İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 4, 2004, s.377-396

KARŞILAŞTIRMALI DİN ÇALIŞMASI BAĞLAMINDA BİR İSLAM HUKUKU OKUMASI: JACOB NEUSNER-TAMARA SONN

Y. Doç. Dr. Fuat Aydın*

Abstract

A Reading of Islamic Law in the context of the Comperative Study of Religion:

Jacob Neusner-Tamara Sonn

Judaism, Christianity and Islam are religions that come from the same tradition. But, especially Judaism and Islam are more close religions to one another than other religions. Therefore they are the most comparable religions. This closeness is due to the fact that their religious texts contain same topics. But sameness of the topics does not mean necessarily they are the same religions. What makes those religions two different religions is the fact that they give to those topics in their religious system unequal places. One of the topics that demonstrate those difference and sameness is law; other is the notion of sacred place and time. Jewish law and Islamic law, both have difference and sameness according to origins of law, formation of law and its application.

Key words

Comparative, Jewish law, Islamic law, qâdi, court, jurisprudence.

Batının/Hıristiyan dünyanın İslam hakkındaki kanaatlerini ifade etmeye başlaması, sekizinci yüzyılda yaşamış olan Yuhanna ed-Dimeşkî'ye[1] kadar

* SAÜ. İlahiyat Fakültesi, Felsefe Din Bilimleri Bölümü Dinler Tarihi Anabilim Dalı öğretim üyesi.

götürülebilse de İslam'ın modern anlamda bir inceleme konusu oluşunu, on sekizinci yüzyılla başlatmak mümkündür.[2] Genelde doğu özelde ise İslam/İslam dünyasının (her yönüyle) çalışılmasını ifade eden bir kavram olarak kullanılan oryantalizmde[3] araştırma konusuna farklı yaklaşımların varlığını görmek mümkündür. Batının maruz kaldığı tarihsel süreç, kendi içindeki düşünsel dönüşümlere olduğu kadar, genelde din özelde ise İslam/İslam dünyasına yaklaşımlarında da metodik bir takım dönüşümlere yol açmıştır. İlk dönemdeki kaba/klasik oryantalizmi devam ettirenler bugün hala var olsa da[4] karşısındakini tamamen "ötekileştirmeden/nesneye dönüştürmeden", kendisini takdim edişi esas alınarak onu daha derinden anlamaya yönelik çabaların geçmişe nazaran bugün daha yoğun bir şekilde de ortaya çıkmaya başladığını söyleyebiliriz.[5]

Burada ele alınacak ve geniş bir şekilde tanıtımı yapılacak olan çalışma, -en azından bize göre- bu son tür içinde yer alan örneklerden birini teşkil etmektedir. Çalışma, biri teorik öteki pratikle ilgili konuların ele alınarak karşılaştırıldığı iki ciltten oluşmaktadır. Birinci kitap iki yazar (Jacob Neusner, Tamara Sonn);[6] ikincisi ise, birinci ciltteki yazarlara katılan J. Brockopp tarafından kaleme alınmıştır.[7] Birinci kitap teorik, ikincisi ise adından da anlaşılacağı üzere (yani, muhtemelen) uygulamaya yönelik bir çalışmadır. Hem ikinci kitaba ulaşma imkanımız olmadığı hem de birinci kitap İslam hukukunun neliğinin ortaya konulmasıyla alakalı olduğu için burada birinci cilt esas alınmıştır. Söz konusu kitapla ilgili bu tanıtıma geçilmeden önce yazarlar hakkında kısa bir bilgi verilerek başlanacak, daha sonra Yahudilikle ilgili kısımlar kısa ifadelerle; İslam'la ilgili olanlar daha ayrıntılı bir şekilde olmak üzere zikredilerek kitabın içeriği tanıtılacak ve yazı kitap hakkındaki kısa bir değerlendirmeyle sona erecektir.

---

[1] Yuhanna ed-Dimeşki (Jean Damascéne) için bkz. Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 96-101.

[2] Edward Said, *Oryantalizm*, çev. Nezih Uzel, Pınar Yayınları, İstanbul 1982, s. 15-18; Asaf Hüseyin, Robert Olson, Cemil Kureşi, *Oryantalistler ve İslamiyatçılar, Oryantalist İdeolojisinin Eleştirisi*, çev. Bedirhan Muhip, İnsan Yayınları, İstanbul 1989, s. 17 vd; Ahmet Davutoğlu, "Batıdaki İslam Çalışmaları Üzerine", *Oryantalizmi Yeniden Okumak, Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003, s. 27.

[3] Said, oryantalisti "Doğu hakkında ders veren, yazı yazan ve araştırma yapan kişi" tanımlar. *A.g.e.*, s. 15.

[4] Bu yaklaşımın mevcut örneklerinden biri olarak bkz. Patricia Crone & Michael Cook, *Hagarism, The Making of the Islamic World*, Cambridge University Press, Cambridge, London, New York, Melbourne 1977.

[5] Batının İslam'a bakışının geçirdiği gelişimi ortaya koyan bir çalışma için bkz. Norman Daniel, *Islam and The West, The Making of An Image*, One World, Oxford 1993.

[6] Jacob Neusner-Tamara Sonn, *Comparing Religions through Law: Judaism and Islam*, Routledge, 1999.

[7] Jacob Neusner-Tamara Sonn, J. Brockopp, *Judaism and Islam in Practice*, Routledge, 2000.

Yazarlar

1. Jacob Neusner

Yahudi kökenli Amerikalı bir bilim adamı ve tarihçi olan Neusner, 1932'de Hartford, Connecticut'da doğdu. Amerika Yahudi Teolojik Semineri'de (Jewish Theological Seminary of America) rabbi olarak atandı. Columbia Üniversitesi'nin çeşitli fakültelerinde, Visconsin Üniversitesinde (Milwauken), Dartmouth Kolejinde; Brown Üniversitesi'nde ve Güney Kaliforniya Üniversitesi'nde Dini Araştırmalar bölümünde çalışan Neusner bugün Bard Kolejinde din ve teoloji Profesörüdür.[8] İçlerinde dinler tarihi bakış açısını, modern ilmi sonuçları kullandığı tarihsel eserler ve Kitab-ı mukaddes eleştirisinin bir yönünü oluşturan form eleştirisini kullandığı Yahudi kutsal metniyle ilgili çalışmalar olmak üzere çok sayıda telif eseri olan Neusner,[9] bugün Amerika'da Yahudilikle ilgili her konuda uzman kabul edilen ve sayısı yüzlerle ifade edilen çalışmaların sahibi, velut bir yazardır.[10] Telif hayatının yanı sıra, bir çok organizasyonda aktif olarak görev alan Neusner, 1968-70 yılları arasında American Academy of Religion'un başkanlığını yapmıştır. Sayısı yüzlerle ifade edilen çalışmalarına örnek olmak üzere şunlar zikredilebilir:

History of the Jews in Babylonia (1965-70); *History and Torah* (1965); *Judaism in a Secular Age* (1970); *The Way of Torah* (1970); *Invitation to Midrash, The Workings of Rabbinic Bible Interpretation*, Scholar Press, Atlanta, Georgia 1998; *Judaism and Its Social Metaphors, Israil in the History of Jewish Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; *Judaism as Philofsophy, The Method and Message of Mishnah*, The Hopkins Univesity Press, Baltimore and London 1991; *Realms of Judaism, Scripture and Midrash in Judaism* I-III, ed. Johannan Maier, Peter Lang, Franfurt am Main 1995; *Comparing Religions through Law: Judaism and Islam* (Tamara Sonn'la birlikte), Routledge, London 1999; *Judaism and Islam in Practice* (Tamara Sonn ve J. Brockopp'la birlikte), Routledge, London 2000; The Reader's Guide to the Talmud, Brill, Leiden-Boston-Koln 2001; *Three Faiths, One God, Formative Faith and Practice of Judaism, Christianity, and Islam* (Bruce Chilton ve William Graham'la birlikte), Brill Academic Publishers, Inc., Boston-Leiden 2002.

---

[8] Bu bilgi için bkz. en son kitaplarından biri olan *Three Faiths, One God, Formative Faith and Practice of Judaism, Christianity, and Islam* (Bruce Chilton ve William Graham'la birlikte), Brill Academic Publishers, Inc., Boston-Leiden 2002'in biyografi notu.

[9] D. Go, "Neusner, Jacob", *Encyclopedia Judaica*, Keter Publishing Hause, Jerusalam yty., XII, 1015-16.

[10] Daniel Pipes, "Book Review: Comparing Religions through Law:Judaism and Islam", *Middle East Quarterly*, Mart 2000.

2. Tamara Sonn

Tamara Sonn, College of William and Mary'nin Kenan Dini kürsüsünde ve Sosyal Bilimler dalında Profesördür. Felsefe dalındaki lisans diplomasını (B.A.) Santa Clara Üniversitesinden; aynı branştaki yüksek lisansını (M.A) Toronto Üniversitesinden almıştır. Doktora çalışmasını, Chicago Üniversitesi Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri (Near Eastern Languages and Civilizations) bölümünde yapmıştır. Uzmanlık alanları İslam entellektüel tarihi ve modern dünyada İslam olan Tamara aynı zamanda Radwan Masmoudi tarafından (1999) kurulan ve maksadı İslam dünyasında demokrasinin yerleşmesini teşvik etmek olan The Center for the Study of Islam & Democracy (CSID) adlı merkezin (9/1999-4/2003) iki defa başkanlığını da yapmıştır[11]. Aşağıda zikredilecek olan alanıyla alakalı ciddi çalışmalarının yanı sıra Sonn, Avrupa'da, Ortadoğu'da, Afrika'da ve Asya'da çalışma konusuyla alakalı konferanslar da vermiştir.

Between Qur'an and Crown: The Challenge of Politcal Legitimacy in the Arap World, Westwiev, 1990; *Interpreting Islam: Bandali Jawzi's Islamic Entellectuel History*, Oxford University Press, Oxford 1996; *Islam and the Question of Minorities*, Scholars Press, 1996; *Comparing Religions through Law: Judaism and Islam* (J. Neusner' birlikte), Routledge, London 1999; *Judaism and Islam in Practice* (J. Neusner ve J. Brockopp'la birlikte), Routledge, London 2000. "Fazlur Rahman's Islamic Methodology", *Muslim World* 81, July-October 1991, 212-230. Söz konusu kitaplarının yanı sıra, "Fazlur Rahman, (1919-1988)"; "Tawhid", *Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, Oxford University Press, New York-Oxford 1995, III, 408; IV, 190-98.

Kitabın İçeriği

Kitap önsöz, sekiz bölüm ve son sözden oluşmaktadır. Yedinci ve aynı zamanda son söz olan sekizinci bölüm dışında bütün bölümler dört alt bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde, çalışmayla ilgili teorik meseleler dört alt başlık altında ele alınırken diğerlerinde ise genel olarak bu alt bölümlerin ilkinde, karşılaştırma yapılacak olan konular, ikincisinde ve üçün-

[11] Bu merkezde İslam dünyasının tanınmış entelektüelleri Taha Cabir Alvani, Fethi Osman, Seyyid Ahmed Ekber, Ali Mazrui vs. yanı sıra Abdulaziz Sachedina gibi muhtediler ve John L. Esposito gibi İslamologlar (başkan yardımcısı olarak) da fiili olarak görev almışlardır. Söz konusu merkezin misyonu ve faaliyet alanları, İslam ve demokrasi ve bugünkü Müslüman dünyayı algılayışları için bkz. www.islam-democracy.org.

cüsünde Yahudilik ya da İslam'ın ilgili konuya bakışları, dördüncü alt başlıkta ise, karşılaştırmaya yer verilir.

Önsöze, niçin hukuk vasıtasıyla iki dinin karşılaştırılmak istendiği açıklanarak başlanır: Çünkü hukuk, soyut inanç esaslarının somutlaşmış şeklidir. Yalnızca bireyde değil de, ortak bilinçte var olmayı isteyen din, "yap"malarını ve "yapma"larını, hukuk vasıtasıyla ifade eder. Ayrıca semitik dinlerin tarihi, tek tanrıcılığın temel karakterinin kutsal metinlerden hareketle, teolojiyi ve ahlakı yasalaştırmak olduğunu bir çok delilini ortaya koymaktadır. Bütün toplumu, Tanrı'ya hizmet eden bir grup olarak gören bu yaklaşımda, Tanrı'nın insanlardan istediği şeyler, davranışları düzenleyen birer yasa şeklini almıştır.

Karşılaştırma konusunu gerekçelendiren yazarlar; niçin Yahudilik ve İslam'ın karşılaştırmak için seçildiğinin sebebini açıklarlar. Yahudilik ve İslam, iki yasa dinidir. Bu iki yasa dininin nerelerde birleştikleri ve nerelerde ayrıldıklarını göstermek maksadıyla karşılaştırma yaptıklarını ifade ederler. Geniş olarak düşünüldüğünde birbirleriyle bir çok konuda ayrılan iki din, dünyanın diğer dinleriyle karşılaştırıldıklarında Tanrı hakkındaki kanaatleri ve toplum anlayışları bakımından birbirlerine diğerlerinden çok yakın dururlar. Bu çalışma bir karşılaştırmalı dinler tarihi çalışmasıdır. Bu tür çalışmanın amacı, karşılaştırmaya konu edinen dinlerin, ortak ve farklı yönlerini belli merkez konular bağlamında göstermektir. Bu çalışmada da örneklenecegi şekilde, dinlerin ortak noktalarının olması, nihai anlamda o dinlerin aynı oldukları anlamına gelmemektedir. Ortak olan noktalar da bile söz konusu ortak noktayı kendilerine has bir dille ve kendi sistemleri içinde işgal ettiği yere göre ifade ederler.

Yazarlar, bu iki dini bir çok ortak noktası olduğu halde bunları bir kenara bıraktıklarını ve farklılıklar üzerinde daha çok durduklarını söyler. Çünkü onlara göre, bu dinleri neyse o yapan bu farklılıklardır. Mesela, Yahudilikte Mabet ibadetleri ve kurban, yalnızca bu dine hastır ve bunun karşılığı İslam'da yoktur. İslam'da cihat önemli bir yer tutmasına ve ona has bir hukuk oluşmasına rağmen bunun Yahudilikte muadili yoktur. Keza, İslam kölelik anlayışı ve onunla ilgili hukuk, Yahudilikte var olsa da çok ağırlıklı bir yer işgal etmeyen konulardır.

Çalışmanın karşılaştırmalı din çalışması bağlamında yapılıyor olmasının en açık göstergesini, yazarların "betimlediğimiz ve karşılaştırdığımız dinlerin onuruna ve bütünlüğüne saygıyla yaklaştık. Hiçbir noktada, her iki dinin inancına saldırmadık ve asla böyle davranmadığımıza inanıyoruz. Ayrıca, her bir dinin ele aldığımız yönlerini, diğerininkiyle tam olarak eşit bir şekilde incelediğimizi de söyleyebiliriz (s. x)" ifadelerinde görmek mümkündür.

Her bir dine eşit seviyede durarak karşılaştırma yapılmış olsa da, bizatihi karşılaştırmanın kendi içinde taşıdığı sorunlar vardır. Karşılaştırma yapılacak

konuda, öncelik verilen dinin, diğerine karşı bir üstünlük, bir hakimiyet vereceği; bu yüzden de, onun çizdiği çerçeve içinde diğerinin değerlendirilmesi bir problem olarak ortaya çıkmaktadır. Yazarlar bunun bilincinde olduklarını ve her bir dinin tam bir eşitlik içinde ele alınabilmesi için, her konuda belli bir dine öncelik vermekten kaçındıklarını bunun yerine, karşılaştırılması yapılacak olan terimleri ve meseleleri tanımlayana öncelik verdiklerini, bunu da münavebeli olarak yaptıklarını ifade ederler. Bu uygulamanın bir sonucu olarak, bazı konularda Yahudilik önceliği alırken, diğer bir konuda İslam öncelik kazanmaktadır. Ancak yine de bunun, mutlak anlamda eşit bir incelemeyi tevlit ettiğini de, iddia etmemektedirler (s. x-xi).

Karşılaştırma çalışmasının bir diğer problemi ise, hangi Yahudilik ve İslam'ın karşılaştırılacağı meselesidir. Çünkü yakından bir inceleme, dışarıdan yekpare gibi görünen her iki din içinde de, birbirinden çok farklı din anlayış ve uygulamalarının var olduğunu ortaya koymaktadır. Bu problemi çözmek için, her türden din anlayışının kendisini meşrulaştırmak maksadıyla referansta bulunduğu klasik metinler seçilmiştir. Bunlar, Yahudilik için yazılı ve şifahi Tevrat; İslam için ise, Kur'an ve Sünnet'tir (s. xi).

Yazarlar, her ne kadar kaleme aldıkları bu metnin, yalnızca karşılaştırmalı bir din çalışması olduğunu söyleseler de aslında meselenin yalnızca burada kalmasından da çok fazla memnun olmayacaklarını ve bu metinden, Yahudiler ile Müslümanların karşılıklı olarak birlerini anlama hususunda bir zemin oluşturmasını da beklediklerini de zımnen de olsa ifade etmektedirler (s.xi-xii).

"Özellikle Yahudilik ve İslam'ın Karşılaştırması" başlıklı birinci bölümün, birinci alt bölümü, "Niçin Dinlerin Karşılaştırılması ve Niçin Onların Hukuklarını Karşılaştırma" adını taşır. Buraya müellifler, Max Müller'in "Yalnızca bir dini bilen, hiçbir dini bilmez" ifadesiyle başlarlar. Bir dini anlamak maksadıyla, onun diğer dinlerle olan benzerliklerini ve farklılıklarını görmek için karşılaştırma yapmak hususunda herkes uzlaşı halindedir. Karşılaştırma, iki dini bir bütün ve daha tam bir şekilde anlamayı gerektirir. Karşılaştırma, karşılaştırma yapılan dinler ve diğer bütün dinler hakkında bir bakış açısı elde etmek için yapılmaktadır. Ayrıca iki dini yan yana koymak, onların birbirleriye benzeştikleri ve ayrıldıkları yönleri daha iyi görmeyi de sağlar (s. 3). İkinci alt başlık "Monoteist Dinler: Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam" adını taşır. Burada girişte kısmen değinilen, niçin Yahudilik ve Hıristiyanlık ya da Hıristiyanlık ve İslam değil de, Yahudilik ve İslam'ın karşılaştırma için seçilmiş olduğu gerekçelendirilmeye çalışılır. Yazarlara göre bu tercihin sebebi, Yahudi ve İslam hukukunun, kamusal siyasetin şekillenmiş hali olduklarına dair kanaatleridir. Her iki din de gündelik hayatın dini olarak düzenlenmesini ve Tanrı'nın iradesine uygun dindar bir halk ve devletin kurulmasını istemektedir. Her ikisi de, inancı kadar davranış normlarını, müminler tarafından Tanrının temsilcilerinin yorumladığı ve uyguladığı Tanrı'nın yasası ile yönetilen bir devletin teşekkülünü vurgularlar (s. 5).

Oysa Hıristiyanlık, ilk üç yüzyıl boyunca kilise dışında yasa hakkında ciddi olarak düşünmemiştir. Yahudilik ve İslam'ın asla kabul etmeyeceği bir şekilde, kilise ve devlet arasındaki ayrılığı kabul etmiştir. Bu yüzden, Yahudi *Halaka*'sı ve İslam *Şeriat*'ının Hıristiyanlıkta muadili yoktur. Her şeyden önce Hz. Musa ve Hz. Muhammed'in yönetmiş olmaları, Hz. İsa'nın ise böyle bir fonksiyon icra etmemesi, karşılaştırma hususunda Hıristiyanlığın değil de söz konusu iki dinin seçilmesi için yeterlidir (s. 5).

Üçüncü alt başlık "Hangi Yahudilik, Hangi İslam ve Niçin" adını taşır. Burada da kısmen girişte değinilen üç soruya daha geniş bir bağlamda cevap aranır: Yakından bir incelemenin yekpare olmadığını ortaya koyduğu bu dinlerdeki hangi yorum karşılaştırma için esas alınacaktır? Bu tespit edildiğinde hangi konu karşılaştırma için esas alınacaktır ve konular tespit edilse bile, bunlar da kendi içinde vurgular ve dinler içinde işgal ettikleri yerler bakımından farklılıklar gösterirler. Bunun üstesinden nasıl gelinir? (s. 8) Yukarıda da ifade edildiği gibi, her türlü yorumun kendisine referans aldığı klasik dönem metinlerinin esas alınması, söz konusu problemlerden kurtulmanın bir yolu olarak kabul edilir. Bunlar Yahudilik için yazılı ve şifahi Tevrat; İslam için ise, Kur'an ve Hadis'tir. Çünkü hem Yahudiler hem de Müslümanların geneli, zikredilen iki kaynağın otoritesi hususunda genel bir uzlaşıya sahiptirler. Müslümanlar açısından, Kur'an ve (Şiiler'de farklı bir kanaldan gelmiş olsa da) Sünnet hukuki yorumun nihai kaynağını oluşturmaktadırlar (s. 9). Yine İslam'ın karşılaştırma için kabul edilen yorumu, Sünni yorumdur. Sünni yorumun da, ilk üç mezhebi esas alınmıştır: Hanefi, Maliki ve Şafii. Buradan da anlaşılacağı gibi, müellifler Yahudilikte de benzer gerekçelerle yaptıkları tercihler sonunda ortaya konulan veriler, Kur'an, Sünnet ve bunların Sünni -Hanefi, Maliki ve Şafi- yorumları bağlamında karşılaştırılacak; bu karşılaştırma da teorik olarak yapılacaktır (s. 10).

Birinci bölümün üçüncü alt başlığı, "Kategori Teşekkülleri: Karşılaştırılamazları Karşılaştırma" adını taşır. Dinler kendilerini, eşsiz olduklarını ortaya koyacak bir şekilde ifade ederler. Bu da onları herhangi bir din ile karşılaştırmaya engel olur. Her din kendisini ifade etmek için farklı yollar seçer. Bazıları kendilerini, felsefi-teolojik terimlerle, bazıları hukuk, bazıları ise entelektüel tarzı; bazıları dansı, bazıları dramayı, bazıları da şarkı veya hikayeyi, sessizliği, meditasyonu seçer. Bu yüzden bazı dinler tarafından dini eylemin eleştirel bir tarzı olarak kabul edilen; başkaları tarafından ise, bütünüyle görmezden gelinen tek bir beşeri işaret tarzı yoktur (s. 10). Bu da karşılaştırmaya esas alınacak olan "kategori teşekkülü" meselesine götürmektedir. Yazarlar, "kategori teşekkülün"den, dini bir sistem tarafından anlamlı dini bir ifadenin hususi bir türüne ait eylemler sınıfını tesis etmeyi kastederler. Kategori teşekkülü, hangi tür verinin tutarlı tek bir ünitede bulunduğunu, hangi tür bilgininin de böyle olmadığını, hangisinin birleşerek bütünü devam ettirdiğini ve hangisinin nadir ve anlaşılmaz olduğunu anlatır (s. 12). Burada, her din, gerçekliği kendine has kategorilere başvura-

rak inşa ettiği ve bu yüzden de onların yalnızca bilgiyi bu şekilde organize eden bir sistem içinde anlaşılır hale gelmesi problemi ortaya çıkmaktadır. Bir dinin anlatıları, kaçınılmaz olarak başka bir din tarafından tespit ve organize edilen veri parçalarının önemli bir kısmının kategorik olarak uygun olmadığı sonucunu doğuracaktır. Genelde din karşılaştırması çalışmalarında yaşanan bu probleme yönelik çözümün, Yahudilik ve İslam karşılaştırmasında elde mevcut olan verilerden ortaya çıktığını söylerler. Yasama için kullanılan kaynak türleri, hukukun teşekkülünü yöneten entelektüel kurallar ve hukukun kurumsal yapısı ve burada faaliyet gösteren kişiler gibi konularda, iki dini sistem çok fazla benzerlik göstermektedir. Farklılıklar, yapı ya da sistemde değil detaylardadır. Fiili yasamada, Yahudilik ve İslam, aynı konuları ele alma ve verileri birbirleriyle karşılaştırılabilir bir tarzda organize etme hususunda birleşir, geri kalan konularda ise ayrılırlar (s. 12). İki din arasında yapılacak bir karşılaştırmanın mümkün olabileceğini teyit maksadıyla başka gerekçeler de ileri sürerler ve karşılaştırmaları yapılacak olan verileri gruba ayırırlar.

1. Paylaşılan yapılar: Her ikisi de vahyi -hem yazılı hem şifahi olmak üzere- nihai kaynak olarak kabul ederler. Bu kaynaklardan hükümler çıkarmak için entelektüel metotlar kullanırlar. Sosyo-politik kurumlar olarak mahkemeler kurmuşlar ve hukukun toplumda oynadığı önemli rolden dolayı, hukukla uğraşacak insanlar için, ciddi standartlar getirmişlerdir.

2. Paylaşılan kategoriler:

a. Aynı konu hakkında aynı şeyleri söyledikleri alanlar.

a1. Tanrı ile insan arasındaki ilişkiler.

a2. İnsanlar arasındaki ilişkiler.

b. Aynı konu hakkında farklı şeyler söyledikleri alanlar. Kutsallık, kutsal yerler, kölelik hukuku vs.

Bu konulara, her din kendi sistemine uygun olarak, ya hiç yer vermez ya da diğerinin verdiği yerde kıyaslanmayacak bir yer verir (s. 14-15-16).

3. Her bir dinin kendisine has olan ve diğeriyle aralarında ortak noktaların bulunmadığı konular. İslam'da cihadın Yahudilikte karşılığı olmadığı gibi, Yahudilikte Kudüs'ün işgal ettiği yerin muadili de İslam'da yoktur (s. 15).

İkinci bölüm, "Yahudiliğin ve İslam'ın Otorite Olarak Kabul Edilmiş Hukuki Kaynakları"dır. Yahudilik ve İslam geleneksel dinlerdir. Yani onlar, vahyin peygamberler vasıtasıyla geldiğini ve bu vahiy edilmiş hakikatin daha sonra nesilden nesile aktarıldığını kabul ederler. Her ikisi de, Tanrı'nın vahyinin tarihin belli bir anında hususu, sözsel ifadeye dönüştüğünü kabul ederler. Tanrı, bununla yalnızca kendisini değil fakat, insanlardan ne istediğini de bildirir. Bunun bir sonucu olarak da, Yahudi ve İslam geleneği, Tanrı'nın

sözlerinin ve cümlelerinin, peygamberler tarafından bize nakledilmesi için hususi bir dilde ifade edildiğini kabul ederler (s. 18). İşte bu sözler Yahudilikte Sina Dağında Hz. Musa'ya verilen vahiy, yazılı (Tevrat) ve şifahi (Mişna, Gemara, Talmud) olarak daha sonraki insanlara nakledilen iki metinde toplanmıştır. Bunların karşılığı İslam'da Kur'an ve Sünnettir. Her iki dini cemaatte bu kaynaklara müracaat ederek, yukarıda ifade edilen, ilişkileri düzenleyecek yasalar inşa etmeye çalışırlar. Bu giriş kısmından sonra "Yazılı ve Şifahi Tevrat: Kutsal Metin, Mişna ve Talmud" başlığı altında, Yahudilikteki bu iki kaynağın yeri ve kullanımı hakkındaki bilgi verilir (s. 21-39).

Yahudilikte hukuk kaynaklarının "İslami Karşılıkları" başlığı altında, "Kutsal Kitap: Kuran ve Gelenek: Sünnet" adlı bölümlerde Müslümanların Kur'an ve Sünnete bakışları geniş bir şekilde ele alınır. Bu önce, Kur'an'ın kendisini takdimi bağlamında, vahiy olarak indirildiği, Arapça olduğu, önceki metinlerin hükmünü ortadan kaldırdığı, onların yanlışlarını düzeltmesi gibi özellikleri zikredilerek yapılır. Hafızlar tarafından ezberlenmesi, şifahi olarak nakli, peygamberin vefatından sonraki üç yıl içinde yazılmasından söz edilir. Sonra onun edebi özelliklerinden, kıssalara kronolojik olarak yer vermemesi gibi şeylerden söz edilir. Müslümanlar için evrensel ve bütün zamanlar-mekanlar için yeterli kabul edilen Kur'an, insanların karşılaştığı her mesele hakkındaki detaylı çözümleri değil, ancak genel kuralları içerir. Kur'an'daki hüküm farklılıklarının anlaşılması için, tarihsel bağlamın, yani *esbâb-ı nüzûl*ün göz önünde tutulması gerekmektedir. Çünkü, Kur'an ayetlerinin anlaşılmasında tarihsel bağlam anahtar bir rol oynar. Kur'an'da ele alınan hukuki meseleler iki genel kategoride toplanmaktadır. İnsanların Tanrı'ya karşı sorumluluğu ile ilgili olanlar (*ibadât*). İnsanlararası ilişkilerle ilgili olanlar (*muamelât*) (s. 49).

"Gelenek=Sünnet" başlığı altında İslam hukukunun ikinci temel kaynağı olan Sünnet ele alınır. Kur'an'ın yasamaya mesnet teşkil eden ayetlerinin, tarihsel bağlamının hükmün tespitinde önemli olması, şifahi vahyin niçin İslami yasamanın temel bir kaynağı oluşunun bir gerekçesi olduğu ifade edilir. Kur'an sonsuz sayıdaki olayları içermek yerine, genel bir dünya görüşü takdim eder. Yasama içerikli metinler de, tikel olayları kapsamaz. Bu yüzden Kur'an Peygamberi, vahyin açıklayıcısı olarak sunar (Nahl 16/45). O, aynı zamanda bir davranışın en iyi şekilde nasıl yapılacağını gösteren bir örnektir (Ahzâb 33/21). Hatta onun davranışları, bir yükümlülük empoze edecek bir niteliktedir. Bütün bu özellikler, Müslümanların Hz. Peygamberin sözlerini ve davranışlarını toplamalarına yol açmıştır. Peygamberin doğrudan rahle-i tedrisinden geçen sahabenin sözleri de bu bağlamda derlenmiştir. Yazara göre, İslam hukuku hadis külliyatının derlenmeye başlamasıyla birlikte ortaya çıkmıştır (s. 51). Hadislerin derlenmesi ve tasnif edilmesi hakkında kısaca bilgi verdikten sonra, hadislerin sahihinin sakiminden ayrılması ve kodifiye edilme gerekçesi olarak, fukaha tarafından hukukun tesis edilmesinde hukuki modelin bir kaynak oluşturmasının düşünüldüğü zikre-

dilir. Bu yüzden hadisler, fukaha'nın konularını bulabilecekleri tarzda tasnif edilmişlerdir. İslam hukukunun ikinci temel kaynağı olarak kabul edilen hadis, İslam hukuk mezheplerinin kurulmasıyla birlikte, hukuka kaynak oluş statüsü meselesi, bir tartışma konusu haline gelmiştir. Ancak nihai olarak, vahiy statüsünü yükseltilmiş ve ortaya koyduğu örnekler, teorik olarak bağlayıcı kabul edilmiştir. Bu, hadisin hukukun isteğe bağlı bir kaynağı olmaktan ziyade, zorunlu bir kaynağı olduğunu ifade eder (s. 54).

Yazar İslam hukukunun temel kaynakları olan Kur'an ve Hadisten sonra, "Fıkıh" başlığı altında, şeriat ("genel olarak İslam Hukuku'nu ifade etmek için kullanılan bir terim olan kelime, tikel hukuk kodlarından daha ziyade, beşeri davranışlara yön veren ideal hukuku, yani Tanrı'nın iradesine, gönderme yapar"), fıkıh ("insanların birbirleriyle olan ilişkileri hakkındaki şeriat bilgisi" anlamında kullanılır) ve fıkıh usulü tanımlarını yapar, fıkıh ile ilim; fukaha ve ulemanın ilgilendikleri konular bakımından farklı olduklarına işaret eder. İlk fıkıh kitaplarından, fıkıh kelimesinin itikadi konuları içeren metinlere de isim olarak kullanıldığını göstermek maksadıyla, Ebu Hanife'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*'i örnek olarak verir. Hanefi fıkhının ilk müstakil kitaplarını zikreder.

İlk hukuk çalışmalarının üç temel kaynaktan hareketle hükümler çıkardıklarını ifade eder: *Kur'an*, *hadis*, *rey*, *kıyas*. Kıyasın, nasıl yapıldığını *nebiz* örneğiyle anlatır. *İçtihadı*, ister rey, isterse kıyas yoluyla olsun, bağımsız akıl yürütme olarak tarif eder ve onun İslam Hukuku'nun temel bir kaynağı olduğunu zikreder. Hadislerin bir toplumda davranış kalıpları haline gelmiş olması, *icma*nın bir kaynak olarak kullanılmasını doğurmuştur. Bu yüzden ilk dönem İslam hukuku bağlamında *icma*, uygun oluşu üzerinde konsensüs olan şeye gönderme yapmaktaydı: "Medine icma"ı gibi. İcma İslam hukukunun bir kaynağı olmayı sürdürmüş olması yanında Şafi, onu bütün İslam ümmetinin uzlaşısı olarak kabul eder. Bu yüzden, icma'yı kıyasa tercih eder.

Yazar hadis literatürünün derlenme ve tasnif edilme hareketinin Şafi'nin ölümünden sonra başladığını ifade eder (s. 57). Hayatın her anının kaplayan (beşerin her türlü davranışını farz, sünnet, mübah, müstehap vs. gibi) İslam hukukunda ortaya çıkan dört ana mezhep arasındaki tartışma konusu, Kur'an'ın hangi ayetinin ve hadisin hukuki modeller/örnekler sağladıkları hususunda olmuştur. Ancak bütün bu hukuk mezhepler hukukun şu özellikleri hakkında uzlaşı halindedirler:

1. Tanrı'nın iradesinin ne olduğunu ayırt etme sorumluluğu insanların olsa da, Yasa nihai anlamda Tanrı'dan gelmektedir.

2. Kaynağı, hukuki tarihsel bir bağlam olmasına ve bu yüzden de, tarihsel olarak belirlenmiş olmasına rağmen hukuk, zaman ve mekana bağlı olarak ortaya çıkan değişikliklere karşılık gelebilecek kadar elastiki olmalıdır

3. İslam Hukuku insanların her türlü davranışlarını kapsayacak bir özelliğe sahiptir (s. 57). Yazar ayrıca, davranış kategorilerinin *farz-ı ayn* ve *farz-ı kifâye* diye iki gruba ayrılmasının Şafi tarafından geliştirildiğini ifade eder (s. 59).

Ancak bu davranışların bir kısmının bu dünyada bir karşılığı bulunsa da, diğer kısımlarının karşılığı öte dünyadadır. Bu özelliklerinden dolayı söz konusu davranışlar, hukukun uygulandığı mahkemelerin alanı içine girmezler.

Üçüncü bölüm, "Hukukun Entelektüel Kaynakları"dır. Birinci alt başlık "Hukuk otoriteleri nasıl akıl yürütürler" başlığını taşır. Yahudi ve İslam Hukuku, yalnızca insanlara neyi yapmaları ve neyi yapmamaları gerektiği ile değil aynı zamanda, değişen dünyada "adalet ve hakikatin sürekliliği Prensibinin var olduğunu ortaya koymak maksadıyla, insanların yeni ve benzeri olmayan şeyler hususunda yol göstermek için aklın kurallarına ve düşünce tarzlarına müracaat ederler. Bu durumda akıl yürütme bir esastır. Hukukçu yeni karşılaşılan duruma karşılık gelen şeyi akıl yürütme yoluyla ortaya koymaya çalışır. Yazar, İslam hukukunun entelektüel kaynaklarını "İslam: Uzlaşı (*icma*), akıl yürütme, istisnalar" adlı ikinci alt başlıkta ele alır. Bunların birincisi, Uzlaşı (*İcma*)dır. Yukarıda ikinci bölümde de ifade edildiği gibi icma ile belli bir bölgedeki ulemanın belli bir konu hakkındaki uzlaşması, kastedilmektedir. Hatta bu icma, örfle özdeşleştirilir. Ancak hukuk teorisinin gelişimiyle birlikte, yerel bir uygulama şeklindeki icma, İslam Hukukunun fiili bir kaynağı olmaktan çıkartılarak onun resmi entelektüel bir kaynağına dönüştürüldü. Böylece de, hukuki kararların kendisiyle ulaşıldığı bir süreç haline geldi (s. 62). Ancak icma'nın bir kaynak oluşu, Şafi'nin onu, bütün bir ümmetin icmaı olarak anlayışıyla bir anlamda sorgulanır hale gelmiştir. Çünkü onu bütün bir ümmetin icmaı olarak kabul etmek, imkansız olduğunu söylemekle aynı anlama gelmektedir. Bu yüzden ulema, böyle bir icma'nın İslam'ın beş şartı dışında mümkün olmadığına inanmıştır. Şafi, sonraki nesillerin vahyin kaynağından çok uzak olduklarını vurgulayarak, ilk neslin ortaya koyduğu icmayı ortadan kaldıracak yeni bir icma'nın ortaya konulamayacağını ifade etmiştir. Şafi tarafından icma'nın sınırlarının bu şekilde daraltılmasının hem siyasi hem de hukuki sonuçları olmuştur. Yazar, siyasi sonuçlarından biri olarak hülefây-ı râşidin'in yerini hanedanlıkların alması olarak zikreder. Bu alt başlığı, Şafinin etkisinin bir sonucu olarak, İslam hukukunun İslam toplumumun belkemiği olarak kabul edildiği yorumuyla sona erer.

İkinci alt başlık "Akıl Yürütme (*İçtihat*)"tır. Şafi'nin icma'ya karşı tavrının Kur'an ve Sünnet'e dayanma hedefi ile tutarlı olduğunu; ancak onun da akıl yürütmenin bir takım şartlar muvacehesinde zorunlu olduğunu kabul ettiğini ifade eder. Bu bağımsız akıl yürütme; içtihattır. İçtihat, cihat kelimesiyle aynı kökten gelmektedir. Şeriat'ı uygulamaya hasredilmiş güçlü bir çabadır. Hatta Şafi, eğer İslam hukuku beşer hayatının her anını kapsamak

istiyorsa, içtihat'ın vazgeçilmez olduğunu söylemektedir (s. 64). İçtihadın alt başlıkları *rey* ve *kıyas* ile akıl yürütmedir. Rey, yetkin bir kimsenin ya da bir kâdı'nın şahsi kanaati olarak kabul edilir. Zaten ilk dönem uygulamalarında da, içtihat bundan başka bir şey değildi. Bu tür uygulama örnekleri, hülefây-ı râşidinden çıkartılır. Hz. Ömer'in zekattan pay alacaklar içinde Kur'an'da zikredilen "kalpleri İslam'a ısındırılacak olanlar"[12] grubunun, İslam'ın zayıf olduğu dönemler için geçerli olduğunu; İslam'ın artık güçlendiği ve bu yüzden onlara zekat vermeye gerek yoktur, şeklindeki hükmü bunun bir örneği olarak kabul edilir.

İslam hukukunun temel prensiplerine (Kur'an ve Sünnet) uygun hükümlerin çıkartılabilmesi için hususi bir takım kurallar geliştirilmiştir. İçtihadın bu şekline *kıyas* denmektedir. Kıyas, "iki durumun birbirine benzerliğine hüküm vermenin ötesine adım atmaktır" şeklinde tarif edilir ve kıyasın yapılışı anlatılır. Şafi'ye göre, ister rey isterse kıyas ile yapılsın içtihat, öznel bir hükümdür ve şartlara göre değişir. Oysa Kur'an, Sünnet ve icma değişmez (s. 67). Şafi, akıl yürütmenin kesin sonuçlara ulaşamayacağını düşünür ve bunun bir çok örneğini verir. İçtihadın kesin sonuçlara ulaşamadığını, ulemanın aynı konu hakkındaki farklı kanaatleriyle de gösterir. Daha sonra yazar, Şafi'nin bilgi hiyerarşisi hakkında ele alır. Nassın tanımı ve kullanımı, muhkem-müteşabih tasnifleri ve Taberî'nin bunlara bakışı nakledilir. Yazar, nâsih-mensûh meselesi ele alınarak, bu anlayışın hüküm çıkarma işini daha da karıştırdığını söyler. Neshin mahiyeti üzerinde tam bir uzlaşının olmadığını; sonraki ayetlerin önce ayetleri ve Kur'an'ın önceki kutsal metinleri nesh ettiği şeklinde yaklaşımların bulunduğunu zikrederek neshin fıkıhta kullanımından söz eder. Kur'an ve Hadis'in birbirlerini nesh edip edemeyeceği meselesini ele alan yazar, zina ile ilgili ayetin yüz değnek vurmayı (Mü'minûn 24/2) emretmesine rağmen, hadislerde geçen recm cezası uygulanmasını, hadisin ayeti neshine bir örnek olarak zikreder. Ancak Şafi, genel olarak neshi kabule etmesine rağmen, çerçevesini çizdiği bilgi hiyerarşisinin bir parçası olarak hadisin ayeti neshini kabul etmez. Ona göre ayeti ayet; hadisi de hadis nesh edebilir. Ne ayet hadisi ne de hadis ayeti nesih edebilir (s. 73). Hadis Kur'an'daki hükümleri nesih edemese de, onda olmayan bir takım hükümler koyabilir. Ancak, buradaki esas, Hadis'in Kur'an'a aykırı hükümler koyamamasıdır. Yazara göre nesih, İslam hukukunun tarihsel oluşunun bir yönüdür; diğer yönünü ise, ileride zikredilecek olan *esbâb-ı nüzûl*dür. Yazarın nesihle ilgili bir diğer ifadesi de, nesih edilen ayet sayısında belli bir uzlaşmanın olmamasıdır (s. 74). Şafii, Kur'an ve sünnetteki meselelerde bir anlaşmazlığın olamayacağı; İslam hukukundaki tek anlaşmak alanının kıyasla belirlenen alanlar olacağını kabul eder (s. 76).

---

[12] "Sadakalar, ancak fakirler, miskinler, zekat toplama görevlileri, kalpleri İslamiyete ısındırılmak istenenler, köleler, borçlular, Allah yolundakiler, yolda kalmışlar içindir...." Tevbe 9/60.

"İstisnalar: İstihsan ve istislah" içtihadın üçünü alt başlığını oluşturmaktadır. Yazar ilk olarak, Şafi'nin istihsan tanımını vererek onun istihsanı, kıyasla sınırladığını söyler. Ancak Hanefiler istihsanı Malikiler gibi, "hukuki tercih", hukuki metinlerde yer alan açık imalardan farklı bir hüküm verme olarak tanımlarlar. Bunu da, yasanın ruhuna bağlı kalmak için yapmaktadırlar. Bu da, Kur'an'ın bir ruhunun var olduğu kabulünü dayanmaktadır. Hz. Ömer'in kıtlık senesinde hırsızlarla ilgili hükmü uygulamaması bunun bir örneği olarak zikredilir (s. 78).

İslam hukukundaki hükümler inşa edilirken şu esaslar göz önünü alınmaktadır:

1. Adalet (Hanefiler; Malikiler'de, toplumsal maslahat esastır)
2. Merhamet
3. İslam'ın evrenselliği ve
4. İnsanların eşitliği (s. 79).

İslam hukuku, İslam toplumunu birleştirici bir unsur olarak işlev görmektedir. Bu özelliğinin farkında olarak, her yerde üstün bir konuma sahip olmuştur.

Bu bölüm, Şeriat'ın Tanrı'nın iradesi olan ideal yasayı ifade ettiği; fıkhın, Tanrı'nın bu iradesini anlamaya yönelik, zaman bağımlı, yanılabilir beşeri çaba olduğu ifade edilerek bitirilir.

Yahudi hukukunun entelektüel kaynağı, "Yahudi Muadiller: Yorum, mantık, akıl yürütme, mantık" başlığı altında incelenir. Bunlar, Mişna ve Talmud'da bağlamında ele alınarak örneklerle açıklanır. Üçüncü bölümün sonuç kısmında ise, iki hukuk sisteminin birbirleriyle benzer ve farklı yönleri ortaya konulmaya çalışılır.

Dördüncü bölüm, "Hukukun İşlemesi: Kurumlar" başlığını taşır (s. 103).

Bu başlıkla, klasik hukuk teorisinden klasik hukuk uygulama teorilerine gelinmiş olmaktadır. Burada, her iki dinin de gerçekleşmesini istedikleri toplumda, Yahudi ve İslami-dini hukuki sistemin nasıl faaliyet gösterdiği konusu ele alınır. Bu da iki şekilde yapılır: Birincisi, toplumu düzenleyen hukuk kurumsal düzenlemeleri nasıl açıklıyor ve hukuk bu düzenlemeleri nasıl güçlendiriyor? İkincisi ise, yasanın uygulanma görevini sistem kimlere vermektedir? Birinci soru bu bölümde ikinci sorunun karşılığı olan şeyler ise beşinci bölümde ele alınıp incelenmektedir.

İlk alt başlıkta "Yahudi Hukuki Rivayetin'de İsrail mahkeme sistemi" ele alınır. Bunlar, Mişna'da yer alan rivayetler bağlamında incelenir.

İkinci alt başlık "İslam hukuk rivayetinde İslami mahkemeler" adını taşır. Bu da, dört alt başlık halinde ele alınır:

1. Meşruiyet

Başlangıçta hukuk teorisinde, yorum yetkisi olanla uygulama yetkisi olan arasında herhangi bir ayırım yoktu. Harun Reşid zamanında Ebu Yusuf, idarecinin görevinin yönetme olduğunu, ancak onun da herkes gibi yasaya tabi olduğunu ifade eder. İslam devletinin ayırt edici özelliği, vahiyden istinbat edilmiş olan yasaların hakim olduğu bir devlet oluşudur. Hukukun icra edilmesi, devletin varlığının temel sebebidir. Çünkü bu hukukun hedefi, adil bir toplum yaratmaktır. İslam hukukundaki dâr ayırımı bile, İslam hukukunun uygulandığı yer (*dâru'l-İslam*) ve uygulanmadığı yer (*dâru'l-harb*) ayırımından kaynaklanır. Bu ikinci kısım, müslümanların savaş halinde oldukları bir devleti değil, müslümanların güvenliği için uzlaşmaya razı olmayan, müslümanların müttefiki olmayan, hukuk tarafından koruma altına alınmadıkları için teknik olarak, tehlikede olan bölge anlamına gelmektedir (s. 116-117).

Şam'ın merkez haline gelmesi, dini (Mekke) ve siyasi merkezlerin (Şam) ayrılmasını başlatmış ve kurumsallaştırmıştır. 661'den itibaren hanedan halifeliğinin gelişmesiyle devlet, artık toplum içindeki tartışmaları bir çözüme kavuşturan bir kurum olma özelliğini yitirince, organize hukuk yapısı ve yetkinin dağıtılması ihtiyacı ortaya çıktı. Emeviler, kâdıların hakim oldukları ilk mahkemeleri kurdular. Kâdılar, örfü de esas alarak anlaşmazlıkları çözmeye çalıştılar. Abbasilerle birlikte, fukaha devlet sisteminin bir parçası haline getirildi (s. 118). Şafii'nin, İslam hukukunun temellerini açıklaması aynı zamanda İslam siyasi yapısının temelini de oluşturulmasına da yol açtı. Bu yüzden fukaha, hem İslam toplumunun hem de İslam devlet yapısının mimarı olarak kabul edilir.

2. Mahkemenin yargı hakkı

Yetkilerini doğrudan siyasi liderden alan mahkemelerin yetki alanına, cezayı gerektiren ve tam olarak Kur'an tarafından yasaklanmış olan davranışlar girer (s. 121). Bunlar arasında, fiziki yaralama, yanlışlıkla öldürme, hırsızlık vs. gibi fiiller yer almaktadır. İslam hukuk sistemi, halkın yapması gereken ve yapmaması gereken şeyleri bildiği öh kabulüne dayanır (s. 122).

3. Kanıt/Tanıklık

Sistem, kural olarak masumiyetin esas oluşu üzerine temellendirilmiştir. Suçun tespitinde tanıklık esastır.

4. Cezalar

Klasik İslam hukukunda cezalar ikiye ayrılır: Had ve tazir. Bu cezalar arasında, dövme, el ve ayağın kesilmesi gibi bedeni cezalar, taşlama vs. ile öldürme de yer alır. Hadler, özellikle Kur'an'da belirtilmiş olan cezalardır.

Ancak, İslam hukukunda bu cezaların en ufak bir şüphede düşürülmesine yönelik güçlü bir eğilim vardır. Cezalandırmalarda da görüleceği gibi İslam hukukunun hedefi eşitlikçi, adil bir toplum meydana getirmek; bu yüzden doğru ile yanlışı birbirinden ayırmaktır. İslam hukuk mahkemeleri bu hedefi gerçekleştirme de bir vasıta hizmeti görmektedir (s.124).

Beşinci bölüm, "Yasanın İşleyişi, Personel" başlığını taşır. Bu bölümde, mahkemelerde görev alan ve hukukun uygulayıcıları olan şahıslar üzerinde durulur. Önce İslam'da bu konuyla görevli kişiler; hukuk bilimi adamları (fukaha), hakimler (kâdılar) ve müftiler başlıklarına ayrılarak incelenir. İslam hukuk sistemi gelişirken, hukuk ilmi için entelektüel eğitimin gerekliliği baskın bir hale gelmiştir. Hukukçu olmak için gereken şeylerle ilgili detaylı anlatılar ve bu konuda gereken tabiatüstü yol göstericilikten dolayı, böyle bir görevi yerine getirebilecek olan çok az insanın bulunduğu anlamına gelmekteydi. Hukuki eğitim, Kur'an bilgisini yani onun hem genel hem de hususi kurallarını, sahih hadis derlemelerinin bilgisini, dindar seleflerin neyin yasal ve neyin yasal olmadığına dair bilgisini içermekteydi. Şafi'nin zamanında da, hukuk bilginleri statüsüne katılmak için, Kur'an, Sünnet, ilk dönem Müslüman toplumun konsensüsüne dayan örnek uygulamaları bilmenin gerektiği genel olarak kabul edilmekteydi. Ancak yazar, İslam eğitim sisteminin çöküşü, hukuk bilginlerinden istenen bu tür özelliklere sahip insanların yetişmesini sekteye uğratmış olduğunu söyler.

Kâdılar başlığı altında, onların bilmeleri gerekenler hakkında bilgi verilir. Bu da Maverdî'nin *el-Ahkâmü's-Sultaniyye*'si bağlamında yapılır. Bunlar, Allah'ın kitabının bilgisi, Peygamberin sahih sünnetinin bilgisi, ilk nesil müslümanların yorumlarının bilgisi ve kıyas metodunu bilmeyi içermektedir (s. 136). Kadılar, siyasi sistemden bağımsızdırlar ve bu bağımsızlık, Emeviler dönemine kadar geri gitmektedir. Müellif bu bağımsızlığın bir örneği olarak, Kurtuba'daki bir mahkeme sicilinden bir kadının tayini ile ilgili bir metni zikreder (s. 1137-38).

Mahkeme personelinin ele alındığı bu beşinci bölümde, Yahudi mahkeme personeli ve onların nitelikleri ve atanma kuralları ilgili bilgiler Babil ve Kudüs Talmud'un hareketle ortaya konulur (s. 139-150).

Kitabın altıncı bölümü "Oransızlıklar" başlığını taşır. Bu başlık altında, her iki dinde de bulunan ancak; bu dinlerin onlara verdikleri yerin birbirinden çok farklı olduğu konular ele alınır. Burada önce "Mabet Yasası ve Kurban" konusuna yer verilir. Yahudilikte Mabet ve Mabette kurban kesmenin çok önemli olduğu zikredilir. Aynı konu "İslam'da Kurban" başlığı altında ele alınır. Ve kurbanın İslam'ın beş temel esası arasında yer verilecek kadar önemli olmadığı, onun yalnızca hacla ilişkili bir anlamı olduğu ve bu bağlamda klasik hukuk kitaplarında yer verildiği ortaya konulur. Bu türden konuların ikincisi olarak kölelik ele alınır. İslam, Tanrı katında bütün insanları eşit olarak kabul eder. Ancak Arap toplum ve ekonomik yapısını ortadan

kaldırmak anlamına gelecek olan köleliği toptan yasaklamak yerine, Kur'an insan onuru prensibini kabul etmiş ve bu prensibe uygun olarak kölelere davranmayı tavsiye etmiştir (Beled 90/5-17). Ancak Kur'an köleliği toptan yasaklamamasına rağmen, her vesile ile mesela kefaret olarak, köle azat etmeyi tavsiye etmiş ve bunu, Kur'an tarafından tasavvur edilen toplumun gerçekleşmesi için bir araç olarak kullanmıştır. Ancak, bu tür köle azat etmeyi gerektiren bir davranış için, köle satın alıp onu serbest bırakmayı yasaktır (s.159). Köle hukuku, aile hukukunun bir parçası olarak görülür. Klasik İslam hukukunda, kölelerin serbest kalma yolları, onları nasıl davranılması gerektiği, inanç durumları ve bunların yol açabileceği hukuki durumlar gibi konuları ela alan çok detaylı açıklamalara yer verilmiştir.

"Yahudilik'te köle hukuku" başlığı altında Yahudilik'de köle'nin tanımından başlanarak Mişna'daki verilerden hareketle, onunla ilgili hukuki bilgiler ortaya konulmaya çalışılır. Konuyla alakalı olarak zikredilen verilenlerden ortaya çıkan şey, klasik İslam hukukunda kölelerle ilgili uygulamaların tuttuğu yerin, Yahudiliktekiyle kıyaslanamayacak derecede geniş ve teferruatlı olduğudur (s. 166-168).

Her iki dinde birbirinden oransız yerler işgal eden konuların bir diğer örneği de, "kutsal zaman"dır. Konu, Yahudilikle ilgili olarak "Yahudilik: Kutsal zaman/Şabat" başlığında ele alınır. Bu başlık altında Yahudilikte kutsal zaman ve mekan tanımları yapılır ve bunun bir örneği olarak Şabat uygulaması ele alınır. Ve bu günle ilgili yasaklar ve emirler anlatılarak, Yahudilikte işgal ettiği muazzam yer gösterilir.

Aynı konu "İslam: Kutsal Zaman/Hac" başlığı altına ele alınır. İslam'da kutsal zaman anlayışı, tarif edilir: Bir zaman, Yahudilikte olduğu geçmişte yaşanmış olayların hatırasının yad edilmesi, o ana geri dönülmesi anlamında kutsal değildir. Bir yer ancak, o zaman diliminde yapılan bir eylemden dolayı kutsal olarak kabul edilir.

Haccın nasıl yapılacağının anlatıldığı yerde onun anlamı hakkında yazar, hac için yapılan hazırlıkların, insanın, normal varoluş boyutunu terk ederek geçici olarak başka bir varlık boyutuna geçişe işaret ettiğini söyler (s. 185). Yazar bu bölümde, ayrıca haccın yapılabilmesi için gerekli şartları ve haccın yapılışını anlatır. Hacc ı zamanının kutsallığını, bunda yapılan eylemlere, ihram giyme, Kabe'yi tavaf etme vs. gibi eylemlerin kazandırdığını söyler.

Karşılaştırma konularının ele alındığı son bölüm "Eşsiz Kategoriler" başlığını taşır. Bu bölüme yazar, dinlerin kendi dışındakini anlamakta zorluk çekme sebebinin, kendisinde bulunan fakat karşısında bulunmayan ya da karşısında bulunan ancak kendisinde bulunmayan konulardan kaynaklandığını söyler. Yazar, dinlerin birbirlerini anlamalarında bu tür bir güçlüğe sebep olsa da, her dine has olan kategorilerin o dinin neliğini ortaya koyan en önemli unsurlar (s. 191) olduğunu söyler. Her dinin nev-i şahsına münhasır

olan konular, Yahudilikle ilgili olarak "İsrail ülkesi, Yahudi bilgeleri ve Tevrat çalışması"; İslam'la ilgili olarak da "Cihat, Hilafet ve Hukuk bilginleri" başlıkları altında ele alınır.

Hem siyasi hem de dinsel gerekçelerden dolayı Yahudilikte, İsrail ülkesinin önemli bir yeri vardır. Müellif bunun Yahudiliğin/Yahudilerin hem geçmişinde hem de geleceğinde vazgeçilmez bir unsur olduğunu kaynaklardan hareketle ortaya konulur. İslam'da kutsal mekanların bulunmasına rağmen, onların bu dindeki yerlerinin Yahudilikteki kutsal mekanların işgal ettiği yerle kıyaslanamayacak kadar az olduğunu gösterir. Çünkü, Yahudilikte bir yerin kutsiyeti o yerde geçmişte yaşanmış olaylardan (bağımsız İsrail devleti, mabet, mabet ibadeti) ve gelecekte meydana gelecek (İsrail devletinin, mabedin yeniden inşası, kıyamette ölülerin burada dirilmesi vs. gibi) olaylardan kaynaklanmaktadır. Oysa İslam'da bir yerin kutsiyeti o yerde icra edilen amellerden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden Yahudilik'te "İsrail ülkesine" verilen konumun karşılığı İslam'ın kutsal mekanları değildir.

İslam'ın kendisine has ilk kategorisi olarak cihat ele alınır. Yazar bu anlayışın karşılığının Yahudilikte bulunmadığı ve İslam'ı bir din olarak ne olduğunu onun ortaya koyduğunu söyleyerek başlar ve her halde günümüzde *cihat*a yönelik olumsuz bakış açısının bir sonucuyla olsa gerek, kitapta İslam'la ilgili konuların ele alındığı en uzun alan ona ayrılır (s. 201-215). Yazara göre, cihat, yalnızca seküler ve siyasi bir eylem değildir. Tanrı'nın iradesini yerine getirmeye yönelik sürekli bir çabadır. Bu çaba, Kur'an tarafından çerçevesi çizilen bir toplum inşa etmeye yöneliktir. Cihadın seküler ve siyasi bir eylem olmadığını göstermek maksadıyla, onun fiili savaş dışındaki tanımlarını verir. Bunlar arasında, Hz. Peygambere atfedilen Uhud Savaşı'ndan dönerken söylediği "küçük cihattan büyük cihada dönüyoruz" ifadesini zikreder. *Muvvatta*'dan İmam-ı Malik'in cihat anlayışını yansıtan rivayetleri nakleder. Bunlarla onun cihattan daha çok savaşı anladığını ortaya koyar. Yazara göre, klasik İslam hukukunda cihadın bu yönüne çok vurgu yapılmasının sebebi; cihadın Tanrı'nın hakiki iradesi olduğuna inanılan İslam'ın yayılması için bir vasıta olarak görülmesidir (s. 206). Ancak savaş anlamındaki cihat üzerindeki bu vurguya rağmen, cihat bütün Müslümanların yerine getirmeleri gereken bir vazife değildir, yani, farz-ı kifaye bir görevdir. Bu ayetlerden, hadislerden İmam-ı Şafi'nin konuyla ilgili ifadelerinden hareketle ortaya konulmaya çalışılır. Maverdî de cihadın farz-ı kifaye olduğunu, savaş anlamında cihat ilan etmenin ancak devletin görevi olduğunu söyler. Ancak ani bir saldırı durumunda, cihat bütün Müslümanların üzerine düşen bir görev halini alır.

Müellif, cihadın çağdaş siyasi kullanımının klasik kullanımla karıştırılmaması gerektiğine dikkat çeker. Cihat, toplumun bir bölümünün ancak belli sınırlamalar dahilinde yerine getirmesi gereken bir eylemdir. Bu sınırlamalar ise, İslam savaş hukukunu/ahlakını oluşturan savaşta yapılmaması gerekenleri belirler. Kadın ve çocuklar öldürülmez; tabi çevreye zarar veril-

mez; yerleşim yerleri tahrip edilmez; savaşa iştirak etmedikleri müddetçe keşişler ve din adamları öldürülmez (s. 210-211).

Cihadın amacı, dini yaymaktır; yoksa toprak elde etmek; kişisel zenginlik kazanmak değildir. Cihat hem savunma hem de saldırı amaçlı olabilir. Ancak, bu her halükarda en son başvurulacak olan yoldur. Bunun böyle olduğuna/olması gerektiğine dair Peygamberin savaşa gidenlere verdiği talimat örnek olarak verilir.

Yazar konuyla ilgili son olarak cihadın, İslam'ın kendisini potansiyel olarak evrensel bir toplum olarak algılayışının bir sonucu olduğunu söyler. Ona göre, cihadın klasik takdimi, müslüman toplumun kapsayıcı olarak kabul edildiği ve hedefinin bütün insanlığı içermek olduğunu ortaya koyar. Bu dünyevi bir hedeftir ve cihatta bunu gerçekleştirmenin bir vasıtasıdır (s. 215).

Yahudiliğin kendine has olan unsurlardan ikincisi olarak "Yahudilikte Bilgeler ve Tevrat Çalışması" başlığı altında ele alınır. Burada Yahudi din alimleri olan bilgeleri Yahudilikteki yeri ve Tevrat incelenmesine verilen önem, Yahudi klasik kaynakları olan Mişna ve Talmut'taki verilerden hareketle uzun bir şekilde ortaya konulur (s. 215-222).

"İslam'da Hilafet ve Hukuk Bilginleri" alt başlığı altında, İslam hukuku çalışmanın önemli oluşuna ve bu önemin, hukukla Tanrı'nın iradesinin ifade edilmesinden, anlaşılmasından ve yerine getirilmesinden kaynaklandığına işaret edilir. İnsan Tanrı'nın kendisine teklif ettiği emaneti kabul ettiği için onun vekili (halifesi) olmuştur. İnsanlar bu konumlarıyla kemale ulaşacaklardır. İnsanların görevi, tanrısal iradeye teslimiyeti evrenselleştirmektir. Bu da, İslam hukukunun bütün yeryüzünde hakim olması anlamına gelmektedir. Daha önce de işaret edildiği gibi, İslam devletler hukukunda *dâru'l-harb* ve *dâru'l-islam* ayrımı da bu hukukun uygulanıp uygulanmasına uygun olarak yapılmıştır. Bu yüzden İslam'da hukuk çalışması bütün ilimlerin kraliçesi olarak kabul edilir (s. 223)

Bu fıkhın oluşmasında faaliyet gösteren fukaha, yöneticiden farklı olarak toplum üzerinde çok önemli bir etkiye sahiptir. Bu yüzden de, İslam toplum yapısının mimarları, onun bel kemiği olarak kabul edilirler. Keza İslam hukuku da, İslam siyasi otoritesinin nihai kaynağını teşkil eder. İslam'ın evrenselleştirilmesinde (cihat) de liderlik konumda yer alır.

Bir diğer alt başlık "Yahudilik'te Tarih, Zaman ve Paradigma" adını taşır. Burada Yahudilikteki tarih ve zaman anlayışı yine daha önceki konularda olduğu gibi, *Mişna*daki veriler bağlamında ele alınır. Aynı konu İslam'la ilişkili olarak "İslam'da Tarih" başlığı altında işlenir. İslam tarih anlayışı, hukuki bir kategori olmamasına rağmen o da, İslam hukukunun eşsiz ayırt edici bir özelliğini yansıtır. İslam toplumunu İslam'ı evrensel hale getirme sorumluluğu ile yüklü olarak tanımlayan dini inançlara dayanır (s. 239).

Sekizinci bölüm "Epiloque, Karşılaştırmanın Sonuçları" başlığını taşır. Bu bölüm de iki alt başlıkta ele alınır. Birinci alt başlıkta şu ana kadar yapılan karşılaştırmaların genel bir özeti verilir. İkinci alt başlık "Yahudilik ve İslam:Dünya Dinleri Bağlamında Dostlar" adını taşır. Bu bölümde Yahudiliğin ve İslam'ın niçin birbirlerine yakın oldukları ve başta Hıristiyanlık olmak üzere diğer dinlerden niçin farklı oldukları karşılaştırma konuları bağlamında ortaya konmaya çalışılır.

Değerlendirme ve Sonuç

Modern dönemlerde İslam'la ilgili eser kaleme alan ve oryantalist gelenek için yer alan yazarların, çalışmalarındaki ağırlıklı hedef, önce kaba daha sonraları ise oldukça inceltilmiş bir şekilde olsa da; Hz. Muhammed'in (a.s.) vahye muhatap olmuş bir peygamber olduğu kabul edilmediği için, bu vahyin teşekkül ettirdiği bir din olarak İslam'ın kendisinden önce var olan ve aynı gelenek içinde yer aldığını ifade ettiği Yahudilik ve Hıristiyanlıktan neler aldığını (yanlış anlamalar, kasti değiştirmeler dışında yeni bir şey ortaya koymadığını) ortaya koymaktı.[13] Müellifin Yahudi ya da Hıristiyan kökenli oluşu arasında; (Yahudilerin, kendi kaynaklarından; Hıristiyanların ise hem Yahudi hem de Hıristiyan kaynaklarından ne alındığını ortaya koyma dışında) çok fazla bir fark da yoktur.[14] Bu gelenek içinde, söz konusu hakim kanaatin aksine yaklaşımlara bilim adına da olsa, müsamaha ile yaklaşıldığını söylemek ise mümkün değildir.

Bunun çok iyi bir örneğini inanmış bir Hıristiyan ve nispeten mutedil bir oryantalist olan (kabul edilen) W. Montgomery Watt'ın ifadelerinde görmek mümkündür. Watt, son çalışmalarından birinde, Kur'an'ın Hz. Muhammed'in bir eseri oluşu şeklindeki hakim kanaat yerine, uzun bir süredir "Kur'an diyor ki" gibi bir ifade kullandığını, ancak bu kullanımdan dolayı da suçlandığını ifade etmektedir.[15]

---

[13] Bu tür örnekler olmak üzere aşağıdaki zikredilen Katsh'ın kitabına bakılabilir.

[14] Hz. Peygamberin Yahudilik ve Hıristiyanlık bilgisi, onlardan neler aldığı, hangi kaynakları kullandığını ortaya koymaya yönelik, hem Yahudi hem de Hıristiyan kökenli yazarlar tarafından kaleme alınan çalışmalar için, kendisi de bu amaçla yazılmış bir eser olan Abraham I. Katsh. *Judaism in Islam Biblical and Talmudic Backgrounds of The Koran and Its Commentaries Suras II and III*, New York University Press, Bloch Publishing Company, 1954, Introduction xiii-xxv. Yahudiliğin İslam'ın oluşumuna katkılarının ortaya koymak maksadıyla kaleme alınmış olan çalışmalara bir örnek olmak üzere bkz. Erwin I. J. Rosenthal, *Judaism and Islam*, Thomas Yoseloff, London and New York 1961, Introduction, xvi.

[15] "Yaklaşık kırk yıl önce başlayan Muhammed hakkındaki yazılarımda her zaman, Muhammed'in Kurân'ın kendi kompozisyonu olmadığı ancak, kendi dışından ona geldiğini düşünmesinde samimi olduğu yaklaşımını kabul ettim. Bu yüzden de, Kur'ân, savları hakkında, "Muhammed" diyor ki sözünü, bundan dolayı suçlanmama rağmen asla kullanmadım, onun yerine, nötr bir ifadeyi, "Kur'ân diyor"u kullandım..." W. Montgomery

Bu yüzden de tanıtımı yapılan çalışmanın; yazarlarından ikincisinin (Tamara Sonn) dinsel arkaplanını çok iyi bilmesek de, birincinin, Jacop Neusner'in klasik Yahudi kültürünü çok iyi bilen ve bu konuda sayısız kitap kaleme almış, dinini ve dini geleneğini ciddiye alan birisi olmasına rağmen, İslam'ı Müslümanların anladığı ve klasik metinlerinin takdim ettikleri şekliyle ortaya koyan ve iki dini; birini esas diğerini ondan mülhem olarak değil de, iki eşit olarak ele alındığı bir çalışmada partner olmasının;[16] oryantalistlerin "öteki"lerinden biri olan İslam'ın incelenmesinde, eski katı kanaatlerini savunanlar hala var olsa da, bu tür çalışmalarının geldiği durumu göstermesi açısından önemli bir örnek olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Watt, *Müslüman-Hıristiyan Diyaloğu, yanlış yaklaşımların eleştirisi*, çev. Fuat Aydın, Birey Yayınları, İstanbul 2000, s. 40.

[16] Neusner'in bu türden başka çalışmaları da vardır. Bkz. *God*, ed. Jacob Neusner, The Pilgrim Press, Ohio 1997; Jacob Neusner, Bruce Chiltry, William Graham, *Three Faiths one God: The Formative faith and practice of Judaism, Christianity and Islam*, Brill, Leiden 2002.