

İSLÂM HUKUK TARİHİNDE HUKUKUN ARAÇSALLAŞTIRILMASINA BİR ÖRNEK OLARAK VÂNÎ MEHMED EFENDİ’NİN CEHRÎ ZİKRE DÂİR RİSALESİ*

Dr. Mehmet Salih KUMAŞ**

Vani Mehmed Efendi’s Treatise on Dhikr Jahri as an Example of Instrumentalism in Law in History of Islamic Law

In recent years, one of the matter of jurists is instrumentalism in law (law’s instrumentality). This topic focuses on that law is not objective and judges give meanings to judicial texts in contrast to the will of lawgivers and thus fill the gaps of law.

In the Islamic law, Allah is accepted as a legislator. Therefore jurists struggle in order to understand and to sentence correctly according to the law texts (the Quranic verses and hadith). However, personal tendencies affect the process of the sentence according to law texts and might have been contrary to fundamental position, with emphasis on the idea of the sect (madhhab) were sentenced to be seen. In this study, a treatise (risalah) on the Ottoman period is discussed in this context.

A. Hukukun Araçsallaştırılması Sorunu

Hukukun ortak bir tanımı yapılamamış olsa da onun adalete dayalı normatif bir düzen kurmayı amaçladığı genel olarak kabul görmüştür.¹ Bu anlamda hukuk, sürekli değişken ve kargaşaya meyyal olan toplumsal ilişkileri düzenleyen pergelin sabit ayağı konumundadır. Buna göre hukukun, hayattaki değişken ilişki düzlemlerinden bağımsız sabitelere sahip olduğu kabul edilmektedir. Ancak son yıllarda Batılı hukuk çevrelerinde öne çıkan *hukukun araçsallaştırılması* (instrumentalism in law) sorunu, hukukun bu yönünün yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini savunur.

Siyaset, ekonomi ve sosyoloji gibi farklı bilim dallarında da gündeme gelen *hukukun araçsallaştırılması sorunu* temelde hukukî bir sorun olup, *kanun uygulayıcıların, kanun koyucunun iradesine aykırı davranması veya kanun koyucunun, adâlete aykırı düzenlemeler yapması* şeklinde özetlenebilir. Sorun ilk önce kanunların yorumlanması, yargıcın takdir yetkisi ve hukukî belirsizlik gibi

** Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı.

¹ Orhan Münir Çağıl, hukukun adaletle hâdim bir beşerî hayat nizamı olduğunu ve onun üç fonksiyonunun bulunduğunu belirtir: a- Toplumsal Nizâm, b- Beşerî Hayatla Râbata (toplumun gereksinimlerini karşılama), c- Adaleti Tesis. Bkz. Çağıl, Orhan Münir, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, İstanbul Hukuk Fakültesi Yay., İstanbul 1966, s. 24.

klasik hukukî sorunlarla ilişkili iken zamanla pozitivist hukuk anlayışına yönelik eleştiriler ve özellikle postmodern söylemle birlikte kanun koyucunun her zaman adaleti amaçlamadığı yönündeki tezler de aynı kapsamda değerlendirilmeye başlanmıştır. Buna göre, kanun uygulayıcıların veya kanun koyucunun hukuku araçsallaştırması şeklinde iki tür hukukun araçsallaştırılmasından bahsetmek mümkündür.

Daha çok Anglo-Sakson hukuk sisteminde üzerinde durulan kanunların yorumlanması, yargıcın takdir yetkisi ve hukukî belirsizlik sorunlarının zamanla diğer hukuk sistemlerinde de yer bulması² ve hukukun adaleti tesis edip etmediği yönündeki tartışmalar, aslında çağdaş Batı düşüncesindeki küllî değişimin bir uzantısı olarak görülebilir. Bilindiği gibi hukukun Batı'da bir bilim dalı haline gelmesi, Aydınlanma sonrasına rastlar. Kendisini rasyonellik, iç tutarlılık ve nesnellikle vasıflandıran Batılı hukuk anlayışına göre hukuk, devletin bilime dayalı olarak, kendi içinde tutarlı kanunlar oluşturmaktan ibarettir.³ Buna göre en iyi kanun, hakimin açık bir şekilde anlayabileceği ve en az inisiyatif kullandığı kanundur. Bundan dolayı hukuk biliminin iki alt dalını oluşturan Hukukun Genel Teorisi ve Dogmatik Hukuk Bilimi, kanunları sadece şekil ve içerik yönünden ele almaktadır.⁴

Bu hukukî anlayışta yorum sorunu çok sınırlı ve daha çok lafızcılık ve mantıkçılık etrafında yoğunlaşır. *Klasik Yorum Teorisi* olarak bilinen bu yorum anlayışına göre her hukukî durum için uygulanabilir bir hukuk kuralı mevcuttur. Hâkimin görevi mevcut hukuk kurallarını alıp somut olaylara rasyonel olarak uygulamaktan ibaret olup, onun hüküm koyucu gibi davranması söz konusu değildir. Hâkimin bildirdiği hükümler, kanun koyucu olarak devletin koyduğu kurallardan ibarettir ve bu kurallar her türlü sübjektif değerün üstünde, nesnel ve genel-geçer kurallar olup, bu kuralların adaleti tesis ettiğinde herhangi bir tereddüt söz konusu değildir. Bundan dolayı hukuk kurallarının oluşturulması ve uygulanması sürecinde sübjektifliğin söz konusu olup olmadığı sorgulanmadığı gibi kanunların adaleti tesis edip etmediği de ayrıca araştırma konusu edilmemiş, hatta hukuk açısından bilimsel değeri olmayan tartışmalar olarak görülmüştür.⁵

Ancak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra pozitivist hukuk anlayışının güç kaybetmesine paralel olarak, hukukun kaynağı ve meşruiyetini sorgulayan, siyasi erkin koyduğu yasaların adaleti gerçekleştirip gerçekleştirmediğini tartışmaya açan *Hukuk Felsefesi*'nin, bir bilim dalı olarak öne çıktığı görülmektedir. Öte yandan hukukun, kültürün bir görünümü olduğu ve toplumsal değerlerden bağımsız, genel-geçer bir hukuktan bahsedilemeyeceğini ortaya koyan *Hukuk Sosyolojisi*'nin ilmî bir

² Örneğin Kıta Avrupa'sı ve özellikle de Fransız ve Türk hukuk sistemlerinde bu konular üzerinde daha önce çok fazla durulmazken son zamanlarda çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bkz. Gözler, Kemal, *Hukukun Genel Teorisine Giriş Hukuk Normlarının Geçerliliği ve Yorumu Sorunu*, US-A Yay, Ankara, 1998, s. 157-8.

³ Hans Kelsen ve H. L. A. Hart'ın ortaya koydukları "hukuksal biçimselcilik" düşüncesi, hukukun ahlakî hakikatler deposu ya da ahlakî düşünce makinesi olmayıp, birbirine bağlı ve mantıksal tutarlılığa sahip normlardan ya da kurallardan oluşan bir sistem olarak algılanmasını sağlamıştır. Connor, Steven, *Postmodernist Kültür Çağdaş Olanın Kuramlarına Dair* (Çev: Doğan Şahiner), Yapı Kredi Yay., İstanbul 2001 s. 90; Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Siyasal Kitabevi, 5. Baskı, Ankara 1999, s. 300-3.

⁴ Aral, Vecdi, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, Filiz Kitabevi, İstanbul ty., s. 136-7; Gözler, a.g.e., s. 13-5.

⁵ Connor, a.g.e., s. 90-4.

disiplin olarak hukukçuların dikkatini çekmeye başlaması, hukukun tanım ve mahiyetini de değiştirmeye başlamıştır. Bu değişime paralel olarak hukuk biliminde lafızcılık ve mantıkçılıktan ziyade gâî ve sosyolojik yaklaşımların öne çıktığı ve hâkime daha fazla takdir yetkisi veren bir anlayışın dikkat çektiği görülmektedir.⁶

Hukuk anlayışındaki bu değişim, yorum sorununun mahiyet ve alanını da etkilemiştir. Bu süreçte yargıcın verdiği hükümler ile kanun koyucunun iradesi arasında nasıl bir ilişki olduğu ve hâkimin bireysel kanaat ve eğilimlerinin verdiği kararları etkileyip etkilemediği gibi bazı sorular, hukukçuların gündemini meşgul etmeye başlamıştır. Yargıçların verdiği kararları sadece hukuk kurallarının belirlediği ve hukukî metinleri anlamlandırmada hâkimin bireysel tercihlerinin etkisinin olmadığı yönündeki iddiaların doğruluğu hakkında ciddi tereddütlerin olduğu görülmektedir. Bir grup hukukçu, yargıçların verdiği kararlarda hukuk kurallarının önemli bir rol oynadığını kabul etmekle beraber, yargıçların kararlarında başka etkenlerin de rol oynadığını savunmaya başlamış, bir grup ise, hukuk kurallarının hiçbir etkiye sahip olmadığını, yargıçların istedikleri her kararı haklı gösterebilmelerinin mümkün olduğunu dile getirmeye başlamışlardır. Bu durum hukukçuların giderek hukukta *sühjektiflik*, hatta *belirsizliğin* olduğuna inandıklarını göstermektedir.⁷

Bilindiği gibi hukukta belirsizliğin olduğu tezi üzerinde duran en önemli akım *Hukukî Realizm Akımı*'dır. 20. yüzyılın başlarında gelişen bu akım, işe, hukukun gerçekten var olup olmadığı meselesi ile başlamış, özellikle kanun metnindeki belirsizlik ve hukuk kuralları ile yargı kararları arasındaki ilişkinin mahiyeti üzerinde durmuştur.⁸ Aynı bakış açısı 1970'lerden itibaren *Eleştirel Hukuk Teorisi (Araştırmaları)*⁹ etrafında yapılan çalışmalarda da savunulmaya devam etmiştir.¹⁰ *Eleştirel Hukuk Teorisi*, hukuk kurallarının kesinlik ifade etmediğini ve yargısal karar mekanizmasının siyasetten ve değerlerden soyutlanmış olduğu yönündeki anlayışın gerçek olmadığını savunur. Bu teoriye göre yargı sürecinde ortaya çıkan karar, yargıcın kişiliği, şahsî düşüncesi, kararın verildiği zaman, yargıcı etkileyen diğer faktörler gibi birçok değişken arasında tümüyle önceden öngörülemeyen bir etkileşim sürecinin sonucudur. Bundan dolayı yargıcın işlevini, mevcut hukuk kurallarını alıp somut olaylara rasyonel olarak uygulamaktan ibaret görmek gerçekçi değildir.¹¹

Modern Batılı hukuk anlayışına ciddi eleştiriler yönelten ve giderek daha fazla taraftar bulan *postmodern söylem* de, benzer şekilde en üst düzeyde adaletin ve hakikatin tecelli etmesi için yasaları belirleme ve yorumlama, kanıtları değerlendirme ve hukuksal kararlara varmanın ancak her türlü bireysel önyargılardan ve ideolojik

⁶ Güriz, a.g.e., s. 380-3.

⁷ Özkök, Gülriz, "Hukukî Belirsizlik Problemi Üzerine", *Ankara Üni. Hukuk Fakültesi Dergisi*, c. 51, sy. 2, (2002) Ankara, s. 1-2. <http://etd.ohiolink.edu/send-pdf.cgi/Anderson%20Scott%20Alan.pdf?osu1162267088> (Erişim: 06.10.2010).

⁸ Bkz. Gürkan, Ülker, *Hukukî Realizm Akımı*, Ankara Üni. Hukuk Fak. Yay., Ankara, 1967, s. 106-110.

⁹ *Eleştirel Hukuk Araştırmaları (Teorisi)*, 1970'lerde Kuzey Amerika'da Marksist eğilimli hukukçuların öncülüğünde başlamış ve kısa zamanda geniş bir alanda etkili olmuştur. Bkz. Connor, a.g.e., s. 93-4; Yüksel, Mehmet, *Modernite, Postmodernite ve Hukuk*, Siyasal Kitabevi, Ankara 2002, s. 205-6.

¹⁰ Özkök, a.g.m., s. 1-3.

¹¹ Hukukî realizmin öncülerinden olan Jerome New Frank (1889-1957), siyah cübbesini giyip meslekî yemini ettiği andan itibaren, hâkimin insan olmaktan çıkıp, kendini her türlü tercihlerden kurtararak, hissiz, heycansız bir varlık olduğu hakkındaki sanının bir masaldan ibaret bulunduğunu belirtir. Gürkan, a.g.e., s. 70-1.

kaygılardan uzak olmakla mümkün olacağını savunur. Bu noktada *yorum bilime* (hermenötik) ve *yapı-söküme* (deconstruction) başvurulmasını öngören postmodern hukuk anlayışı, hâkimin ahlakî ve siyasî tercihlerinden dolayı nesnel bir hukuk bilgisinden söz etmenin mümkün olmadığını dile getirir.¹² Postmodern hukukçular, iktidarın, hukuk yoluyla her türlü tasarrufunu meşrulaştırabildiğini,¹³ hatta adalet idesine yönelmiş bir iradeyi ifade eden hukukun, adaleti ortadan kaldırmanın bir aracı olabileceğini savunurlar.¹⁴ Özellikle azınlık hakları üzerinden teoriler geliştiren postmodern düşüncenin, yerleşik hukuk anlayışının adaleti tesis etmediği ve hukukun güçlüler tarafından bir araç haline getirildiği yönündeki iddialarını, hukukçuların daha fazla ciddiye almaya başladıkları görülmektedir.¹⁵

B- İslâm Hukuku'nda Hukukun Araçsallaştırılması Sorunu

Hukukun araçsallaştırılması sorunu, her ne kadar Batılı hukuk çevrelerinde öne çıkmış olsa da, hukukun yapısı gereği diğer hukuk sistemlerinde de benzer sorunlardan söz etmek mümkündür. Mesela İslâm hukuku, birçok açıdan Batılı hukuk anlayışından farklılık göstermesine rağmen benzer sorunun bu hukuk sistemi için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

Hukukun araçsallaştırılması sorununun, *kanun uygulayıcıların kanun koyucunun iradesine aykırı davranması ve kanun koyucunun, adâlete aykırı düzenlemeler yapması* şeklinde özetlenebilecek temel iki boyutunun olduğunu belirtmiştir. Müslüman hukukçular, Allah'ın tüm kullarının dünya ve ahiret mutluluğunu ve maslahatını amaçladığında ittifak etmişlerdir.¹⁶ Buna göre, Allah'ın koyduğu kuralların, kullarından bazılarının haklarını gözetmediğini, onların maslahatlarını tesis etmeyi amaçlamadığını dile getirmek söz konusu değildir. İslâm hukukunda kanun koyucu olan Allah Teâla'nın koyduğu kurallarla kullarının maslahatının dışında bir başka amaç güttüğü söz konusu olmayacağına göre, hukukun araçsallaştırılması sorunu kanun uygulayıcıların kanun koyucunun muradına aykırı davranması ile sınırlı olacaktır. Ancak kanun uygulayıcı durumundaki hukukçuların (kadı, şeyhülislam, müftü) yanı sıra nasların anlaşılma metodlarını belirleyen ve kanun boşluklarını dolduran doktrin adamlarının (müctehid) da kanunların uygulanması sürecinde önemli rol üstlenmeleri¹⁷ bu sorunun daha kompleks olmasına yol açmaktadır. İslâm hukuk düşüncesinde hukukî metinlerden (nass) hüküm çıkarılması (istinbât) ve naslarla hükümleri belirlenmemiş konulara ilişkin hükümlerin tespiti (ictihad) bu bağlamda bizim temel ilgi alanımızı

¹² Connor, *a.g.e.*, s. 90-5.

¹³ Foucault, Michel, *Toplumu Savunmak Gerekir*, (Çev: Şehsuvar Aktaş), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002, s. 39-41.

¹⁴ The Legal Context of School Violence: The Effectiveness of Federal, State, and Local Law Enforcement Efforts to Reduce Gun Violence in Schools Law & Policy Volume 23, Issue 3, July 2001, Pages: 297-343, Richard E. Redding and Sarah M. Shalf; The Ideology of Law: Advances and Problems in Recent Applications of the Concept of Ideology to the Analysis of Law; Alan Hunt *Law & Society Review*, Vol. 19, No. 1 (1985), pp. 11-38.

¹⁵ Yüksel, *a.g.e.*, s. 191-4.

¹⁶ Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Hüccetullâhi'l-Balîğa*, s. 4-8; Âlim, Yusuf Hâmid, *el-Mekâsidul-Âmme li Şer'ati'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Âlemiyye ve'l-Kitâbu'l-İslâmi, Riyâd 1415/1994, s. 133-49.

¹⁷ Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed (ö. 483/1090), *Usûlu's-Serahsî*, Dâru Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1414, c. 2, s. 142-3; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (ö. 505/1111), *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Dâru Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1413, s. 7-9; Dönmez, İbrahim Kâfi, "İslâm Hukukunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4, İstanbul 1986, s. 28.

oluşturmaktadır. Şekil bakımından hukuka uygun bir işlemi kullanarak, hukuken yasaklanmış bir sonucu elde etmeyi ifade eden *hîle-i şer'îyye* kavramının konumuzla ilişkilendirilmesi mümkün olsa da temelde bir yorum sorunu olmaması hasebiyle konu dışı tutulmuştur.¹⁸

İslâm hukuk düşüncesinde kanun koyucunun Allah olduğu en temel ilkelerden biri olarak kabul edilmiştir.¹⁹ İnsanoğlunun yetki alanı Allah'ın hitabını (nasları) anlamak ve uygulamakla sınırlıdır. Bundan dolayı, İslâm hukukunun dinî ve dogmatik bir hukuk sistemi olduğu ve beşerî hukuk sistemlerine göre daha nesnel bir karaktere sahip olduğu düşünülebilir. Ancak naslardan hüküm çıkarılması ve özellikle hükümleri naslarla belirlenmemiş meselelerin (meskûtun anı) hükme bağlanması sürecinde insanoğlunun aktif bir rol üstlenmesi, İslâm hukukunun hem dinamik bir hukuk sistemi olarak değerlendirilmesine, hem de sübjektifliğinden bahsedilmesine imkan vermektedir.

Bilindiği gibi 19. yüzyılın son çeyreğine kadar İslâm hukuk geleneğinde, günümüzdeki anlamda bir kanunlaştırma faaliyeti söz konusu olmamıştır. Bu tarihe kadar kanun uygulayıcı durumunda olan hukukçunun önünde kanunname şeklinde kurallar bütünü bulunmadığı için, hukukçunun naslara (şâri'in hitabı veya hitabın eserine)²⁰ başvurması gerekmiştir. Her fakîhin kendi kabiliyeti, yeteneği, düşünce gücü, eğilimi farklı olduğu gibi onu çevreleyen toplumsal ve siyasal şartlar, yaşadığı bölgenin örf ve adetlerinin farklılık göstermesi de, hüküm çıkarma sürecine bir şekilde etki etmektedir. Bundan dolayı hukukçular, kanun koyucunun Allah Teâlâ olduğu bilinciyle öncelikle nasların doğru anlaşılması için gayret sarf etmişlerdir.²¹ Bu gayret, hukukun Batı'dan çok daha önce İslâm dünyasında bir bilim dalı haline gelmesini sağlamıştır.²² İslâm'ın ilk yıllarından itibaren temelleri atılmaya başlanan *Fıkıh Usûlü İlmi*, nasların doğru anlaşılması ve naslar arası tutarlılığın sağlanması amacına yönelik olarak geliştirilmiştir.²³ Bu ilmin ihtiva ettiği konuların yarısına yakınının dil bahislerinden oluşması ise nasların doğru anlaşılması ve onlardan hüküm çıkarılması sürecinde kriter olarak Arap dili verilerinin benimsendiği anlaşılmaktadır. Nasların doğru anlaşılması noktasında ayrıca, ilk nesillerin ittifakla kabul ettikleri anlamların (icmâ') dışına çıkılmamasının bir prensip olarak benimsendiği ve mantık ilminin verilerine de yer verildiği görülmektedir.²⁴

Bilindiği üzere usûlcüler genel olarak nasların içerdiği *lafızların* hükme delaletini *lafzın manzûmu*, *lafzın mefhûmu* ve *lafzın ma'kûlû* şeklinde üçlü bir

¹⁸ Hîle-i Şer'îyye hakkında geniş bilgi için bkz. Köse, Saffet, "Hiyel", *DİA*, İstanbul 1998, c. XVIII, s. 170-8; *İslâm Hukukunda Kanuna Karşı Hîle*, Birleşik Yay., İstanbul 1996.

¹⁹ Âmidî, Ebu'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dârul-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1404, c. 1, s. 119; Gazâlî, *a.g.e.*, s. 45.

²⁰ Konuyla ilgili olarak bkz. Türcan, Talip, *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003, s. 66-9.

²¹ İslâm hukukunda hukukçunun naslar karşısındaki durumu, onları anlamakla sınırlı olduğu için, hukuku ifade etmek için *fıkıh*, İslâm hukukçusuna da *fakîh* kavramı gelişmiştir. Bkz. Apaydın, "Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 1, Konya 2003, s. 10-3.

²² Hamidullah, Muhammed, *İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları*, Beyan Yay., İstanbul 2005, s. 25-8.

²³ Bkz. Köksal, A. Cüneyd, *Fıkıh Usûlünün Mahiyet ve Gayesi*, İsam Yay., İstanbul 2008.

²⁴ Gazâlî, mantık ilmine vakıf olmayanın ilmine güvenilmeyeceği (*el-Mustasfâ*, c. 1, s.29), Fahreddin Râzî ise mantık bilmeyi müctehid olabilmenin şartlarından biri olarak görür. (*el-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl*, Riyad, 1400, c. VI, s. 24).

kategoriye tabi tutmuşlardır.²⁵ Dil kuralları, *lafzın manzûmu* ve *meḥḥûmunu* tespitte büyük oranda belirleyici olsa da, naslarda hükümleri açık olarak belirtilmeyen (meskûtun anı) konuların hükümlerini tespit ederken başvurulanan *lafzın ma'kûlünün* belirlenmesinde dil kurallarının belirleyici olmadığı açıktır. Bu noktada lafzın ma'kûlünün daha sübjektif bir hüküm çıkarma yöntemi olduğu söylenebilir.²⁶ Zamanla *meskûtun anı* olan konuların artması ise lafzın ma'kûlüne daha fazla başvurulmasını beraberinde getirmiştir. Zira İslâm hukukunda, batılı hukuk anlayışının aksine hukukî boşluklar (meskûtun anı) hukukî bir zafiyet olarak görülmeı²⁷, çoğu zaman temel ilkelerin tespitiyle yetinilmesi, İslâm hukukçusunun nasları anlama ve onlara dayalı olarak yeni hükümler çıkarma sürecine daha fazla dahil olmasına yol açmıştır.

İslâm hukukçusunun bu süreçte, naslardan bağımsız veya naslara aykırı hareket etmesi söz konusu olamayacağını hukukçular ittifakla kabul etseler de, bu süreçte hukukçunun yetki alanının tespiti noktasında ihtilaf etmişlerdir. Şâfi mezhebi, kıyasla sınırlı bir alan belirlerken²⁸, Hanefi ekolü hukukçuya daha geniş bir alan oluşturur.²⁹ Buna göre hukukçunun faaliyet alanını dar tutan anlayış, *meskûtun anı* olan konuları nasların manzûm ve meḥḥûmuna dâhil etme gayreti içinde olurken lafzın ma'kûlünden hareketle hüküm çıkarılmasına mesafeli durmuştur.³⁰ Hukukçuya daha geniş alan tanıyan ve lafzın ma'kûlünü öne çıkaran anlayış ise naslardan uzaklaşma, hatta ona aykırı düşme tehlikesi söz konusu olabilmektedir. Ancak bu konuda en ileri noktada duran Hanefi mezhebi de dâhil tüm mezhepler, doğrudan naslara dayanan hükümlerin (anlam/istinbat) bağlayıcı olduğu, bireysel yorum ve çıkarsamalar sonucu (yorum/ictihad) elde edilen hükümlerin ise bağlayıcı olmadıklarını kabul ederler. Bu durum, hukukun araçsallaştırılması çerçevesinde İslâm hukuku ile Batılı hukuk arasındaki en temel farklılık olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira Batılı hukuk sisteminde kanun uygulayıcı yapmış olduğu yorumu, kanun koyucunun iradesi olarak takdim, hatta dikte ederken, İslâm hukukunda ictihada dayalı hükümlerin Şâri'e nispetinden çok müctehide nispeti söz konusudur. Bu durum ise müctehidin kendi görüşünü bağlayıcı görmediği ve sübjektif bir değerlendirme olarak takdim ettiğini gösterir.³¹ Buna göre kanun uygulayıcı durumunda olan şeyhülislâm, kadı veya müftünün, ictihada dayalı bir görüşü, Şâri'in yegâne muradı olarak takdim etmesi ve farklı görüşleri hukuken geçersiz sayması

²⁵ en-Nesefî, Ebu'l-Berekât Hafızuddîn Abdullah, *Menâru'l-Envâr*, Âsitane, İstanbul ty., s. 107.

²⁶ Apaydın, a.g.m., s. 17.

²⁷ Şâriin bazı konularda düzenleme yapmamış olması çoğunlukla mükelleflerin lehine olacak şekildedir. Örneğin Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hacın farz kıldığını bildirmesi üzerine ashtan biri: "Her sene mi?" diye sorunca, Hz. Peygamber (s.a.v.) susup cevap vermemiş, ancak adam bu soruyu üç defa tekrarlayınca şöyle buyurmuştur: "Eğer evet diyecek olsaydım, vacip olurdu ve siz de onu (her yıl yapmaya) takat getiremezsiniz. Ben sizi bıraktığım sürece siz de beni kendi halime bırakın. Çünkü sizden öncekiler peygamberlerine çok soru sordukları için helak oldular. Bkz. Müslim, Hâc, 412; Nesâî, Menâsik, 1; İbn Hanbel, Müsned, 2/508.

²⁸ "Ne ben ne de bir başkası, Allah'ın kitabında veya Sünnette veya icmâ'da veya lazım bir haberde doğrudan belirtilmiş olarak bulmadıkça, bir şeyi mubah veya haram kılma hususunda konuşamayız. Bu haberlerden birine dahil olmayan bir şey hakkında, hoşumuza giden ve aklımıza geliveren şeylerle değil, lazım haberleri taleb hususundaki ictihada kıyasen konuşabiliriz. eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris, *Cimâu'l-İlm*, (Tah. Muhammed Ahmed Abdulaziz), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ty., s. 25-6.

²⁹ Apaydın, a.g.m., s. 14.

³⁰ Örneğin istihsanı hüküm çıkarma yöntemi olarak görmeyen Şâfi mezhebinin meḥḥûm-ı muhalifi lafzın hükme delaleti açısından muteber görmesi, Hanefi mezhebinin ise aksi yönde bir anlayışa sahip olması bu anlayışın en açık göstergelerinden ikisidir.

³¹ Apaydın, Yunus, "İctihad", *D/İA*, İstanbul 2000, c. XXI, s. 435, 442.

doğru değildir. Devletin bir mezhebin görüşlerini benimsemesi ve devletin memurları durumunda olan hukukçuların, o mezhebe göre hüküm vermesi halinde ise kanunların bağlayıcılığının kaynağı din değil devlet olmaktadır. Burada üzerinde durulması gereken asıl nokta ise, şeyhülislâm/kadı/müftü tarafından, ihtilaflı bir görüşün Şâri'in yegâne görüşü olarak takdim edilmesi tehlikesidir.³² Bu durum, İslâm hukuk düşüncesindeki asıl konum ve amacına aykırı olacak şekilde mezhep olgusuna farklı bir işlev yüklemek anlamına gelmektedir. Böyle bir anlayışın gerisinde ise hukukçudan kaynaklanmayan (hukukî, siyasî, sosyal vb.) sebepler etkili olabileceği gibi, onun bireysel eğilim ve anlayışının da etkili olması söz konusu olabilmektedir. Şöyle ki, mezhep vurgusu bazen devlet idaresine yakınlaşmanın bir aracı olurken bazen de bireysel veya mensup olduğu grubun çıkarlarını savunmanın bir aracı olması söz konusudur.

İşte bu çalışmada, bireysel eğilimlerin hukukî metinleri anlama, hukuk üretme ve kanunları uygulama sürecine etkisi, tarihî bir örnekten hareketle tespiti çalışılacaktır. Makalede XVII. yüzyıl Osmanlı toplumunda ortaya çıkıp yüz yılı aşkın devam eden ve dinî olduğu kadar sosyo-politik yönü de bulunan bir kamplaşma etrafında kaleme alınan bir risale üzerinde durulacaktır. "*Be'ânü mâ Yüzkeru fî Kerâhiyeti'z-Zikri Cehran*" başlığını taşıyan risale, IV. Mehmed'in hocası Vâî Mehmed Efendi tarafından kaleme alınmıştır. Risaleyi tahlile geçmeden önce risalenin yazarı ve yaşadığı dönem üzerinde kısaca durulması faydalı olacaktır.

C- Vâî Mehmed Efendi ve Kadızâdeliler-Sivasîler Mücadelesi

Doğum tarihi tam olarak bilinmeyen Vâî Mehmed Efendi³³, Van'da dünyaya gelmiş, medrese eğitiminden sonra Erzurum'a gitmiş ve orada verdiği vaazlarla kısa zamanda tanınmıştır. 1659 (1069) yılında Erzurum valisi olan Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa ile arasında doğan yakınlık, onun 1661 (1072)'de sadrazam olması ve Vâî Mehmed Efendi'yi Edirne'ye davet etmesiyle güçlenmiştir. 1663 (1074)'te İstanbul'a gelen Vâî Mehmed Efendi, Sultan Selim Camii'nde vaaz vermeye başlamış, önce padişah IV. Mehmed'in, ardından Şehzade Mustafa'nın hocası olmuştur. Bu gelişmeler, bir müddet yatışmış olan Kadızâdeliler-Sivasîler karşıtlığını yeniden alevlendirmiştir.

³² İslâm tarihi boyunca devletler, yargı alanında etkin olsalar da, hukuk üretme ve bu üretim faaliyetinin dayandığı metodolojik esasları tespit yetkisine sahip olmamışlardır. İslâm hukuk geleneğinde hükümleri tespit yetkisi, siyasi erke değil hukukçulara ait olduğu için devletler ancak hukukçuların belirledikleri hükümleri uygulama durumunda olmuşlardır. Mezhep olgusunun giderek İslâm toplumlarında yer etmesi sonucu fukahânın istinbât ve icthâd sürecinde bağlı olduğu mezhebin metod ve görüşlerini dikkate aldığı görülmektedir. Özellikle resmi mezhep uygulamasına geçilmesi ile birlikte bu bir zorunluluk haline gelmiştir. (Mâverî, Edebu'l-Kâdî, Dâru l-hyâi't-Türâsî'l-İslâmî, Bağdat 1971/1391, c. I, s. 185, 645). Aslında hem birey hem de devlet düzeyinde bir mezhebe bağlanma, o mezhebin dinî/hukukî anlamda daha doğru görüşleri içeriyor olmasından ziyade, hükümlere ulaşma ve hukuk güvenliğinin sağlanması ihtiyacına binaen ortaya çıktığını söylemek daha doğru olacaktır. Ancak zamanla bir mezhebe bağlanmanın, fert ve toplumların kimliklerini oluşturan en önemli unsurlardan biri haline geldiği ve mezhebe ait fikirlerin, sorgulanamaz ve doğrunun tek temsilcisi olduğu şeklinde bir anlayışın geliştiği görülmüştür. (Dönmez, İbrahim Kafi, "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı", *Usul Dergisi*, (2004), c. 8, s. 43-5.

³³ Tam adı Vâî Muhammed b. Bistâm b. Rüstem b. Halil el-Hüseynî el-Hoşabî olan Vâî Mehmed Efendi'nin hayatı ve eserleri hakkında bkz., Pazarbaşı, Erdoğan, "Mehmed Efendi, Vâî", *DİA*, c. XXVIII, Ankara 2003, s. 458-9.

Kadıızâdeliler-Sivasîler mücadelesi,³⁴ XVII. yüzyılda IV. Murad döneminde vaizlik yapan Kadıızâde Mehmed Efendi (ö. 1045/1635)³⁵ ile dönemin Halvetî tarikatı şeyhlerinden Abdülmecîd Sivâsî (ö. 1049/1639) arasındaki dinî/fikhî konular³⁶ etrafında cereyan eden fikri tartışmaları ifade eder. Bir süre cami kürsülerinde devam bu tartışmalar, zamanla padişah meclislerine ve geniş bir toplum kesimine yayılmıştır.

Medrese-tekke karşıtlığı olarak da bilinen Kadıızâdeliler-Sivasîler mücadelesinin, kişisel husumet ve bazı çıkar çatışmaları kadar, Osmanlı medrese geleneğindeki değişimden kaynaklandığını söylemek de mümkündür.³⁷ Osmanlı devletinde her alanda hissedilen kötüye gidişin, halkta olduğu gibi medrese çevrelerinde de yeni bir arayışa yol açtığı görülmektedir. Bu arayışın bir sonucu olarak XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı medrese müfredatında şeri ilimlerin yanı sıra matematik, fizik, astronomi gibi pozitif bilimler okutulmasını gören Fahreddin Razî (ö. 605/1209) ekolünden, bu sayılan ilimlerin okutulmasının dinen sakıncalı olduğunu savunan Birgivî Mehmed Efendi (ö. 981/1573) çizgisine doğru kayılmaya başlandığı görülmektedir. Kadıızâdeliler, daha çok bu medrese geleneğinden gelen ve tüm alanlarda dinin özüne dönülerek, bid'atleri ortadan kaldırmayı hararetle savunan vaizlerin öncülüğünü yaptığı bir ekol olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁸

Kadıızâde Mehmed Efendi, Padişah IV. Murad ve devlet adamları üzerinde etkili olmuş, bid'at olduğu gerekçesiyle İstanbul'daki kahvehaneleri yıktırış, bütün yasağına uymayan çok sayıda kişinin ölümle cezalandırılmasını sağlamıştır. Kendisinden sonra Kadıızâdelilerin liderliğine geçen Üstüvânî Mehmed Efendi (ö. 1072/1661)³⁹ ve çevresindeki vaizler de aynı şekilde sarayda büyük nüfuz elde etmiş

³⁴ Kadıızâdeli-Sivasi mücadelesi için bkz. Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Mizânü'l-Hakk fi İhtiyârî'l-Ehakk* (sad.: Süleyman Uludağ-Mustafa Kara), İstanbul 2001; Çavuşoğlu, Semiramis, "Kadıızâdeliler", *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIV, s. 100-2.

³⁵ Kadıızâdeli Mehmed Efendi 990'da (1582) Balıkesir'de doğdu, babası kadı olduğu için Kadıızâde lakabıyla anıldı. Gençliğinde Balıkesir'de bir müddet Birgivî'nin talebelerinden ders okudu, ardından İstanbul'a geldi ve tahsilini burada tamamladı. Kısa bir süre sonra İstanbul'da Tercüman Tekkesi şeyhi ve Halveti tarikatına mensup olan Ömer Efendi'ye intisap etti. Fakat tasavvufun mizacına ve fikirlerine uymadığı gerekçesiyle bu yolu bırakarak önce Fâtih Camii'nde, daha sonra 1041'de (1631-32) tayin edildiği Ayasofya Camii'nde ders ve vaaz vermeye başladı, şöhreti kısa sürede yayıldı. Çavuşoğlu, "Kadıızâdeliler", s. 100.

³⁶ Bu tartışma konularını üç başlık altında toplamak mümkündür: 1. Tasavvufî düşünce ve uygulamalarla ilgili meseleler. Süfilerin semâ ve devranının caiz olup olmadığı, zikir ve mûsiki konuları. 2. Dinî inanışlar ve ibadetlerle ilgili meseleler. Aklî ilimleri (matematik, felsefe gibi) okumanın caiz olup olmadığı; Hızır'ın hayatta bulunup bulunmadığı; ezan, mevlid ve Kur'ân-ı Kerim'in makamlar okunmasının caiz olup olmadığı; Hz. Muhammed ve sahabeye isimleri geçtiği zaman "sallallâhu aleyhi ve sellem" (tasliye) ve "radıyallâhu anh" (tarziye) demenin meşru olup olmadığı; Resûl-i Ekrem'in anne ve babasının imanla vefat edip etmediği; Firavun'un imanla ölüp ölmediği; Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin kâfir sayılıp sayılmayacağı; Hz. Hüseyin'in şehâdetine sebep olan Yezid'e lanet edilip edilemeyeceği; Hz. Peygamber zamanından sonra ortaya çıkan bid'atları terketmenin şart olup olmadığı; kabir ziyaretinin caiz olup olmadığı; Regaib, Berat ve Kadir gibi mübarek gecelerde cemaatle nafilâ namaz kılınup kılınmayacağı ve emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker konusu. 3. İçtimai ve siyasi hayatla ilgili meseleler. Tütün ve kahve gibi keyif verici maddelerin kullanılmasının haram olup olmadığı; rüşvet almanın mahiyeti ve hükmü, namazlardan sonra musâfahanın, inhinanın (el etek öpme, selâm verirken eğilme) caiz olup olmadığı.

³⁷ Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hak*, s. 138-9.

³⁸ Aşkar, Mustafa, "Tarikat-Devlet İlişkisi, Kadıızâdeliler ve Meşâyih Tartışmaları Açısından Niyâzi-i Mısri ve Döneme Etkileri", *Tasavvuf*, sy.1 (Ağustos 1999), s. 50-1

³⁹ Asıl adı Mehmet b. Ahmed b. Mehmet el-Şâmî'dir. Ayasofya Camii'nin direklerine yaslanarak ders verdiği için ustuvânî lakabı verilmiştir. Kadıızâdeli sufi çatışmalarına aktif olarak katılmış ve Köprülü Mehmed Paşa tarafından

hatta saraydaki tayin ve azillerde dahi etkili olmuşlardır. Bu nüfuzlarından da cesaretle dine sonradan dahil edildiği (bid'at olduğu) gerekçesiyle cemaatle nafiye namaz kılınmasına ve makamla salavât getirilmesine şiddetle karşı çıkmaya başlamışlardır. Kadızâdeliler sadece tarikat mensuplarını değil aynı zamanda onlara sempati duyan ve tekkelerine giden halkı da dinden çıkmakla suçlamaya başlamışlardır. İstanbul'da bulunan tekkeleri yıkmaya, rastladıkları dervişlere tecdîd-i îman teklif etmeye başlamış, tek minare kalacak şekilde diğer minareleri yıkmaya, cuma namazı sırasında na't-ı şerif okuyan müezzinlere engel olmaya çalışmışlardır. Bu olaylar üzerine hareketin lideri olan Üstüvânî Mehmed Efendi ve hareketin önde gelenleri Kıbrıs'a sürülmüştür.⁴⁰

Kadızâdeliler geleneğinden gelen Vânî Mehmed Efendi'nin, sadrazam tarafından İstanbul'a davet edilmesi bu karşıtlığı yeniden alevlendirmiş ve onu, Kadızâdeliler'in temsilcisi konumuna getirmiştir. Padişah ve sadrazamla olan yakınlığın etkisiyle saraydaki nüfuzu artan Vânî Mehmed Efendi'nin, bu süreçte sûfilere yönelik tenkitlerini arttırdığı görülür. 1666 (1077)'da Mevlevîler'in yaptığı semâ ve Halvetî dervişlerinin âyinlerini, ertesi yıl ise kabir ziyaretlerini yasaklatmıştır. Bir ara İstanbul'da baş gösteren veba hastalığının, halkın türbelere olan aşırı saygısından kaynaklandığını iddia etmiş ve padişahın emriyle İstanbul'daki Kanber Baba Tekkesi'ni yıktırmıştır. Hatta Vânî Efendi, birçok örfi vergiyi dinde yeri olmadığı gerekçesiyle kaldırtmıştır. 1683 yılında Osmanlı ordusunun Viyana'da bozguna uğradığı seferde ordu şeyhi olan Vânî Efendi'nin bu seferden sonra Bursa/Kestel'e sürgün edilmesiyle Kadızâdeliler-Sivasîler mücadelesinin harareti yeniden düşmüştür. Ancak bu kamplaşmanın etkisinin Vânî Efendi'nin 1685'te (1096) vefat etmesinden sonra da devam ettiği görülecektir.⁴¹

D- VÂNÎ MEHMED EFENDİ'NİN CEHRÎ ZİKRİN KERAHIYETİNE DAİR RİSÂLESİNİN TAHLİLİ

a- VÂNÎ MEHMED EFENDİ'NİN MEZHEP ANLAYIŞI

Vânî Mehmed Efendi'nin (ö. 1096/1685) bazı fikhî konulara yer verdiği *Arâisü'l-Kur'ân*⁴² adlı eseri ve *Sulh*⁴³, *Hibe*⁴⁴, *İcâre*⁴⁵, *Zinâ*⁴⁶, *Da'vâ*⁴⁷, *Âmm Lâfzın Kasrı*⁴⁸ konularını ele aldığı altı risalesi fıkıh alanındaki tespit edebildiğimiz başlıca çalışmalarıdır. Bu çalışmaları onun fıkıh usûl ve fûrûna dair sağlam bir bilgiye sahip olduğunu göstermektedir. Vânî Mehmed Efendi, risalesini bir doktrin adamı olarak kaleme alsada da bulunduğu konum ve devlet adamları üzerindeki etkinliği,

Kıbrıs'a sürgün gönderilmiştir. Bkz. Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1983, c. 3, I. Kısım, s. 368 vd.

⁴⁰ Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", s. 101-2.

⁴¹ Bkz. Aşkar, a.g.m., s. 54; Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", s. 102.

⁴² Eserin tam adı *Arâisü'l-Kur'ân ve Nefâisu'l-Furkân ve Ferâdisü'l-Cenân* olup Saîd Abdulfettah tarafından tahkik edilerek 2007 yılında Darul-Kutubi'l-İlmiyye yayınlarından Beyrut'ta çıkmıştır. Bu tefsirle ilgili müstakil bir çalışma olarak bk. Pazarbaşı, Erdoğan, *Vânî Mehmed Efendi ve Arâisü'l-Kur'ân*, Ankara 1997 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

⁴³ Lâleli, nr. 3762, vr. 136b-138a; Reşid Efendi, nr. 244, vr. 159b-161a.

⁴⁴ Lâleli, nr. 3762, vr. 138b-145a.

⁴⁵ Lâleli, nr. 3762, 148a-149a; Reşid Efendi, nr. 244, vr. 161b-162b.

⁴⁶ Lâleli, nr. 3762, vr. 147b.

⁴⁷ Lâleli, nr. 3762, vr. 146b-147a.

⁴⁸ Lâleli, nr. 3762, vr. 145b-146a.

onun bir kadı hatta şeyhülislâm gibi fikirlerinin dikkate alınıp uygulanmasına imkân vermiştir.

Vânî Mehmed Efendi, teorik hukukî tartışmalar kadar, mesleği gereği halkın güncel dinî tartışma konularına da eğilmiştir. Yaşadığı dönemin en sıcak tartışma konuları, Kadızâdeli-Sivasî kutuplaşması etrafında öne çıkan konulardır. *Beyânu mâ Yüzkeru fî Kerâhiyeti'z-Zikri Cehran* başlığını taşıyan risalesini⁴⁹ bu çerçevede kaleme alan Vâni Efendi, diğer çalışmalarının aksine, bu risalesine Osmanlıca bir mukaddime ile başlar. Daha çok vaaz üslubunun hâkim olduğu bu kısımda risaleyi niçin kaleme aldığını belirtir ve Arapça kısımda ayrıntılı olarak ele alacağı konunun özetini sunar.

Vânî Efendi bu risaleyi kaleme alma sebebini şu şekilde ifade eder: “*Ey azîz kardaşlar bazı a'mâl (fîil) ve evza'lar (bid'atler) ki asrımızda müminin zümresi mâ beyninde zuhûr bulmuşdur... Avâm mü'minin sünnet olmasına belki farziyyetine mu'tekid olmuşlardır... Ol cümledendir ki mecâlis ve cevâmide cehrle tesbîh ve tehlîl, edbâr-ı salavâtta ve salât-ı subuhdan sonra cehrle evrâd okumak ve salât-ı regâib, berat ve kadîr leyâlî-i mehsûsada ve meyyit kapusunda cehrle zikir ve cenaze önünde cehrle tehlîl.*”⁵⁰

Vânî Efendi, bu fiillerin tasavvuf kitaplarında câiz ve meşru olduğu iddia edilse de fıkıh kitaplarında bunların câiz görülmediğini ifade ettikten sonra sözlerini şöyle sürdürür:

“*Bilmiş olasın ki, icmâ'-ı müslimin ile bir mezhepte mezâhib-i erba'adan tasnif olunan kütüb-i şer'i şerîf esahdır. Ve ol mezhep halkına ittibâ' vâciptir. Zira fukahâ-i izâm ehâdis-i şerîfeye nazar idup muhkemine amel itmişler ve vucûd-ı tefâsire bakup kavlini tutmuşlar. Bu manada şek ve tereddüt edenler kendi mezheplerinden şek etmiş olurlar. Ve ayet-i kerime; “Ey iman edenler, Allah'a, Rasulü'ne ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin.” kavlinde ulilemirden murad bir vechede ulemâ-i müteşerriîn(dir) yani müctehidin murâddır... Fukahâ-ı izâma muhalefet eden Sâhib-i şer'e muhalefet etmiş olur. Ve esyâyı mezkûreyi taat ve ibadet addiden, millet ve mezhepten dûr olmuş olur.*”⁵¹

Bu ifadeleriyle Vâni Efendi, fukahânın cehrî zikrin caiz olmadığına ittifak ettiğini, kişinin cehrî zikri ibadet olarak görmesi halinde mezhepten hatta dinden⁵² çıkacağını savunur. Ancak cehrî zikrin hükmü konusunda diğer mezheplerde farklı görüşler bulunduğu için Vâni Efendi, sözü Hanefî mezhebine bağlılığa getirerek, fukahâyı ittibâ'ın, kişinin bağlı olduğu mezhebe ittibâ' ile mümkün olacağını şu şekilde belirtir:

“*Biz İmam-ı Azam'ın mezhebindeyiz, ol şeyhlerin mezhebinden değiliz. İmamımızın kavlince amel vâciptir. Onların hal ve ameli kendilerini bağlar. Kişinin ben bu şahıslara itikâd ettim ve onların ameli hak ittihâz ettim demesi halinde*

⁴⁹ Vâni Efendi, “*Beyânu mâ Yüzkeru fî Kerâhiyeti'z-Zikri Cehran*”, Hacı Beşir Aga, nr. 406-4, vr. 187b-204a.

⁵⁰ Vâni Efendi, agr., vr. 187b-188a.

⁵¹ Vâni Efendi, agr., vr. 188a-b, 189a.

⁵² Vâni Efendi, din olarak tercüme ettiğimiz millet kavramını kullanmaktadır. Millet kavramı, Vâni Efendi döneminde de tartışılan bir kavram olup çağdaşı olan Kâtip Çelebi de bu konu üzerinde durmuş ve millet kavramının şeriat ve din için kullanıldığını belirtmiştir. Bkz. Kâtip Çelebi, a.g.e., ss. 116-28.

*deriz ki bizim sözümüz Hanefîyyü'l-mezhep olan kişi içindir. Sen ki mezhepten çıktın. Senin zecrin ve hecrin vâcib oldu...*⁵³

Bu ifadeleri, Vâni Efendi'nin, katı bir mezhep tutuculuğu içinde olduğu izlenimi vermektedir. Ancak diğer çalışmalarında onun, bazen mensubu olduğu mezhebin imamlarına veya mezhebin genel anlayışlarına aykırı görüşler ileri sürdüğü görülmektedir. Örneğin Kur'an'daki kıssaları ele aldığı *Arâisü'l-Kur'ân* adlı kitabında, büyü yapanın cezası sadedinde Ebû Hanîfe'nin sihir yapan kişiden tövbe istenmeyeceği veya onun 'ben sihri terk ettim ve tövbe ettim' demesinin kabul edilmeyip öldürülmesi gerektiği şeklindeki görüşünü⁵⁴ aktardıktan sonra, "*Sihrin cezası kılıçla başın vurulmasıdır. Sihirbaz tövbe ettiğinde tövbesi kabul edilir. Zira Firavun'un sihirbazları iman ettiler ve imanları sahih oldu.*"⁵⁵ hadisine dayanarak Ebû Hanîfe'nin görüşüne katılmadığını belirtir.⁵⁶

Benzer bir yaklaşım, *Sulh Konusundaki Risale*'sinde⁵⁷ de görülmektedir. Adı geçen risâlede "muâmelâta dâir ahkâmın sebebi" bağlamında "takdir edilmiş" (mukadder/makdûr) kavramına ve "bekâ" kelimesine yüklediği anlamlarla Hanefî usûl geleneğindeki hâkim anlayıştan ayrıldığı görülmektedir.⁵⁸ Yine âmm lâfzın kasrı konusunu ele aldığı çalışmasında⁵⁹ Teftâzânî (ö. 792/1390)'nin görüşlerine katılarak fukahânın ekseriyetinin yaptığı şekilde âmmın kasrının dörtle sınırlandırılmasının doğru olmadığını ifade etmektedir.⁶⁰ Bu ve benzeri anlayışlarıyla Vâni Efendi, mensubu olduğu mezhebin görüşlerini sorgulayan, gerektiği zaman farklı görüşler ileri süren bir hukuk adamı olarak karşımıza çıkar.

Bu durum Vâni Efendi'nin birbirine aykırı iki farklı tutum içinde olduğu görülmektedir ki, konumuz açısından üzerinde durulması gereken bir noktadır. Vâni Efendi'nin cehrî zikrin kerâhiyetine dair kaleme aldığı risalede katı bir mezhep taraftarı olmasına rağmen diğer çalışmalarında aksi yönde bir duruş sergilemesi, onun bu konudaki telakkisinin değişmiş olmasını akla getirmektedir. Ancak bu ihtimal, çok kuvvetli görünmemektedir. Kanaatimizce burada asıl etkili olan, Vâni Efendi'yi bu çalışmaları kaleme almaya iten sâiklerin farklılık arzemesidir. Vâni Efendi, çalışmalarını daha ziyade fukahâ arasındaki teorik tartışma konuları etrafındaki görüşlerini dile getirmek için kaleme almışken, mezhep vurgusu yaptığı risaleyi ise açıktan taraf olduğu Kadızâdeliler-Sivasîler mücadelesi çerçevesinde kaleme almıştır. Diğer çalışmalarının aksine bu risalenin uzun sayılabilecek Osmanlıca bir girişle başlaması, halk ve devlet adamlarının da dâhil olduğu bu

⁵³ Vâni Efendi, agr., vr. 189a.

⁵⁴ Cessâs, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Râz î *Ahkâmü'l-Kurân*, Dâru lhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, 1412/1996, c. 1, s. 58-9.

⁵⁵ Bu hadise kaynaklarında ulaşılamamıştır.

⁵⁶ Vâni Efendi, *Arâisü'l-Kur'ân*, c. 1, s. 111-3.

⁵⁷ Vâni Efendi, *Risâle-i Mehmed Vâni Mûteallik bi's-Sulh*, Reşid Efendi, nr. 244, vr. 159b; Laleli, nr. 3762, vr. 136b.

⁵⁸ Hanefî usûl anlayışında, muamelât kapsamına giren hükümlerin meşruiyetinin sebebi, Allah tarafından takdir edilen bekânın, yani dünya hayatının sürmesinin söz konusu hükümlere bağlanmış olmasıdır. Vâni Efendi mezkûr ifadede yer alan "bekâ" kelimesini, ister bir mal üzerindeki mülkiyet hakkı olsun isterse (kira akdindeki menfaat mülkiyeti gibi) başka bir şey olsun, kastedilen şeyin devamı/bekâsı şeklinde açıklamıştır. Buna göre sulh akdi hangi konuda yapılmışsa, o konuda devamı istenen şeyin sürmesi "bekâ" kelimesiyle ifade edilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Kozalı, Abdurrahim, "Osmanlı'da Bir Padişah Hocasının Fakih Yönü: Vâni Mehmed Efendi'nin Fıkıhla İlgili Risalelerinin Değerlendirilmesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 14, (2009), s. 238.

⁵⁹ Vâni Efendi, Laleli, nr. 3762, vr. 146a.

⁶⁰ Kozalı, a.g.m., s. 247-8.

kamplaşmada, bulunduğu tarafın görüşlerini tüm kesimlere ulaştırma gayreti içinde olduğunu göstermektedir.

Vânî Efendi'nin bu risalede mezhebe bağlılık üzerinde durmasının sebebi ise Hanefî mezhebine bağlılık vurgusunu muhaliflerinin görüşlerini çürütmenin en sağlam yolu olarak görmüş olmasıdır. Zira Ebû Hanîfe, zikirde aslolanın sessizlik/gizlilik olduğunu benimsemiş olmasına rağmen Hanefî mezhebine mensup olan Sivasîlerin buna aykırı davranışlarıdır. Müellif, risalenin başında, cehrî zikrin haramlığı konusunda tüm mezhep imamlarının aynı fikirde olduklarını ifade etmiş olmasına rağmen Osmanlı toplumunun yakından bildiği Şâfiî mezhebinin ve bu mezhebe mensup İmam Gazâlî (ö. 505/1111)'nin aksi yöndeki görüşleri⁶¹ bilinmektedir. Ayrıca Vâni Efendi'den yaklaşık bir buçuk asır önce şeyhülislâmlik yapan Zenbilli Ali Efendi (ö. 932/1525)'nin Şâfiî mezhebine referansla sesli zikrin cevazına yönelik verdiği fetvâlar⁶², Osmanlı toplumunda cehrî zikre bir meşruiyet alanı oluşturmuştur.⁶³ Vâni Efendi'nin Hanefî mezhebine yapmış olduğu bu aşırı vurgu, toplumdaki bu yerleşik telakkiyi kırmaya yönelik olduğu anlaşılmaktadır.

Risalenin ilk kısmında halk arasında cehrî zikrin sünnet hatta vacip telakki edildiğini, itikatta bid'at anlamına geldiği için bu durumun dinden çıkma sebebi olduğunu belirten Vâni Efendi, risalenin ilerleyen kısımlarında bu nokta üzerinde hiç durmaz. Hatta bazı ifadelerinde cehrî zikir yapan kişinin mezhepten hatta dinden çıkacağı izlenimi verecek şekilde şunları ifade eder: “*Ebû Hanîfe'nin mezheb-i şerifini taklid ettiğini iddia edip de sonra bu konuda ona muhalefet eden kişi mübtedî, fâsık ve mezhepten çıkmıştır. Onun zecri, men'i ve te'dibi vâcip olmuştur.*”⁶⁴

Vâni Efendi'nin üzerinde durmadığı amelî bid'at-itikadî bid'at ayrımı fukahânın üzerinde durduğu önemli bir ayrımdır. Örneğin Vâni Efendi'den yaklaşık bir asır önce yaşamış olan Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574), raks ve deveran şeklinde zikir yapanlar hakkındaki bir soruya; “*Gerçi mubâh itikâd edenin küfrüne fetvâ vermişlerdir, lâkin ibâdet idüğün itikâd etmeyecek, küfründe tevakkuf olunmak ihtiyât-i akrab ve ensebdır.*”⁶⁵ şeklinde cevap vererek bu noktaya işaret etmiştir. Ebussuûd Efendi *kâfirlerin horos tepmesine* benzemesinden dolayı raks ve deveran şeklinde yapılan zikrin caiz olmadığını ifade eder.⁶⁶ Ancak bu şekilde yapılmayan sesli zikrin caiz olduğunu belirtir.⁶⁷ Kendisinden yaklaşık bir asır önce verilmiş bu fetvâya rağmen Vâni Efendi'nin, deveran veya raks şeklinde yapılıp yapılmamasına bakmaksızın her türlü sesli zikri haram kapsamında değerlendirdiği

⁶¹ Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, Dârul-Marife, Beyrut, ty., c. 2, s. 270-1.

⁶² Koca, Ferhat, “Osmanlı Fakihlerinin Sema ve Raks ve Devran Hakkındaki Tartışmaları”, *Tasavvuf*, sy. 13, Ankara 2004, s. 40-6, 52-3.

⁶³ Akdoğan, Bayram, “Hüccetu's-semâ Adlı Mûsikî Risâlesi ve Ankaravî İsmail b. Ahmed'in Musikî Anlayışı”, *Ankara Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, c. XXXV, s. 502.

⁶⁴ Vâni Efendi, agr., vr. 190a.

⁶⁵ Düzdağ, Ertuğrul, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvâları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1983, s. 85, (B. 323 a).

⁶⁶ Düzdağ, a.g.e., s. 86, (B. 324 a).

⁶⁷ Ebussuûd Efendi, “*Zeyd ref-i savtla kaimen ve kaiden zikrullah etmek caiz olur mu?*” şeklindeki soruya şu şekilde cevap verir: “*Edeb ve vakar ve tazim üzerine edicek olur.*” Bir cemâ'at halka olup ku'ûden zikrullah ederlerken galebe ile ayak üzerine kalkıp, raks ü devran etmeyip, aralarına emred dahi karmayıp, ellerin birbirlerinin boyunlarına yahud kuşaklarına berkitip ayakların hareket ettirmeyip zikrullah eyleseler caiz olur mu?” şeklindeki soruya ise, “*Otururken etmek efdaldır.*” şeklinde cevap vermiştir. Düzdağ, a.g.e., s. 83. (B. 322 b).

görülür. Bu tavrıyla Vâni Efendi'nin genellemeler yaparak muhaliflerinin savundukları en temel düşüncelerini çürütmeyi amaçladığı söylenebilir. Zenbilli Ali Efendi (932/1526), İbn Kemâl (940/1534), Molla Muslihiddin el-Lârî (979/1572), Ebussuûd Efendi (982/1574), Zekeriyazâde Yahya Efendi (1053/1643) gibi lehte fetva veren Osmanlı şeyhülislam ve müderrislerin⁶⁸ görüşlerine hiç değinmeyen Vâni Efendi'nin, daha çok ayet-hadislerle ve ilk dönem fıkıh/fetvâ kitaplarına başvurarak görüşlerini savunduğu görülür.

b- Kaynaklardan Hüküm Çıkarması

Vâni Efendi, risalenin Arapça kısmına şu ifadelerle başlar: *“Bil ki Ebû Hanîfe'ye göre zikirde sesi yükseltmek mekrûh hatta harâmıdır⁶⁹. Aynı zamanda bid'at ve Allah'ın emrine muhalefettir. Bu, İmameyn'e göre de böyledir. Hatta tüm imamların, sahabenin, tabiinin ve selef-i salihinin sözünde de qınıdır... Kim mezhebine tâbi olduğunu iddia edip de bu konuda ona aykırı davranırsa o, bid'atçı ve fâsık olur ve mezhebinden çıkmış olur.⁷⁰*

Vâni Efendi bu görüşün delilinin A'râf suresinin 55.⁷¹ ve 205.⁷² ayetleri olduğunu, ayrıca bir başka ayette⁷³, Rabbine gizli olarak dua ettiği için Zekeriyâ (a.s.)'ın övüldüğünü belirtir ve klasik tefsir kitaplarından konuyla ilgili nakiller yapar. *Keşşâf*'tan naklen, Hasan el-Basrî (ö.110/728)'nin, Allah'ın takvalı kalbi ve gizli duayı bildiğini ve kişinin yaptığı ibadeti kimseye göstermeden yapması gerektiğini ve gizli yapılan dua ile açıktan yapılan dua arasında yetmiş derece olduğunu ifade eder.⁷⁴ A'râf süresinin 55. ayetinin sonunda geçen *“Allah haddi aşanları sevmez.”* ifadesiyle, duada sesi yükselten ve sesli zikir yapanların kastedildiği savunur.⁷⁵ Bu görüşünü desteklemek için ise, *“Duada haddi aşan bir topluluk gelecek...”⁷⁶* hadisini aktarır.⁷⁷ Ancak bu hadisi nakleden İbn Mâce, hadisin sebeb-i vürudu sadedinde şunları nakleder: Sahabeden Abdullah b. Muğaffel, oğlunun, *“Allah'ım, ben Senden cennete girdiğim vakit, sağ tarafındaki beyaz köşkü istiyorum, diye dua ettiğini duyunca ona şöyle demiş: Yavrucuğum, sen Allah'tan cenneti iste ve cehennemden O'na sığın. Çünkü ben, Rasulullah (sav)'ı şöyle*

⁶⁸ Bkz. Koca, a.g.m., 52-9.

⁶⁹ Vâni Efendi risalenin başlığında kerahiyet kavramını kullanmasına rağmen risalenin ilk cümlesinde bu tür fiillerin aynı zamanda haram olduğunu ifade eder. İslâm hukuk usûlü kaynaklarında teklif hükümler başlığı altında ele alınan haram ve mekrûh kavramları, Hanefîler ile cumhur fukahâ arasında farklı sebeplere dayalı olarak yapılmış bir taksimdir. Cumhur fukahâ, nassın lafız ve delaleti açısından böyle bir taksime giderken, Hanefîler, nassın sübûtu açısından meseleyi ele alır. Buna göre Hanefîler, Şâri'in, Kur'an, mütevatir veya meşhur sünnet gibi kat'î bir delil ile kesin ve bağlayıcı şekilde yasakladığı bir fiili haram olarak isimlendirirler. Hatta Hanefîler, sübut noktasındaki bir zafiyetin bulunması halinde haram ifadesini kullanmaktan kaçınmışlardır. *Tahrîmen mekrûh ve tenzihen mekrûh* ayrımı da bu hassasiyetin bir sonucu olarak özellikle Hanefîler de yaygın olarak kullanılmıştır. (Şa'bân, Zekiyuddin, *İslâm Hukuk İlminin Esesleri*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1996, s. 251-2; Hallâf, Muhammed, *İslâm Hukuk Felsefesi*, AÜF Yay., 2. Baskı, Ankara 1985, s. 302-3.) Vâni Efendi'nin risalenin başlığına haram kavramını taşımamasının sebebi de kanaatimizce bu ayrımdır.

⁷⁰ Vâni Efendi, agr., vr. 189b-190a.

⁷¹ “Rabbimize yalvara yakara ve gizlice dua edin. Bilesiniz ki O, haddi aşanları sevmez.”

⁷² “Kendi kendine, yalvararak ve ürpererek, yüksek olmayan bir sesle sabah akşam Rabbinin an. Gafillerden olma.”

⁷³ “Hani o, gizli bir sesle Rabbine niyaz etmişti.” Meryem (19), 3.

⁷⁴ Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Amr b. Ahmed (ö.538/1144), *el-Keşşâf*, (<http://www.altafsir.com>), c. 2, s. 239. (Bkz. el-A'râf Suresi 55. ayetin tefsiri)

⁷⁵ Zemahşerî, a.g.e., c. 2, s. 230-40.

⁷⁶ İbn Mâce, Dua, 12.

⁷⁷ Vâni Efendi, agr., vr. 190b.

*buyururken dinledim: "İleride duada haddi aşacak bir topluluk olacaktır."*⁷⁸ Bu hadisin bağlamı ve râvinin hadisi ilişkilendirdiği konu, duada haddi aşmanın, duada sesin yükseltilmesi olmayıp duanın içeriği ile ilgili olduğunu göstermektedir.

Vânî Efendi'nin başvurduğu bir diğer delil ise *Fetâvâ'l-Bezzâziyye*'de de zikredilen şu hadistir: "*Hz. Peygamber (s.a.)'ın tekbirde seslerini yükseltenlere, kendi içinizde yaşayın.*"⁷⁹ Ancak *Fetâvâ'l-Bezzâziyye*'de bu hadisten hemen sonra şu açıklama yer alır: "*Çünkü orada sesi yükseltmenin bir faydası yoktu. Zira o sırada (Hayber seferi) düşmana doğru gidilmekte idi. Savaş hile olduğu için Hz. Peygamber (s.a.), aynı şekilde zil çalmayı da yasaklamıştı.*"⁸⁰ Vâni Efendi hadisin sebep-i vürûdunu dikkate alan aksi yöndeki bu ciddi itirazı risalede nakletmesine rağmen herhangi bir açıklama yapmaz.⁸¹

Vânî Efendi'nin aktarmış olduğu bu ayet ve hadislerin mutlak anlamda cehri zikrin mekruh/haram olduğuna delalet ettiğini söylemek kanaatimizce çok doğru görünmemektedir. Zira Zenbilli Ali Efendi ve Ebussuûd Efendi'nin açık olarak ifade ettiği gibi, gösteriş ve dünyevi bir amaçtan uzak olmak açısından gizli zikrin daha faziletli olduğu sonucunu çıkarmak daha doğru bir yaklaşım gibi görünmektedir. Hatta Vâni Efendi'nin referansta bulunduğu Zemahşerî, Mâûn Süresi'ni açıklarken farz olmayan (nafile) ibadetlerde riya söz konusu olduğunda gizli olarak yapılmasının daha uygun olduğunu, bununla beraber, eğer başkasına güzel bir örnek olmak gibi halis bir niyet varsa, açıktan yapılmasında bir sakınca olmadığını ifade eder.⁸²

Vânî Efendi, konuyu ayet ve hadisler çerçevesinde ele aldıktan sonra "Fetâvâ" diye bir başlık açmış ve konuyu fıkıh kaynakları açısından değerlendirmeye geçmiştir. Ebû Hanîfe'nin konuyla ilgili görüşünü el-*İhtiyâr* adlı ünlü Hanefî kaynağındaki şu ifadelerle dayandırır: "*Ebu Hanîfe'ye göre sesli olarak tekbir getirmek asla (temel prensibe) muhalefettir. Çünkü zikirde aslolan gizlilik. Allah Teâlâ şöyle buyurur: 'Rabbimize gönülden ve gizlice yalvarın.'*"⁸³ *Peygamber (a.s.) de şöyle buyurur: 'Zikrin hayırlısı gizli olanıdır.'*"⁸⁴ *Çünkü o riyadan daha uzaktır.*"⁸⁵ Ayrıca *Halebî-i Kebîr*'i kaynak göstererek şu ifadeleri nakleder: "*Ebû Hanîfe'ye göre, icmâ ile istisnâ edilenler dışında zikirde sesi yükseltmek bid'attir ve Allah'ın; "Rabbini içinden, yalvararak (tazarru ile) ve korkarak, yüksek olmayan bir sesle zikret."*"⁸⁶ *emrine muhalefettir.*"⁸⁷

Vânî Efendi, risalenin başında cehri olarak yapılan zikrin hükmü konusunda diğer mezhep imamları ve Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in de Ebû Hanîfe gibi

⁷⁸ İbn Mâce, Dua, 12.

⁷⁹ Buhârî, Da'vât 50, 67, Cihâd 131, Meğâzi 38; Müslim, Zikr 44; Tirmizî, Da'vât 3, 59.

⁸⁰ Hafızüddin Muhammed b. Muhammed b. Şihab el-Bezzazi, el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye, (el-Fetâvâ'l-Hindiyye'nin IV-VI. ciltlerinin kenarında, Bulak 1310 neşrinden ofset baskı), Beyrut, 1393/1973, c. 6, s. 379

⁸¹ Vâni Efendi, agr., vr. 194a.

⁸² Zemahşerî, a.g.e., c. 7, s. 330.

⁸³ A'râf (7), 55.

⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, el-Müsne'd, 1/172.

⁸⁵ Mevsilî, Ebu'l-Fadl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd b. Mahmûd, el-İhtiyâr li Ta'lîl'l-Muhtâr, Çağrı Yay., İstanbul 1996, c. 1, s. 88; Vâni Efendi, agr., vr. 192a.

⁸⁶ A'râf (7), 205.

⁸⁷ el-Halebî, İbrahim, Halebî-i Kebîr (Ğunyetül-Mütemellî fi Şerhi Münyeti'l-Musallî), Dersaadet, İst., 1325, s. 566-7; Vâni Efendi, agr., vr. 192a.

düşündüğünü ifade etmiş olmasına rağmen, cehrî zikrin kerahiyetine/hurmetini sadece Ebû Hanîfe'nin görüşleri dayandırır ve diğer imamların konuyla ilgili görüşlerine değinmez. Ancak konuya delil teşkil ettiğini düşündüğü teşrik tekbirleri konusunda İmameyn'in Ebû Hanîfe'nin görüşlerine katılmadığı bilinmektedir. Ebû Hanife, sesli yapılan teşrik tekbirlerini, asla aykırı olduğu için, en az sayıyı öngören görüşe dayanarak, sekiz vakitle sınırlı tutarken, Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed, teşrik tekbirlerini yirmi üç vakit olarak belirlemişlerdir.⁸⁸ Hatta teşrik tekbirleri konusunda Hanefî mezhebinin tercih ettiği görüş İmameyn'e ait olmasına rağmen Vâni Efendi, bu konuya hiç değinmez ve istisna olarak sesli yapılabilecek zikirleri sıralarken teşrik tekbirlerinin sayısının sekiz olduğunu ifade eder.⁸⁹

Hanefî mezhebine göre naslar çeliştiği zaman, prensiplere (asıllara) en uygun olanın tercih edildiği bilinmektedir. Bu meyanda Kemâleddin İbnü'l-Hümâm (ö.1388/1457), cehrî zikir hakkında naslar çeliştiği zaman, daha az sayıda cehrî zikri öngören nasların tercih edilmesi gerektiğini, buna rağmen İmameyn'in aksi yönde tercihte bulunduğunu ifade eder.⁹⁰ Bu görüşleriyle onların zikirde aslolanın gizlilik olduğu konusunda hocaları gibi düşünmedikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca Ramazan bayram namazına gidilirken yolda nasıl tekbir getirileceği konusundaki düşünceleri de bu tezi güçlendirmektedir. İmameyn, Ebû Hanîfe'ye aykırı olarak, Kurban bayramına kıyasla Ramazan bayram namazına gidilirken yolda sesli olarak tekbir getirmenin müstehâp olduğu kanaatindedirler.⁹¹ Ayrıca bazı Hanefî müctehidlerin Zilhiccenin ilk on gününde insanların yollarda açıktan zikir yapmaktan men edilmemesi gerektiği yönündeki görüşleri, Hanefî mezhebinde konuyla alakalı olarak farklı yaklaşımların olduğunu göstermektedir.⁹²

Vâni Efendi Hanefî mezhebinin görüşünü ortaya koymak için yine *Fetâvâ'l-Bezzâziyye*'ye referansla bir başka görüş daha aktarır: *İcmâ ve Nebî (as)'dan gelen hadislere göre Kur'ân okunurken, cenazede, ordu içinde ve vaaz esnasında sesi yükselterek zikir yapmak mekruhtur. Böyle olunca vecd dedikleri gînada (hüküm) ne olacağını zannediyorsun.*⁹³ Vâni Efendi'nin *Multekâ'ı*⁹⁴ da kaynak gösterdiği bu ifadelerle göre, bir ibadet esnasında kişinin vecde gelerek yüksek sesle zikir yapması haram olduğuna göre, müziğin etkisiyle sesi yükseltip Allah'ı zikretmesi evleviyetle haram olmalıdır. Ancak bu ifadelerden mutlak anlamda sesli zikrin haram olduğu sonucunun çıkarılması kanaatimizce doğru değildir. Zira konuyla ilgili hadiste Kuran okunurken, cenazede, ordu içinde, vaaz dinlerken yüksek sesle yapılan zikrin mekruh olduğunun belirtilmesi, bu durumların dışında sesli zikrin mekruh/haram olmadığına da işaret eder. Aynı şekilde zikrin müzik eşliğinde yapılması da, müzikten dolayı sakıncalı görülmiştir. Mamafih cehrî zikir, bizzat (li aynihi) sakıncalı görülmemiş

⁸⁸ Mevsilî, a.g.e., s. 88.

⁸⁹ Vâni Efendi, agr., vr. 192a.

⁹⁰ İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, Dâru lhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, ty., c. 2, s. 49.

⁹¹ el-İhtiyâr'da konuyla ilgili kısım şöyledir: "Sonra kişi namaz kılınacak yere doğru yola çıkar. Yürüyerek gitmesi müstehaptır. Hz. Peygamberden bu şekilde rivayet edilmiştir. Ebu Hanîfe'ye göre (yolda iken) açıktan tekbir getirmesi caiz değildir. İmameyn, Kurban bayramına kıyasla, ramazan bayram namazına giderken de açıktan tekbir getirir demiştir." Mevsilî, a.g.e., c. 1, s. 86.

⁹² İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Hâşiyetu Reddi'l-Muhtâr alâ Reddil-Muthâr*, Dâru Kahraman li'n-Neşr ve't-Tevzî', İstanbul 1984, c. 6, s. 180.

⁹³ Vâni Efendi, agr., vr. 192a.

⁹⁴ el-Halebî, İbrahim, *Multeka'l-Ebhur*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1979/1409, c. 2, s. 247.

bir başka sebepten dolayı (li gayrihi) sakıncalı görülmüştür. Örneğin Şeyhülislâm İbn Kemal (ö.1534), deveranın bazı sufilerin eliyle raksa benzese de aynı şey olmadığını belirttiikten sonra şunları ekler: “*Onda eğlence ve kadınsı davranış (tehannüs) amacı yoktur. Bundan dolayı onu helal gören tekfir edilemez. Çünkü onun haram olduğuna dair nasdan herhangi bir dayanak yoktur. Bilakis onun dayanağı kıyastır. Onun haram olduğu hususunda icmâ da meydana gelmemiştir. Çünkü İmam Şâfiî onun helal olduğu kanaatindedir. Ancak ihtlasın vücubu ve rıyanın haramlığı kitap ve sünnetten nas ile sabittir.*”⁹⁵ Sonuç olarak bu naslardan hareketle cehrî zikrin mutlak anlamda mekruh/haram olduğunu söylemek yerine, zikrin yapıldığı zaman ve ortamın uygun olmaması veya oyun-eğlence veya gösteriş amaçlı yapılması gibi ibadetin ruhuna aykırı tarzda yapılması caiz görülmemiştir, şeklinde bir sonuç çıkarılması daha isabetli görünmektedir.

Vânî Efendi'nin yukarıdaki sözlerine kaynak olarak gösterdiği *Multekâ*'nın meşhur şerhi *Mecma'u'l-Enhur* adlı eserde konuyla ilgili olarak şu ifadeler yer almaktadır: “*Tâcirin dükkanını açarken böyle yapması mekruh görülmüştür. Onun dükkanını açarken “lâ ilâhe illallah”, “subhânallah” demesi veya salavat getirmesi, gazinin savaş alanında, âlimin ilim meclisinde tekbir ve tehlil getirmesinin aksine günahdır. Çünkü onun yaptığı bu iş, dünya işidir. Ancak onlar (gazi ve âlim), bununla Allah'ı tazimi, yüceltmeyi ve dinin şeâirini açığa çıkarmayı amaçlar.*”⁹⁶

Vânî Efendi'nin yine aynı sadette *Şerhu Tuhfeti'l-Mulûk*⁹⁷’tan aktardığı şu ifadeler de bu gerçeği ortaya koymaktadır: “*Vecd ve muhabbet iddia eden Sufiyye'nin musikî dinlerken sesi yükseltmek ve üstünü başını yırtmaktan men edilmesi gerekir. Kur'an dinlerken sesi yükseltmek ve üstü başı yırtmak dinde haramdır. Çünkü bunda riya vardır. Riya ise şeytandandır. Sahabe, tabiün ve selef bundan men etme konusunda çok hassas idiler.*”⁹⁸ Vânî Efendi'nin naklettiği bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, sesli zikrin mekruh görülmesinin sebebi, gösterişin karışması korkusudur.

Vânî Efendi'ye göre cehrî zikrin mekruh/haram olduğunu gösteren bir diğer delil ise, Rıdvan Biatları'nın yapıldığı ağacın altında insanların namaz kılmayı teâmül haline getirmeleri üzerine Hz. Ömer'in o ağacı kestirmesi olayıdır. Vânî Efendi, Hz. Ömer'in diliyle bu olayın sebebini şu şekilde ortaya koyar: *Siz peygamberinizin hatıralarını (âsâr) mescit mi ediniyorsunuz? Namaz, vakitleri yenilenen meşru ibadetlerdir. Allah size yeterince ibadet koydu, dinini tamamladı ve ondan razı oldu. Bunun üzerine fazlalık getirmek kemal üzerine ziyade yapmak, noksanlık isnâd etmek ve haddi aşmaktır.*”⁹⁹ Vânî Efendi, Hz. Ömer'in bu uygulamasından hareketle, sûfilerin yaptığı sesli zikrin de dinde olmayan bir şeyi dine dâhil etmek olduğunu ve onların bundan men edilmesi gerektiğini

⁹⁵ İbn Kemal, Risâle fi Devrânî's-Süfiyye, London, India, Office Library and Record, Or. 12933 vr. 2a-b'den naklen Koca, a.g.m., 51.

⁹⁶ Şeyhizâde, Abdurrahmân b. Muhammed (Dâmâd) , *Mecmeu'l-Enhur fi Şerhi'l-Multeka'l-Ebhur*, Dârü lhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ty., Kerâhiye babı, c. 3, s. 551.

⁹⁷ Bu eser, Hanefî fıkıh âlimi Salih b. Muhammed b. Abdullah b. Ahmet et-Timurtaşî el- Ğazî, (980/1055-1572-1645)'ye aittir. Müellifin bu eserinin dışında *Zevâhiru'l-Cevâhiri'n-Nedâir*, *el-İnâye fi Şerhi'l-Vikâye Manzûme fi'l-Fıkıh*, *Şerhu Târihi Şeyhulislâm Sa'di el-Muhassi* gibi eserleri vardır. Özel, a.g.e., s. 130.

⁹⁸ Vânî Efendi, agr., vr. 192b.

⁹⁹ Vânî Efendi, agr., vr. 193b.

savunmaktadır. Ancak kanaatimizce Hz. Ömer'i böyle bir şeye sevk eden, zamanla o ağaca kutsiyet atfedilmesi ve orada kılınan namazın farz veya vacip olarak telakki edilmesi tehlikesidir. Böyle bir tehlikeden dolayı Hz. Peygamber'in farz namazların öncesi ve sonrasında kılınan (revâtip) sünnetlerin farz zannedilmemesi için çok hassas davrandığı bilinmektedir.¹⁰⁰ Benzer olarak avamın Ramazan orucu zannedeceği gerekçesiyle yevmu's-şekte oruç tutması mekruh görülmüşken, müftüler, kadılar ve ilim sahibi insanların oruç tutmalarında bir sakınca görülmemiştir. Çünkü bunlar, niyetlerinde tereddüde düşmekten ve tuttıkları orucun, Ramazan orucu olduğunu düşünmekten sakınabilecek insanlardır.¹⁰¹ Yine Ramazandan zannedilmeyeceği ve farz oruçlarına nafil oruç ekleyen Hristiyanlara benzeme tehlikesi olmadığı için Şevvalin ilk günlerinde aralıksız oruç tutmanın mekruh görülemeyeceği ifade edilmektedir.¹⁰² Buna göre, Vâni Efendi'nin risalenin girişinde ifade ettiği gibi cehri zikrin halk arasında farz telakki edilmesi tehlikesine¹⁰³ binâen onun mutlak anlamda mekruh/haram olduğunu söylemek doğru değildir.

Vâni Efendi'nin ileri sürdüğü bir diğer delil ise mefhum-ı muhalif yoluyla ulaştığı bir hükümdür: *Sahabe ve tâbiîn cehri zikrin bid'at olduğu ve meşru olmadığı konusunda ittifak etmişlerdir. Çünkü onların teşrik tekbirlerindeki ihtilâfı, sesli olarak yapılan tekbirlerin ne zaman başlayıp ne zaman biteceği ile ilgilidir, sessiz olarak yapılanda değil. Çünkü zikir her zaman meşru kılınmıştır. Ümmet bir meselede ihtilâf edince onların tartışmadığı bir meseleyi tartışma konusu yapmak batıldır... Böyle olunca onların icmâ ettikleri bir konuda onlara muhalefet edilmiş olmaktadır.*¹⁰⁴ Vâni Efendi, mefhûmu'l-muhâlefe¹⁰⁵ çeşitlerinden biri olan mefhûmü'l-aded yoluyla fukahânın teşrik tekbirlerinin sayısı üzerinde tartışmış olmalarının onun sınırlı sayıda olması gerektiğinde icmâ oluştuğunu iddia eder. Ancak Vâni Efendi'nin bu istidlal şekli, Hanefî usul geleneğinde fâsîd istidlal yollarından biridir. Bu yolla hüküm çıkarılabileceğini savunan cumhur usulcüler bile bu şekilde çıkarılan hükmün zannî bir hüküm olduğunu ve buna aykırı davranmanın haram olarak addedilemeyeceğini belirtirler. Bu meyandaki tartışmayı, Bakara suresinin 203. ayetinde geçen Allah'ı belirli günlerde zikredin emrinin hangi günleri kapsadığı ile ilişkilendirmek daha doğru olacaktır. Mâmafihi ulemânın, tekbirin adedi konusunda belirli sayılar üzerinde durmalarından hareketle, diğer zamanlarda yapılacak tüm zikirlerin sessiz olması gerektiğinde icmâ ettiklerini iddia etmek zorlama bir yorum gibi görünmektedir. Kezâ Vâni Efendi'nin başvurduğu kaynaklardan olan Fetâvâ'l-Bezzâziye'de de konuyla ilgili şu ifadeler yer almaktadır: “*Sesli olarak getirilecek teşrik tekbirlerinin sayısında ihtilâf edilmiş olması (teşrik tekbirlerinin dışındaki zikirlerde) sesi yükseltmenin bid'at olduğuna delalet etmez. Çünkü burada ihtilâf konusu olan, fiilin aslına zâid bir sünnetin eklenmesi meselesidir. Bu durum aynı öğle namazının dört rekâtlık sünnetinin tek selamla mı yoksa iki selamla mı*

¹⁰⁰ Buhârî, Ezân 81; Müslim, Müsâfirîn 213« Ayrıca bk« İbn Mâce, İkâmet 186, 198.

¹⁰¹ Şurûbulâli, Hasan b. Ammâr b. Ali, *Merâki'l-Felâh bi İmdâdi'l-Fettâh Şerhu Nûri'l-İzâh ve Necâti'l-Ervâh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s. 234.

¹⁰² El-Halebî, *el-Multekâ*, s. 34; İbn Âbidîn, *a.g.e.*, c. 2, s. 453.

¹⁰³ Vâni Efendi, *agr.*, vr. 187b-188a.

¹⁰⁴ Vâni Efendi, *agr.*, vr. 195a.

¹⁰⁵ Neseî, *a.g.e.*, s. 107; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdul-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1419/1999, c. 2, s. 44-5; Âmidî, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Daru'l-Sami'î, Riyad, 1424/2003, c. 3, s. 117-8.

*kılınacağındaki ihtilaf etmeye benzer. Bu durum onun iki selamla kılınmasının bid'at veya haram olmadığına delalet etmektedir.*¹⁰⁶

SONUÇ

Hukukun araçsallaştırılması sorunu, kanun koyucunun her zaman adaleti amaçlamadığı, kanun uygulayıcıların kanun koyucunun iradesine aykırı yorum yapabilme imkânına sahip olduğu düşüncesine dayanır. Bu düşünceye göre hukukta, güveni zedeleyecek derecede sübjektivizm söz konusudur ve hukuk başka amaçlara hizmet edebilmektedir.

İslâm hukuk düşüncesinde kanun koyucunun Allah Teâlâ olduğu, insanoğlunun ise kanun koyucunun muradını doğru anlamak ve uygulamakla mükellef olduğu temel ilke olarak benimsenmiştir. Ancak modern hukuktan farklı olarak kanun uygulayıcı, icthad yetkisine sahip değilse doğrudan kanun koyucunun iradesini ifade eden metinlere (naslar) dayanarak hüküm çıkarmaz. Kanunların uygulanması sürecinde hukukçu, mensubu olduğu mezhebin metod/ilke ve ilgili görüşlerine de başvurur. Bu durum, kanun koyucu ile uygulayıcı arasında bir ara kategorinin olması anlamına gelir ki, kanun uygulayıcı nasları doğru anlamakla mükellef olduğu kadar, mezhebin görüşünü de doğru anlamakla yükümlü olur.

Kanun koyucunun iradesinin doğru anlaşılıp uygulanması için geliştirilmiş olan fıkıh usûlü ilmine rağmen, istinbât (nasların anlaşılması) ve icthâd (naslara dayalı hüküm çıkarma) sürecinde bireysel/sübjektif unsurların bu sürece dâhil olması bazı durumlarda kaçınılmaz olmuştur. Bu şekilde elde edilmiş anlamların (daha doğrusu yorumların) ve hükümlerin, kanun koyucuya (Şâri') aidiyeti kesin olmadığı ve herkes için bağlayıcı olmadığı İslâm Hukuk biliminde benimsenmiş önemli bir başka ilkedir. Bu ilke, bireysel yorumların Şâri'in muradı olarak takdim edilerek hukukun araçsallaştırılmasının önündeki en önemli engellerden biri olmuştur. Buna rağmen, yoruma dayalı anlam/hükümlerin, kanun koyucunun muradı olarak takdim edilmesi gibi, fıkıh usûl ilmine aykırı olarak hüküm çıkarılmasına da tamamen engel olunamamıştır.

Örnek risalede görüldüğü üzere, konuya doğrudan ışıktutmayan naslarla istidlâl edilmesi, yoruma açık naslar ele alınırken farklı yorumların hatta sebeb-i nüzûl/vürûdların göz ardı edilmesi, sahabe, tabiîn ve mezhep imamları ihtilaf ettikleri konuların icmâ edilmiş gibi takdim edilmesi söz konusu olabilmektedir. Ayrıca bir mezhebe ait görüşün, Şâri'in yegâne muradı olarak takdim edilmesi, mezhep imamının doğrudan ilişkili olmayan bir görüşünden hareketle kesin kanaatlere varılması, mezhep içindeki farklı görüşlere rağmen bir görüşün mezhebin tek görüşü olarak takdim edilmesini, hukuk/mezhep üzerinden kişilerin şahsî veya mensup olduğu grubun düşüncelerini meşrulaştırma veya menfaatlerini koruma çabası olarak değerlendirmek mümkündür.

¹⁰⁶ Hâfızüddin Muhammed b. Muhammed b. Şihab el-Bezzâzî, el-Fetâvâ-Bezzâziyye, (el-Fetâva'l-Hindiyye'nin IV-VI. Ciltlerinin kenarında, Bulak 1310 neşrinden ofset baskı), Beyrut, 1393/1973, c. 6, s. 379.