlinde cemâ’atle namaz kılmak”tan ibâret olan mâhiyeti ile bu cemâ’atin nasıl teşekkül edeceğine dâir nitelik ve nicelikler, aklın ilkeleri ışığında birbiriyle mukâbele edildiği zaman, “savaş hâlinde cemâ’atle namaz kılmak” mâhiyetinin, cemâ’atin tertip şekillerine ihtiyaç duynadan varlığını devâm ettirdiği görülür. Daha sonra, bu mâhiyetin dînin hangi temel amacıyla ilgili olduğuna dâir sorular sorulur. Gerek nasslar, gerekse aklın ilkeleri ışığında verilecek cevaplar incelendiği zaman bu sorunun cevâbının “dîni muhâfaza” amacı olduğu görülür. Dîni muhâfaza amacıyla emredilen bu mâhiyetin, söz konusu temel amacı ne zamana kadar gerçekleştireceğine dâir yani onunla zaman ilişkisini ortaya çıkarmak için âyete/hükme (mâhiyete) “Ne zaman? Ne sürede?” gibi zamanla ilgili sorular sorulur. Bu sorulara verilecek cevaplarla “dîni muhâfaza” amacının gerçekleşip gerçekleşmeyeceği aklın

74. en-Nisâ, 4/102.

ilkeleri çerçevesinde incelendiği zaman, bu mâhiyetin “dîni muhâfaza” amacıyla evrensel bir ilişki içerisinde olduğu görülür. Bu durumda, yukarıda tesbît ettiğimiz ölçüt çerçevesinde, “dîni muhâfaza” temel amacıyla evrensel bir ilişki içerisinde bulunan “savaş hâlinde cemâ’atle namaz kılınacağı (kılınabileceği)” hükmünün ebedî ve evrensel; cemâ’atin teşekkülü ve saf düzeni, insanların yanlarına silahlarını alıp almamaları gibi hükümlerin ise târihsel ve geçici hükümler olduğu sonucuna varılır. Çünkü savaş teknikleri, harp âlet ve araçları birer nitelik ve nicelik olup, âyetin nâzil olduğu dönemdeki şekliyle ebedî ve evrensel değildirler ve onlar farklı zaman ve mekânlara, farklı toplumsal, ekonomik, kültürel ve teknolojik şartlara göre değişiklik arz ederler. Kaldı ki, âyette geçen **“Eğer size yağmurdan bir eziyet olur yâhut hasta bulunursanız, silahlarınızı bırakmanızda size günah yoktur”** ifadesinden de âyette geçen saf düzeniyle ilgili hükümlerin zamana, mekâna, şartlara, imkân ve ihtiyaçlara bağlı (geçici, târihsel) olduğu anlaşılmaktadır. Aksi takdirde, bir yanda harp teknikleri, komutanla askerlerin birlikte bulunup bulunmamaları, düşmanın görebileceği ve saldırabileceği bir menzil içerisinde durup durmamaları, askerin beraberinde taşıyabileceği veya taşıyamayacağı silahların yapıları ve çeşitleriyle ilgili bütün hususlar değişirken, diğer yanda Allah’ın bu değişen ve hattâ yok olan mahal, nitelik ve nicelikler üzerine ebedî ve evrensel hükümler binâ etmesi düşünülemez.

Yine, zekâtla ilgili âyetlere bütün

(küme) hâlinde bakılıp onlara “Zekâtın ne olduğu?” sorulduğunda, zekâtın “Malın bir kısmından Allah için verilen sadaka olduğu”⁷⁵ anlaşılır. Bu mâhiyetin nitelikleri minnet ve ezâ ile verilmemesi,⁷⁶ nicelikleri ise zekâtın taksimi,⁷⁷ kimlere verileceği⁷⁸ veya zekâta konu olan mallar ve zekât oranlarıdır. Burada, “malın bir kısmından Allah için sadaka verilmesi” mâhiyeti ile onun nitelik ve nicelikleri varlık bakımından aklın ilkeleri ışığında mukâbele edildiğinde, mâhiyetin tek başına yaşabildiği (evrensel olduğu) görülür. Daha sonra bu mâhiyetin, dînin hangi temel amacıyla ilgili olduğuna dair cevaplar, sahîh naklin ve aklın ilkeleri ışığında incelendiğinde onun dînin temel amaçlarından “dîni muhâfaza” amacıyla ilişki içerisinde bulunduğu ve yine aynı ilkeler ışığında bu ilişkinin de evrensel olduğu tesbît edilir. Bu durumda, dînin temel amacıyla evrensel bir zaman ilişkisi içinde bulunan “malın bir kısmından Allah için sadaka verilmesi” mâhiyetinin ebedî ve evrensel; zekâtın nasıl, ne kadar, ne zaman ve kimlere verileceğine dair çeşitli nitelik ve niceliklerin ise târihsel olduğu sonucuna varılır.⁷⁹ Kaldı ki, bu

75. *et-Tevbe*, 9/103.

76. *el-Bakara*, 2/264.

77. *et-Tevbe*, 9/58-59.

78. *et-Tevbe*, 9/60.

79. Nitekim Hz. Ömer, hilâfeti döneminde kendilerine zekât verileceği ifade edilen sınıflardan “gönülleri (İslâm’a) ısındırılacak olanlara (müellefe-i kulûb)” İslâm’ın ihtiyacı kalımadığı gerekçesiyle zekât vermemiştir. Bu konudaki tartışmalar için

sınıflardan bazıları, târihin herhangi bir döneminde veya bazı toplumsal ortamlarda ortadan kalkmış olabilir. Şâyet sadece âyette belirtilen gruplara zekâtın verileceği hükmü ebedî ve evrensel olmuş olsaydı, o zaman böyle bir grubun ortadan kalkmaması ve bu grubun toplumdaki varlık ve statüsünün de ebedî ve evrensel olması gerekirdi. Zîrâ, Allah'ın bir taraftan belli gruplara zekât verilmesi hükmünü ebedî ve evrensel kılarken, diğer taraftan da o gruplardan bazısının varlığına son vermesi ve hükmün üzerinde gerçekleşeceği zarfı (mahalli) yeryüzünden kaldırması onun hikmetine uygun gözükmemektedir. Ayrıca, bir yanda kendilerine zekât verilmesi istenen gruplardan bazılarının mevcûdiyyetleri azalırken, hattâ tükenirken diğer yanda onlardan daha mahrûm veya daha aşağı durumda yeni muhtaç sınıfların doğma ihtimâli de her zaman söz konusudur.

4.7. Hükmün tesbît edilen mâhiyeti ile dînin temel amaçları arasındaki zaman ilişkisi geçici (târihsel) bir ilişki ise, bu durumda hükmün hem mâhiyet hem de onun nitelik ve nicelikleri bütün halinde târihsel olur. Çünkü, aklın ilkeleri çerçevesinde yapılan mukâbele sonunda, söz konusu hükmün mâhiyetinin, gerçekleştirmeyi hedeflediği temel amaçla geçici bir zaman ilişkisi içerisinde bulunduğu tesbît edilmiştir. Ayrıca, bu mâhiyetin etrâfını saran veya onun üzerine kurulu olduğu nitelik ve nicelikleri (araz) de değişkendir. Çünkü, onlar sadece bir mâhiyet üzerinde var olabilir ve ancak o takdirde bir

anlam ifâde edebilirler. Kaldi ki, bir mâhiyetin ilgili olduğu temel amaçla ilişkisi geçici (târihsel) olduktan sonra, söz konusu mâhiyetin kendi nitelik ve nicelikleriyle varlık ilişkisi ister zorunlu, ister serbest olsun, sonuç değişmez ve bu mâhiyet bütün nitelik ve nicelikleriyle birlikte ve bütün halinde târihsel olur ve böylece bağlı bulundukları şartların varlığının sona ermesiyle, kendileri de bütün hâlinde ortadan kalkarak târihsel birer hukuk yâdigârı hâline gelirler. Bu tür târihsel hükümlere Hz. Peygamber'in şahsiyle ilgili bazı hükümler (Hasâisü'n-Nebî) örnek olarak verilebilir. Meselâ, Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'in hanımları hakkında

﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ...﴾

“Peygamber, mü'minlere kendi canlarından daha yakındır. Eşleri de, onların analarıdır.”⁸⁰ ve

﴿...وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنْكِحُوا زَوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا﴾

“Sizin Allah'ın Rasûlünü üzmeniz ve kendisinden sonra onun hanımlarını nikâhlamanız aslâ câiz olmaz. Çünkü bu, Allah katında büyük (bir günah)tır.”⁸¹ buyurulmuştur. Bu âyetlerin mâhiyeti, Hz. Peygamber'in hanımları ile evlenmenin yasak olduğudur. Bütün mü'min erkeklerle Hz. Peygamber'in hanımları arasındaki münâsebetlerin derecesi, onlarla konuşmaları ve diğer

bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (nşr. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî), Beyrut 1405/1985, IV, 325-326.

80. *el-Ahzâb*, 33/6.

81. *el-Ahzâb*, 33/53.

insânî ilişkileri gibi husûslar ise bu mâhiyetin nitelik ve niceliklerini oluşturur. Bu mâhiyet, aklın ilkeleri çerçevesinde dînin temel amaçları ile mukâbele edildiği zaman, onun Hz. Peygamber'in mutluluğu ve âile huzûrunu sağlamaya yönelik bir düzenleme olduğu ve dolayısıyla Hz. Peygamber'in hüûrunun sağlanmasının da mü'minlerin "dinlerini muhâfaza"ya yönelik bir tedbir olduğu anlaşılır. Daha sonra yine aklın ilkeleri çerçevesinde, bu mâhiyetin "dîni muhâfaza" amacıyla zaman ilişkisi araştırıldığında, söz konusu mâhiyet ile temel amaç arasında geçici bir ilişki bulunduğu görülür. Çünkü mâhiyeti oluşturan "Hz. Peygamber'in hanımları" ve "onlarla evlenmeyi düşünecek insanlar" bilfiil belirli bir zaman ve mekânda yaşayıp hayâtîyetlerini tamamlamışlar ve söz konusu mâhiyetin muhâtabı ve alanı (mahalli) yok olmuştur. Bu ise, adı geçen mâhiyetin "dîni koruma" amacı ile târihsel (geçici) bir ilişki içerisinde bulunması demektir. Bu tesbîtlerden sonra, artık adı geçen hükmün hem mâhiyet hem de nitelik ve nicelikleriyle birlikte bir bütün olarak (mutevâsı, muhâtabı ve mahalli) târihsel olduğu ve artık geri getirilmesi aklın ilkeleri açısından mümkün olmayacak şekilde ortadan kalktığı söylenebilir. Kaldı ki, Kur'ân-ı Kerîm'de bir taraftan,

﴿ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ۖ ﴾

"Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirisinin babası değildir. Fakat o, Allah'ın Rasûlü ve peygamberlerin sonuncusu-

dur."⁸²

denilerek Hz. Peygamber'in mü'min erkeklerin babası olmadığı belirtilirken, diğer taraftan da **"Peygamber, mü'minlere kendi canlarından daha yakındır. Eşleri, onların analarıdır."**⁸³ denilerek Hz. Peygamber'in hanımlarının **"mü'minlerin anaları"** olarak nitelendirilmesi; yine bir yandan

﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أَجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ أَخِيكَ وَبَنَاتِ خَالَكِ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ ۚ وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ... ﴾

"Ey Peygamber! Mehirlerini verdiği hanımlarını, Allah'ın sana ganimet olarak verdiği ve elinin altında bulunan câriyeleri, amcanın, halanın, dayının ve teyzenin seninle beraber göç (hicret) eden kızlarını sana helâl kıldık. Bir de Peygamber kendisiyle evlenmek istediği takdirde, kendisini peygambere hibe eden mü'min kadını, diğer mü'minlere değil, sırf sana mahsus olmak üzere (helâl kıldık)."⁸⁴

denilerek Hz. Peygamber'in evlenebileceği kadınlarla ilgili alan genişletilirken, diğer yandan Hz. Peygamber'in hanımları hakkında

82. el-Ahzâb, 33/40.

83. el-Ahzâb, 33/6.

84. el-Ahzâb, 33/50.

﴿...وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنْكِحُوا زَوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكَ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا﴾

“Sizin Allah’ın Rasûlünü üzmeniz ve kendisinden sonra onun hanımlarını nikâhlanmanız asla câiz olmaz. Çünkü bu, Allah katında büyük (bir günâh)tır.”⁸⁵

buyurularak Hz. Peygamber’in eşlerinin boşandıktan veya peygamberin vefâtından sonra evlenmelerinin yasaklanması ve onların serbest alanlarının daraltılmış olması, yukarıdaki hükmün sadece Allah’ın Rasûlünü üzmemeye ve onun peygamberlik vazifesini sağlıklı bir şekilde yürütebilmesini sağlamaya yani “dîni muhâfaza” amacını gerçekleştirmeye yönelik geçici (târihsel) bir tedbir olduğunu göstermektedir. Aksi halde yukarıda verilen âyetler arasında bir çelişki (teâruz) söz konusu olurdu. Çünkü, normal şartlarda bir erkek olarak Hz. Muhammed, kocalarından boşanmış veya kocaları ölmüş mü’min kadınlarla nasıl evlenme hak ve hürriyetine sâhip ise, onun hanımları da kendisinden boşandıktan veya kendisinin vefatından sonra diğer erkeklerle ya da diğer erkeklerin onun bu serbest kalmış hanımlarıyla evlenme hak ve hürriyetleri bulunmaktadır. Ancak, belirttiğimiz gibi, bu hak “dîni muhâfaza” amacını gerçekleştirebilmek için, sadece Hz. Peygamber’in eşleri hakkında geçici (târihsel) olarak askıya alınmıştır. Yine, Hz. Peygamber’in çeşitli hanımlarla evlenebilmesiyle ilgili âyetler⁸⁶ kümesinden,

onun diğer mü’minlere izin verilen sayıdan⁸⁷ daha fazla hanımla evlenmesine müsâ’ade edildiği, ancak daha sonra da artık evlenme yasağı getirildiği (mâhiyet) anlaşılmaktadır. Bu mâhiyetin nitelik ve nicelikleri ise kadınların akrabâlık dereceleri, hür veya câriye oluşları, boşanmış olup olmamaları gibi husûslardır. Söz konusu mâhiyet ile nitelik ve niceliklerin varlık ilişkileri aklın ilkeleri çerçevesinde incelendiği zaman, bu mâhiyetin, nitelik ve niceliklerden ayrı ve müstakil olarak varlığını devâm ettirebildiği görülür. Yine sahîh nakil ve aklın ilkeleri çerçevesinde, bu mâhiyet dînin temel amaçlarıyla karşılaştırıldığı zaman, onun Hz. Peygamber’in âile hayatını düzenlediği ve dolayısıyla peygamberle ilgili bir düzenlemenin ise dînin temel amaçlarından olan “dîni muhâfaza” amacıyla ilgili olduğu anlaşılır. Ayrıca, bu mâhiyetin söz konusu temel amaçla zaman ilişkisi aklın ilkeleri çerçevesinde araştırıldığı zaman ise, bunun bizzat Hz. Peygamber’in varlığı ve hayâtıyla sınırlı (târihsel) olduğu görülür.

Netîce olarak, Hz. Peygamber’e verilen “normal sayının üzerinde eşle evlenme izni ve artık başka evliliklerin yasaklanması” hükmünün, hem mâhiyet hem de nitelik ve nicelikleriyle birlikte -artık onların varlık bakımından birbiriyle zorunlu veya serbest bir ilişki içerisinde olmasının önemi kalmamıştır- târihsel bir hüküm olduğu sonucuna varılır. Zîrâ, bu hüküm temel amaçla târihsel bir ilişki içerisinde olduğu için, artık hem kendisi (mâhiyeti) hem nitelikleri hem de muhâtabları (tatbîk alanı) bir daha

85. el-Ahzâb, 33/53.

86. el-Ahzâb, 33/50-52.

87. en-Nisâ, 4/3.

geri gelmesini aklın kabûl etmeyeceği şekilde târihte kalmışlardır.

5. Kur'ân-ı Kerîm'deki fikhî hükümlerin târihsellik ve evrenselliğini tesbît için burada kullanılan araçlar sadece "korunmuş sahîh nakil" yani bizzat Kur'ân-ı Kerîm ile aklın ilkeleri olup burada İslâm hukûkunun diğer delillerine (sünnet, icmâ', kıyâs vd.) özellikle yer verilmemiştir. Ne var ki bu durum, başta Sünnet olmak üzere diğer tâlî delillerin ihmâl, red veya inkâr edildiği anlamına gelmez. Ancak, bize göre bu deliller "ilahî korunmuşluk" garantisi altında olmadıkları için, gerek sübûtları gerekse delâletleri bakımından her zaman çeşitli zannîlikler taşırlar ve onların hem deliller hiyerarşisindeki yerleri, hem de içerdikleri hükümlerin sıhhati ancak Kur'ân'a arz⁸⁸ ile sâbit olur.

88. Hadîslerin Kur'ân'a arzedilmesi konusunda Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "*Benden bir hadîs rivâyet edildiği zaman, onu Allah Teâlâ'nın kitâbına arzediniz. Allah Teâlâ'nın kitâbına muhâlif olanı reddediniz.*" Serahsî, *Usûl*, I, 365; İbn Abdî'l-Berr, *Câmi'u Beyâni'l-İlm* (nşr. Abdürrahman Muhammed Osman), II, 233; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 10. Abdürrahman b. Mehdi (ö. 198/813), Yahyâ b. Ma'în (ö. 233/848), Hattâbî (ö. 388/998) ve İbn Abdî'l-Berr (ö. 463/1070) gibi hadîşçiler bu haberin Hz. Peygamber'e nisbetinin doğru olmadığını, onun bid'at fırkalarınınca uydurulduğunu söylemişlerdir. İsbâ b. Ebân (ö. 221/836) ise hadîslerin Kur'ân'a arzedilmesi gerektiğini, Serahsî de haber-i vâhidin Kur'ân ve meşhur sünnete arzında dinin korunması amacının güdüldüğünü ifade etmiştir. Abdülazîz el-

Bu durumda Kur'ân *asıl*, diğer deliller ise *ayrıntı* (fer') niteliğindedir. Dolayısıyla, aslın evrensellik ve târihselliğini tesbît konusunda, fer'den delil getirmeyi mantikî tutarlılık açısından uygun bulmuyoruz. Ayrıca, bu deliller gerek sübût gerek delâlet bakımından sahîh ve kat'î olsalar dahi, insanlar

Buhârî, bu hadîsin Kur'ân'ın rûhuna aykırı olmadığını, bir sözün münkerliğinin ancak onun Kur'ân'la karşılaştırılmasıyla anlaşılacağını, ayrıca büyük hadîs imâmı Buhârî'nin bu hadîsi *Sahîh*'ine almasının, onun sıhhati hakkında yeterli bir ölçü olduğunu söylemiştir (*Keşfü'l-Esrâr*, III, 10). Ne var ki, bu hadîs Buhârî'nin *Sahîh*'inde olmadığı gibi bütün olarak Kütüb-i Sitte'de de mevcut bulunmamaktadır. Fakat, yukarıdaki değerlendirmelerden, birçok ilim adamının bu rivâyeti lâfız olarak değilse bile ma'nâ bakımından doğru gördükleri anlaşılmaktadır. Hattâ, hadîslerin Kur'ân'la karşılaştırılması, uydurma ve hatalı hadîs rivâyetine karşı bir tedbir olarak da görülmüş olabilir. Bu konudaki tartışmalar için bk. Serahsî, *Usûl*, I, 364-368; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 10; İbn Abdî'l-Berr, *Câmi'u Beyâni'l-İlm*, II, 233; Kurtubî, *el-Câmi'u li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, Kahire 1967, I, 33; Şatıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 13, 15-16; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, s. 33; Suat Yıldırım, "*Hadîsleri Kur'ân'la Karşılaştırma Mes'elesinin Kaynakları*", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Tayyib Okıç Armağanı), Ankara 1978, s. 106-108; Abdullah Aydın, "*Hadîslerin Değerlendirilmesi*", Diyanet Dergisi, XXXI/2-3 (Ankara 1985), s. 29-33, 8-13.

bu tâlî delillere değil, dînin aslı olan Allah'ın kitâbına inanmakla mükelleftir. Aksi halde, sahîhliği Şâri tarafından garanti edilmiş Kur'ân-ı Kerîm yanında, insanların kendilerine uymakla mükellef oldukları başka Kur'ân'lar olduğu sonucu ortaya çıkar.

Öte yandan, burada Kur'ân âyetlerinin de sübût bakımından değilse bile delâlet bakımından zannîyyet taşıdığı, dolayısıyla onların delîl olarak kullanılmasının da yukarıdaki ölçütün tutarlılığını ortadan kaldıracığı şeklinde bir i'tirâz yapılabilir. Öncelikle biz kendi sistematiğimiz içerisinde, Kur'ân'ın sübûtu hakkında herhangi bir şüphe veya tereddüdün varlığını kabul etmediğimizi belirtmeliyiz. Delâletindeki (ma'nâsındaki) zannîyyete gelince; yukarıda önerdiğimiz ölçütün tatbîk edilmesiyle, ma'nâsı evrensel (bir anlamda "kat'î") olan âyetler târihsel (bir anlamda "zannî") olanlardan ayırd edilmiş olacaktır. Ayrıca, bu yorum merdiveninde netîce olarak Allah'ın varlığının, gönderdiği bütün ilahî dînlerin ve İslâm dîninin, "temel amaçlar"a ve "onlarla zorunlu olarak evrensel bir zaman ilişkisi içinde bulunan hükümlere" indirgenmesi, Kur'ân-ı Kerîm'deki gayb âlemine ve ahlâka âit âyetlerin ve haberlerin bu formülün neresinde yer aldığı sorusunu akla getirebilir. Bize göre Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları, peygamberler ve onların haberleri, kitaplar, âhiret hayâtı gibi bütün kevnî ve gaybî âyet ve haberler, yukarıdaki "temel amaçlar" içerisinde yer alan "dîni muhâfaza" amacı içinde mündemic bulunmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'deki ahlâkî ilkeler, bu konudaki çeşitli mev'ize ve nasihatler

ise, dînin temel amaçlarından herhangi birini gerçekleştirmek, korumak veya geliştirmek için gönderilmişlerdir ve dolayısıyla onlardan her biri de ilgili olduğu "temel amaç" içerisinde var kabul edilip korunur. Diğer taraftan, burada evrensel hukukî hükümlerin "Allah'a îmân" ile aynı derecede tutulması, Kur'ân'daki evrensel ve târihsel fikhî hükümler içeren âyetlere îmân" konusunda bir farklılığı beraberinde getirecektir. Buna göre, evrensel bir hukukî hüküm ihtivâ eden âyetin lâfzının korunmuşluğuna, ma'nâsına (hükümü) ve bu ma'nânın ebedî, evrensel ve bütün zaman ve mekânlarda birebir olarak uygulanması gerekli olduğuna îmân vâcib (farz), târihsel bir hüküm içeren âyetin ise sadece lâfzının korunmuşluğuna îmân vâcibtir. Onun ma'nâsı, yalnızca ilgili olduğu dönemin imkân ve şartlarıyla ilintili ve onların sorunlarının muhtemel, mümkün ve fakat maslahatlarına en uygun olan çözümlerini içerir ve bu anlamın "birebir" olarak başka şart ve bağlamlarda uygulanması vâcib olmayıp, bunu değerlendirmek o dönemde yaşayan insanların takdirlerine bağlı kalmış bir iştir.

III.ÖLÇÜTÜN ÖRNEKLERLE ÇÖZÜMLENMESİ

Özellikle günümüzde tartışılan konulardan biri olan hırsızlıkla ilgili hükümleri yukarıda tesbît edilen esaslar çerçevesinde çözümlemek ve böylece fikhî hükümlerin evrensellik ve târihselliğini tesbît ile ilgili önerdiğimiz ölçütün bir uygulamasını göstermek istiyoruz. Kur'ân-ı Kerîm'de hırsızlık hakkındaki âyetler/hükümler kümesi şunlardır:

1.Hz. Yûsuf, kardeşi Bünyamin'i

Mısır'da alıkoymak için, bir maşra-payı Bünyamin'in yükü içine koymuş, sonra da bu kabı bulmak için kâfilenin yüklerini aramıştır. Bu arada, onunla diğer kardeşleri arasında şu diyalog geçmiştir:

﴿قَالُوا تَاللّٰهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كُنَّا سَارِقِينَ * قَالُوا فَمَا جَزَاؤُهُ إِنْ كُنْتُمْ كَاذِبِينَ * قَالُوا جَزَاؤُهُ مَنْ وَجَدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ﴾

"Allah'a andolsun ki, bizim yeryüzünde fesat çıkarmak için gelmediğimizi siz de biliyorsunuz. Biz hırsız da değiliz, dediler." **"(Yûsufun adamları) dediler ki: Peki, siz yalancıysanız bunun cezâsı nedir?" "Onun cezâsı, kayıp eşya kimin yükünde bulunursa, işte o (şahsa el koymak) onun cezâsıdır. Biz zâlimleri böyle cezâlandırırız, dediler."**⁸⁹

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يَبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِيْهْتَانٍ يَفْتَرِيْنَهُ بَيْنَ أَيْدِيْهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيْنَكَ فِيْ مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللّٰهُ...﴾

"Ey Peygamber! İnanmış kadınlar, Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zinâ etmemek, çocuklarını öldürmemek, elleriyle ayakları arasında bir iftirâ uydurup getirmemek, iyi işi işlemekte sana karşı gelmemek husûsunda sana bi'ât

etmeye geldikleri zaman, bi'âtla-rını kabûl et ve onlar için Allah'tan mağfîret dile."⁹⁰

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾

"Erkek hırsız ve kadın hırsızın yaptıklarına karşılık ve Allah'tan ibret verici (bir müeyyide) olmak üzere ellerini kesin. Allah izzet ve hikmet sâhibidir." **"Kim (bu) haksız davranışından sonra tevbe eder ve durumunu düzeltirse şüphesiz Allah onun tevbesini kabûl eder. Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir."**⁹¹

Bu âyetlerden -gerek bizzat kendi metinlerinden, gerekse onlardan çıkan netice olarak- "Hırsızlığın yasak (haram) olduğu" ve "Hırsızlık yapan erkek ve kadının elinin kesileceği" anlaşılmaktadır.

1.Hırsızlığın Yasak Olduğu Hükümü

1.1.Hükümün Tanımlanması: Mâhiyeti, Nitelik ve Niceliklerinin Tesbîti:

"Hırsızlığın yasak olduğu" hükümünün tanımı için öncelikle yukarıdaki âyetlere "Hırsızlık nedir?" diye sorulması gerekir. Yûsuf sûresi 12/73-75. âyetlerinden hırsızlığın "Başkasının korunan bir malını rızâ veya izni olmadan gizlice almak" ma'nâsına geldiği anlaşılmaktadır. Yasaklanan hırsızlığın nitelik ve niceliklerini tesbît için ise, bu âyetlere "Hangi

90. el-Mümtehine, 60/12.

91. el-Mâide, 5/38-39.

89. Yûsuf, 12/73-75.

kalitede, hangi değerde, ne kadar malın ve ne şekilde alınması hırsızlık demektir?" diye çeşitli sorular yönelttiğimiz zaman, özellikle el-Mümtahine sûresinin 60/12. âyetinde mutlak olarak **"Hırsızlık yapmamak"** esâsının getirildiği, çalınan malın hangi cinstе, hangi kalitede, ne miktarda ve nasıl bir gizlilik içeriğinde çalınmış olması gerektiği gibi "hırsızlık yasağının" nicelik ve niteliklerine dâir herhangi bir bilgi verilmediği görülür. Bu durum bize yukarıdaki âyetlerde, en küçük miktardan en büyük miktâra, en ucuz maldan en pahalı mala kadar... sâhibinin rızâsı bulunmayan bir malın gizlice alınmasının yani "mutlak hırsızlık fiilinin" yasaklandığını göstermektedir. Böyle, mutlak (umûm) anlamda bir hırsızlık yasağı, Kur'ân-ı Kerîm'de bulunan:

﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ...﴾

"Mallarınızı aranızda haksız sebeplerle yemeyin."⁹²

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا وَلَا تَقْعَلُوا ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا ۖ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾

"Ey îmân edenler! Karşılıklı rızâya dayanan ticâret olması hâli müstesnâ, mallarınızı, bâtil (haksız ve harâm yollar) ile aranızda (alıp vererek) yemeyin ve kendinizi öldürmeyin. Şüphesiz Allah, sizi esirgeyecektir. Kim düşmanlık ve haksızlık ile bunu (harâm yemeyi ve öldürmeyi)

92. el-Bakara, 2/188.

yaparsa (bilsin ki) onu ateşe koyacağız; bu ise Allah'a çok kolaydır."⁹³ ve

﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾

"Kim zerre miktârı şer işlemişse onu görür."⁹⁴

âyetlerine de uygun düşmektedir.

1.2.Hükmün Unsurlarının Bir-biriyle Varlık İlişkisinin Tesbîti:

Yukarıdaki âyette/âyetlerde "hırsızlık yasağı" mâhiyetinin nitelik ve nicelikleriyle ilgili herhangi bir unsur kaydedilmemiş (tahsis edilmemiş) ve az veya çok, ucuz veya pahalı bir malın, sâhibinin izni olmadan gizlice alınması (salt hırsızlık fiili) yasaklanmıştır. Böylece, hırsızlığın yasaklanması mâhiyeti ile bu mâhiyetin nitelik ve niceliklerinin varlık bakımından birlikte bulunmasının zorunlu olmadığı, bu mâhiyetin tek başına yaşayabildiği görülür.

1.3.Hükmün İlgili Olduğu Temel Amacın Tesbîti

Mutlak bir hırsızlık yasağının (mâhiyet) dînin hangi temel amacıyla ilgili olduğunu belirlemek için yukarıdaki âyete/âyetlere "Niçin hırsızlık yasaktır?" sorusu sorulur. Gerek bu nasslar gerekse aklın ilkeleri ışığında, bu yasağın dînin "malı muhâfaza" temel amacıyla ilgili olduğu tesbît edilir.

1.4.Hükmün İlgili Olduğu Temel Amaç ile Zaman ilişkisinin Tesbîti

Bu mâhiyet ile "malı muhâfaza" temel amacının zaman ilişkisini tesbît için âyete/hükme "Hırsızlık yasağı ne zamana kadar devâm eder?" sorusu yöneltilir. Bu soruya verilen cevaplar

93. en-Nisâ, 4/29-30.

94. ez-Zilzâl, 99/8.

ile dînin temel amaçları aklın ilkeleri çerçevesinde mukâbele edildiği zaman, bu mâhiyetin “malı muhâfaza” temel amacı ile ebedî ve evrensel bir ilişki içerisinde bulunduğu ve onun sürekli olarak devâm ettiği anlaşılr.

1.5.Hükmün Târihsel veya Evrenselliğinin Tesbîti

Mutlak olarak, sâhibinin izni olmadan herhangi bir malın gizlice alınması (hırsızlık) yasağının, dînin temel amaçlarından “malı muhâfaza” ile evrensel bir zaman ilişkisi içinde olduğunun tesbît edilmesinden hareketle, artık biz çalınan malın hangi nitelik veya nicelikte olduğuna bakmaksızın, mutlak olarak “hırsızlığın yasak olduğu” hükmünün ebedî ve evrensel bir hüküm olduğu sonucuna ulaşırız.

2.Hırsızlık Yapan Erkek ve Kadının Elinin Kesileceği

2.1.Hükmün Tanımlanması: mâhiyeti, Nitelik ve Niceliklerinin Tesbîti

Yukarıdaki âyete/hükme mâhiyetinin ne olduğu sorulduğu zaman, “Hırsızın elinin kesilmesi gerektiği” şeklinde bir cevap alınır. Demek ki, bu hükmün mâhiyeti “hırsızın elinin kesilmesi”dir. Ancak bu mâhiyet “hırsız”, “el” ve “kesme” şeklinde üç unsurdan meydana gelmektedir. Bu unsurlar, her biri birbirinden ayrı maddeler olmakla beraber, birlikte bir bütünü oluşturmaktadırlar. Dolayısıyla bu mâhiyetin tanımlanabilmesi, adı geçen unsurların tanımlanmasına bağlıdır.

Bu mâhiyeti meydana getiren unsurlardan “el”, gerek Kur’ân-ı Kerîm’deki çeşitli âyetlerden⁹⁵ gerekse

95. Elin tanımıyla ilgili şu âyetlere bk.

örfteki kullanımından anlaşıldığı üzere, insanın parmaklarından bileklerine kadar olan kısmı ifâde eder. “Kesmek” kelimesi ise yaralamak,⁹⁶ sona erdirmek⁹⁷ gibi anlamlara gelmekte ise de bir cezâ olarak, bir şeyi bağlı bulunduğu bünyeden (bütünden) koparıp ayırmak⁹⁸ ma’nâsına gelir. Dolayısıyla “el kesmek”, elin bilekten kopararak ayrılması demektir. Böylece, “Hırsızın elinin kesilmesi” mâhiyetini meydana getiren unsurlardan ikisi tanımlanmış olmaktadır. Mâhiyeti meydana getiren unsurlardan üçüncüsü ise “hırsız” kelimesidir. Burada “hırsız” kelimesini tanımlamak için Kur’ân-ı Kerîm’e bakıldığında, yukarıda da belirtildiği gibi, öncelikle “hırsızlık” fiilinin târif edilmediği görülür. Sadece *Yûsuf* sûresinin 12/73-75. âyetlerinde, hırsızlığın “Başkasının korunan bir malını rızâ veya izni olmadan gizlice almak” ma’nâsına kullanıldığı söylenebilir. Bu ise “mutlak bir hırsızlık” fiilinin tanımıdır. Bu tanıma göre “mutlak hırsız”, “en düşük değerden en yüksek değere kadar herhangi bir nitelik veya nicelikteki malı sâhibinin izni olmadan gizlice alan kişi” demektir. “Hırsız” kelimesinin bu şekilde tanımlanması, yukarıdaki “Hırsızın elinin kesilmesi” mâhiyetini belirgin hâle

el-Mâide, 5/6, 33; *el-A’râf*, 7/108, 124, 195; *Hûd*, 11/1; *Yûsuf*, 12/31, 50; *el-İsrâ*, 17/29; *Tâhâ*, 20/22; *eş-Şuarâ*, 26/33; *en-Neml*, 27/12; *el-Kasas*, 28/32.

96. *Yûsuf*, 12/31, 50.

97. *el-A’râf*, 7/72; *el-Enfâl*, 8/7.

98. “Kesme”nin bu anlamda kullanılışına örnek için bk. *el-Mâide*, 3/33; 82, 7/124; *Tâhâ*, 20/71; *eş-Şuarâ*, 26/39.

getirmiş midir? Bu suâle henüz “Evet” cevâbını veremiyoruz. Çünkü bu konuda şu soruların cevaplanmasına ihtiyaç vardır: “Eli kesilecek olan hırsız”, çaldığı malın miktârı, cinsi, fiyatı, türü... gibi herhangi bir nitelik ve niceliğine bakılmaksızın, bir malı sâhibinin izni olmadan gizlice alan her “mutlak” kişi midir? Yoksa “eli kesilecek hırsız” belirli zaman, mekân, imkân ve şartlar içerisinde belirli bir miktar veya değerdeki malı çalan (tahsîs edilmiş) kişi midir? Yukarıdaki sorulardan birincisine “Evet” dediğimizde, yani çaldığı malın nitelik ve niceliklerine bakılmadan mutlak anlamda hırsızlık yapan her hırsızın elinin kesilmesinin gerektiğini söylediklerimizde, verilen bu cevâbın geçerliliğini sarîh akıl ve sahîh nakil çerçevesinde tahlîl etmemiz ve onun sağlamasını yapmamız gerekir. Öncelikle, mutlak olarak her nitelik ve nicelikteki malı çalan “mutlak hırsız”ın elinin kesilmesi gerektiğini söylemek, hırsızın çaldığı malın değerinin “bir para”, “bir lira”, “bin lira”, “bir milyon lira”, “bir milyar lira”, “bir trilyon lira”... olması arasında herhangi bir fark gözetmemek demektir. Çünkü, bu miktarlar en düşüğünden en büyüğüne kadar bir değer ifâde ederler ve ortada bu değerler ya da değerlerdeki malın, sâhibinin izni olmadan başkası tarafından alınması hâdisesi vardır. Ancak burada “bir para” ile “bir trilyon lira” arasında, bütün akl-ı selîm sâhiplerinin de kabûl edeceği şekilde açık bir fark vardır. Bu durumda söz konusu “el kesme” cezâsı, “bir para”yı mı yoksa “bir trilyon lira”yı mı çalmanın cezâî karşılığıdır? Şâyet “bir para”yı çalmanın karşılığı ise, o zaman “bir trilyon lira”yı çalmanın

cezâsı nedir? “Bir trilyon lira”yı çalan kişi hak ettiği cezâyı almamış mı demektir? Ya da aksine olarak şâyet bu cezâ “bir trilyon lira”yı çalmanın karşılığı ise o zaman “bir para”yı çalmanın cezâsı nedir? O zaman “bir para” çalan hırsıza suçunun karşılığı olmayan bir cezâ uygulanmış yani zulüm ve haksızlık yapılmış demektir. Netîce olarak bu cezâ “bir para”yı çalmanın karşılığı ise, böyle küçük bir değer için insanın hem de çok önemli bir uzvunun kesilmesi, suç ve cezâ arasında bulunması gereken dengeye de aykırıdır. Hukûkun amacı, herhangi bir suçu önlemek için, onun büyüğünü küçüğünü birbirinden ayırmaksızın hepsine de en ağır cezâyı uygulayarak insanları sindirmek değildir. Bu, adâlet ve hikmet sâhibi bir kanun koyucuya (şâri’) yakışacak bir tavır değildir. Hikmet ve adâlet sıfatlarına sâhip bir Şâri’ düşününüz ki kendisine, varlığına, birliğine, peygamberlerine ve hak dînine inanan bir insanın bu dünyâda yaşamasına bir şey demezken, onun vücûduna ve organ bütünlüğüne yönelik bir cezâ öngörmezken; kendisine, varlığına, birliğine, sıfatlarına, peygamberlerine ve ilâhî kitaplarına inanan yani en üst değerlere îmân eden bir kimsenin, herhangi bir sebeple, toplumun en küçük değerinde kabûl ettiği bir malı çalması sebebiyle elinin kesilmesini emretsin. Bu aklın kabûl edebileceği bir husus değildir. Diğer yandan, çalınan malın nitelik ve nicelikleri hakkında herhangi bir ayrıma gitmeden “mutlak her hırsız”ın elinin kesilmesi, sahîh, korunmuş nakilde gözetilen suç ile cezâ arasındaki dengeye yani bizzat sahîh korunmuş nakle de aykırıdır. Çünkü Kur’ân-ı Kerîm’de:

﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ مَثَلٍهَا ۖ وَمَنْ
جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا وَهُمْ لَا

يُظْلَمُونَ﴾

“Kim (Allah huzûruna) iyilikle gelirse ona getirdiğinin on katı vardır. Kim de kötülükle gelirse o sadece getirdiğinin dengiyle cezâlandırılır. Onlar haksızlığa uğratılmazlar.”⁹⁹

﴿وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ

بِمِثْلِهَا...﴾

**“Kötülük yapanlara gelince, kötülüğün cezâsı misli (dengi) ile-
dir.”**¹⁰⁰

﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا﴾

**“Kim bir kötülük işlerse, onun
kadar cezâ görür.”**¹⁰¹

﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةً مِثْلُهَا ۖ...﴾

**“Bir kötülüğün cezâsı, ona
denk bir kötülüktür.”**¹⁰²

denilmiştir. Dolayısıyla, “bir para” çalan hırsıza “bir trilyon lira” çalanın cezâsının verilmesi hem sarîh akla hem de sahîh nakle aykırı düşmektedir. O zaman, geriye “eli kesilecek gereken hırsız”ın “belirli nitelik ve niceliklere sâhip bir malı çalan (tahsîs edilmiş) hırsız” olması gerekir. Bu, yukarıda ortaya konan “eli kesilecek hırsızın belirli zaman, mekân, imkân ve şartlar içerisinde ve belirli bir miktar ya da değerdeki malı çalan kişi midir? sorusuna “evet” cevâbını ver-

mek demektir. Burada, “eli kesilecek hırsız”ın “mutlak hırsız” değil de “belirli bir zaman, mekân yani bir takım târihsel şartlar içerisinde, belirli nitelik ve nicelikteki malı çalan hırsız olduğu” tanımını sarîh akıl ve sahîh nakil çerçevesinde değerlendirmemiz gerekir. Şâyet böyle bir el kesme cezâsı, insanlar (hukukçular) tarafından salt kendi ictihâdlarıyla, herhangi bir zaman ve mekânda, herhangi bir nitelik ve nicelikteki malı çalma suçunun hizâsına konulursa, böyle bir ictihâd suçu önleme, fert ve toplumun yarar ve maslahatını gözetme gibi esaslar çerçevesinde değerlendirilir yani sarîh akıl böyle bir cezânın verilebileceğini mümkün görür ve bu cezâ ictihâdî (târihsel) bir hüküm olacağı için de kat’îliği, ebedî ve evrenselliği gibi bir iddiâ söz konusu olamaz. Şâyet bu cezâyı sahîh korunmuş nakil (Allah) teşrî’ kılmış ise, O (c.c.), sâhip olduğu adâlet ve hikmet sıfatlarının bir gereği olarak bu cezâyı, “kendisine denk bir suç” karşılığında teşrî’ kılmış demektir. Dolayısıyla, belirli nitelik ve nicelikteki bir malı çalma suçunun cezâsı olarak böyle bir cezânın teşrî’ kılınması hem akla hem de nakle aykırı değildir. Ancak, burada son bir soru kalmıştır. O da Şâri’in bu cezâyı “kendisi karşılığında” teşrî’ kıldığı “hırsızlık” nedir? Bu soruya sahîh, korunmuş nakilde bir cevap bulunmamaktadır. Ancak, bizim varlığına, ilim, hikmet ve adâlet gibi sıfatları bulunduğuna inandığımız Şâri’, eli kesilmesi gereken “hırsız” kelimesini, Kur’ân’ın ilk muhâtablarının zihinlerinde, kültürlerinde ve zamanlarında mevcut olan (târihsel) anlamıyla kullanmış yani Şâri’ bu

99. el-En’âm, 6/160.

100. Yûnus, 10/27.

101. el-Mû’mîn, 40/40,

102. eş-Şûrâ, 42/40.

“hırsız”ın tanımını topluma bırakmıştır. Burada Şâri’ sanki “Ey Kur’ân’ın ilk muhatapları! Ben, sizin takdir ettiğiniz nitelik ve nicelikte bir malı çalan “hırsız”ı el kesme cezası ile cezâlandırıyorum.” demektedir. Kur’ân’ın ilk muhâtablarının yaşadığı dönemde, “eli kesilmesi gereken hırsızın” tanımına yani hangi nitelik ve nicelikteki bir malı çalan kişinin elinin kesileceğine dâir târihsel şartlar ise tefsir kitaplarında *el-Mâide*, 5/38-39 âyetlerinin tefsiri sırasında, hadîs ve furû-ı fıkıh kitaplarının ise “*Kitâbu’s-Sirkat (serîka)*” (Hırsızlık suç ve cezası) bölümlerinde ayrıntılı bir şekilde incelenmektedir. Burada bizim için önemli olan, bu nitelik ve niceliklerin neler olduğu, onların tevsikiyeti gibi konular değildir. Bizi burada asıl ilgilendiren husus, “el kesme” cezasına muhâtab olan “hırsız”ın tanımının târihsel olduğunu tesbittir. Bu tesbitten sonra, artık bu “hırsız”ın niteliklerinin ne olduğu, ne olacağı veya ne olması gerektiğine dâir tartışmalar ikinci derecede bir konudur. Netice olarak burada “hırsızın elinin kesilmesi” mâhiyetinin, sarîh akıl ve sahîh nakil çerçevesinde “nitelik ve nicelikleri sizin tarafınızdan tesbît edilen (tahsîs edilmiş) bir hırsızın elinin kesilmesi” anlamına geldiği sonucuna ulaşılmıştır. Öte yandan, “tahsîs edilmiş” bir hırsızın elinin kesilmesi mâhiyetinin nitelik ve niceliklerine gelince; böyle bir hırsız erkek olabileceği gibi kadın da olabilir. Ayrıca, ekonomik bir suç karşılığında vücûdun bir uzvunun kesilmesini öngören böyle bir cezâ caydırıcı (ibret verici) bir niteliktedir. Bu arada, kesilecek elin hangi el olduğu; ikinci, üçüncü ve diğer hırsızlık olaylarında hangi el veya

âzâların kesileceği, cezânın nerede, nasıl ve kim tarafından tatbik edileceği gibi hükmün mâhiyetinin diğer nitelik ve nicelikleri âyetle belirtilmemiş ve bu konular zaman ve mekâna, imkân, ihtiyaç ve şartlara bırakılmıştır.

2.2.Hükmün Unsurlarının Bir-biriyle Varlık İlişkinin Tesbîti

Burada “nitelik ve nicelikleri bizim tarafımızdan belirlenmiş olan bir malı çalan hırsız”ın elinin kesilmesi mâhiyetinde, mâhiyeti meydana getiren “hırsız” unsuru ile bu mâhiyetin nitelikleri olan hırsızın erkek veya kadın olması, verilen cezânın caydırıcı bir etki yapıp yapmaması gibi hususların varlık ilişkileri aklın ilkeleri çerçevesinde düşünüldüğü zaman, bu mâhiyetin var olabilmesi ve müstakil olarak hayâtiyetini devâm ettirebilmesi için söz konusu nitelik ve niceliklere ihtiyâcı bulunmadığı, dolayısıyla onlar arasında zorunlu bir varlık ilişkisi olmadığı sonucuna ulaşılır.

2.3.Hükmün İlgili Olduğu Temel Amacın Tesbîti

Hırsızın elinin kesilmesi mâhiyetinin dînin hangi temel amacıyla ilgili olduğunu tesbît için âyet/hükme “Niçin?” sorusu sorulur ve verilen cevaplar sahîh nakil ve aklın ilkeleri çerçevesinde mukâbele edildiği zaman bu mâhiyetin, dînin temel amaçlarından “malı muhâfaza” amacını koruma ve geliştirmeye yönelik olduğu görülür.

2.4.Hükmün İlgili Olduğu Temel Amaç ile Zaman İlişkinin Tesbîti

Dînin temel amaçlarından “malı muhâfaza” amacını gerçekleştirmek için teşrîf kılınan “hırsızın elinin

kesilmesi" mâhiyetine (hükmüne), bu temel amaçla zaman ilişkisini tesbît için "Ne zamana kadar hırsızın eli kesilir?" sorusu sorulur. Bu soruya "Hırsızlık suçunu önlemek için sürekli olarak hırsızın eli kesilir" veya "Belli bir süre hırsızın eli kesilir" gibi çeşitli cevaplar verilir. Verilen bu cevaplar, aklın ilkeleri ışığında dînin temel amaçlarıyla mukâbele edilir. Burada, kendisine el kesme cezâsı terettüb eden hırsızın, belirli zaman ve mekân içerisinde, belirli nitelik ve nicelikteki bir malı çalan hırsız (tahsîs edilmiş) olduğu hatırlanırsa, el kesme cezâsının "malı muhâfaza" temel amacıyla târihsel (geçici) bir ilişki içerisinde bulunduğu sonucuna varılır. Meselâ, Yûsuf sûresinin 12/73-75. âyetlerinden de Hz. Ya'kûb'un çocuklarının yaşadığı dönemde, hırsızın cezâsının "çalınan mal, üzerinden çıkan kişinin bizzat şahsına el konulması" şeklinde gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır.

2.5.Hükmün Târihsel veya Evrenselliğinin Tesbîti

Erkek ve kadın hırsızın elinin kesilmesi hükmü, dînin temel amaçlarından olan "malı muhâfaza" amacıyla târihsel (geçici) bir ilişki içerisinde bulunduğu için, netîce olarak bütün halinde târihsel kabûl edilir. Böylece, herhangi bir hırsızın farklı bir zaman ve mekân içinde, belirli nitelik ve niceliklere sâhip bir malı çalması hâlinde, ona Kur'ân'ın ilk muhâtablarının yaşadığı dönemde "tanımlanmış olan" hırsıza verilen el kesme cezâsının aynısının veya ondan farklı bir cezânın -nitelik ve niceliği ne olursa olsun- verilmesinin, söz

konusu zaman ve mekânda yaşayan insanların (hukukçuların) ictihâdlarına kalmış (târihsel) bir mes'ele olduğu ortaya çıkar. Çünkü, burada aklın ilkeleri çerçevesinde yapılan mukâbele sonunda, söz konusu hükmün mâhiyetinin, gerçekleştirmeyi hedeflediği temel amaçla geçici bir zaman ilişkisi içerisinde bulunduğu tesbît edilmiştir. Bir mâhiyetin, ilgili olduğu temel amacıyla ilişkisi geçici (târihsel) olduktan sonra, söz konusu mâhiyetin kendi nitelik ve nicelikleriyle varlık ilişkisi ister zorunlu, ister serbest olsun, bağlı bulundukları şartların varlığının sona ermesiyle, bütün hâlinde ortadan kalkarlar ve târihsel birer metin hâline gelirler. Ancak dinde "mutlak hırsızlık" evrensel bir şekilde suç (yasak, harâm) kabûl edildiği için, bu fiilin herhangi bir zaman veya mekânda ve bir takım sosyal, ekonomik şartlar altında (tak-yid/tahsîs edilmiş olarak) işlenmesi hâlinde, onun dengi olan bir cezâ ile tecziye edilmesi de yine Kur'ân'ın öngördüğü adâlet gereğidir. Yani burada, "hırsızın elinin kesilmesi" cezâsının târihsel olduğunu söylemek, her hâl ve şart altında bu cezâyı reddetmek veya hırsızlık suçuna herhangi bir cezâ verilmesin demek değildir.