

# Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması

Ali BARDAKOĞLU\*

**Öz** Günümüz Türkiye'sinde din gündemde kalmaya devam etmekte, buna karşılık dini konularda kronik hale gelmiş sorunlar bulunmaktadır. Çünkü dini anlamada ve yaşama hususunda Müslümanlar ciddi sorunlarla karşı karşıya bulunmaktadır. Ve dini ve ahlaki öğretilerin bu sorunların çözümü konusunda önemli bir katkısının bulunmadığı gözlemlenmektedir. Bu makalede bu çok yönlü ve karmaşık sorunlara karşı çok yönlü ve girift çözümlere değinilmektedir. Çalışmada önce teorik yönleriyle din ve ahlak ilişkisi ele alınmıştır. Daha sonra da fıkıh kuralları arasında ahlakın arkaplanda kaldığı yönündeki izlenimler paylaşılmaktadır. Makalede İslâm tarihinde dinî bilgi ve algılarda ahlâkın belli ölçüde geri planda kalmasına yol açan gelişmelere değinilmekte, ardından da geleneksel fıkıh düşünce ve uygulamasının bazı örnekleri bu açıdan ele alınmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din, fıkıh, ahlak, hukuk, Türkiye

## *The Disappearing Morality and the Islamic Jurisprudential Principles*

**Abstract** Today religion is an actual issue in Turkey. However there are chronic problems in religious issues since Muslims have serious problems in understanding and practising religion. One observes that there is no a serious reference to religious and moral doctrines to solve these problems. This study examines some mullti-faceted solutions for these sophisticated and heavy problems. This article discusses firstly the relationship between religion and morality in theoretical perspectives. Then it examines some cases in which morality fell behind the İslamic jurisprudential regulations. The study elaborates and evaluates some cases of the traditional jurisprudential thoughts and practices after examining the reality in which morality fell behind the law in religious knowledge and perceptions.

**Keywords:** Religion, Islamic jurisprudence, morality, law, Turkey

---

\* Prof. Dr., 29 Mayıs Üniversitesi Kuran Araştırmaları Merkezi (KURAMER)

Günümüzde Türkiye’de dindarlığın artıp artmadığı tartışmaları bir tarafa, gün geçmiyor ki gazete ve televizyon programlarında dinle ilgili ateşli bir tartışma olmasın. Siyasetçilerden sosyal bilimcilere kadar farklı kesimlerin söylem ve atıfları arasında din önemli bir yer işgal etmektedir. Ülkemiz nüfusunun neredeyse tamamının Müslüman olduğu göz önüne alınınca cami ve Kur’an kursu sayılarının şu veya bu rakamda olması, dinî eğitimin yaygınlaşması, dinî alanda faaliyet gösteren vakıf ve dernek sayısının çokluğu, hatta belediyelerin de bu sahada hizmet sunma yarışına girmesi zaman zaman tartışılabilir da anlaşılabilir bir durumdur. İslâm dininin bu yoğunlukta görünür olduğu bir toplumda, “İslâm’ın dünya hayatımıza dair temel hedeflerinden biri olan ahlâkın da böyle bir toplumda en az sorunlu alan olması, ahlâkî tekamülün de aynı şekilde gözle görünüyor olması” şeklinde bir beklenti de doğmaktadır.

Halbuki bugün, medyaya da yansıyan bazı olaylar durumun hiç de bu beklentiye uymadığını gösteriyor. Meselâ, babadan veya önceki eşten maaş alabilmek için resmen boşanıp veya resmen evlenmeyip fiilen (kendince dinen) evlilik hayatı yaşayanlar var; haksız yere yeşil kart kullananların sayısı hayli fazla; zekat verdiği için vergi borcunun olmadığını düşünenler az değil. Devlet memurlarına sağlık ve ilaç gideri için devletin verdiği desteğin üçüncü şahıslara kullandırılmasından kaçak elektrik kullanımına kadar birçok örnekle iç içe yaşamaktayız. Bunlar münferit ve yerel sorunlar olarak görülebilir.

Peki, ticarete Müslümanın güvenilir olduğunu iddia edebiliyor muyuz? Kopya ile sınav kazanmayı/kazandırmayı veya torpille devlet memuru olmayı/yapmayı, torpille hacca gitmeyi, hülâsa daha ehil ve hak sahibi birinin hakkını gasbederek onun yerine geçmeyi Allah rızası ile bağdaştırabilir miyiz? Bir cemaate, siyasi guruba mensubiyet veya yakınlık bu yapılanı meşru kılabilir, hatta cihada çevirebilir mi? Kamu veya vakıf malının ya da orman arazisinin tahsisinde, kamunun ortak kullanımına ayrılmış alanların imar planlarında yapılan tadilatlar sonucu inşaata açılmasında veya devlet imkanlarını tahsis/hak etmede kullanılan ölçütlerin ahlâkîliğinden ne kadar eminiz ? Kaçak veya gözden kaçan yapılar nasıl bu kadar etrafımızı sarabildi? Kök itibarıyla medeniyet kavramının türediği şehirlerimiz, düzensiz ve zevksiz yapılaşma, aşırı nüfus yoğunlaşması ve bunların sonucu olan trafik yoğunluğu âdeta insanların barbarca itişip boğuştuğu, birbirimize saygımızı ve ortak değerlerimizi aşındıran bir kargaşa ortamına dönüşmedi mi? Bütün bunları biz kendi ellerimizle ürettiğimize göre bunları yapanlar kadar buna onay/imkan verenler de sorumlu değil mi?

Konuya İslâm ülkeleri çapında göz attığımızda durum farklılaşmıyor, sadece boyutlar büyüyor. İslâm ülkelerinin yönetim tarzlarından uluslararası ilişkilerine, milli kaynakların paylaşımından temel hak ve özgürlüklerin korun-

masına kadar birçok alanda sorunlar yaşanıyor. Kadın hakları, eğitimde fırsat eşitliği, sosyal adalet, yolsuzluk ve yoksullukla mücadele, çevre sorunları gibi birçok konuda önemli eksiklikler var. Şayet ahlâka sadece ikili ilişkilerle sınırlı âdab-ı muaşeret ve faziletler şeklinde dar bir anlam yüklemiyorsak, neticede bunların da kamusal alan dahil, toplumu kuşatan bir boyutta ciddî bir ahlâkîlik sorununa işaret ettiği açıktır. Üstelik sağduyu sahibi Müslümanların mahcubiyetle izlediği bu olumsuzlukların geniş kitleleri “İslâm’ın yüksek ahlâkî değerlerinin işlevsizliği” gibi bir yanlış algıya sürüklediği de aşîkâr. Bu tür can sıkıcı örneklerdeki her bir sorumluyu ‘iyi ve ahlâklı Müslüman değil’ diyerek çemberin dışına atmakla tatminkar bir açıklama yapmış olamayız. Üstelik ahlâk normlarının devre dışı kaldığı benzeri olumsuz örnekler diğer din mensupları arasında da var. Belki daha vahim tabloları o coğrafyalarda da dün de bugün de görebiliyoruz.

Yerel ve global ölçekteki bu örnekleri ve peşinden de soruları çoğaltmak mümkün ve artık bunları sadece ötekine veya bize ait münferit olaylar olarak görme kolaylığına sahip değiliz. Bu tür sorunları, yoğunluk ve istatistik bilgilerine takılmaksızın veya din, coğrafya, kültür, etnisite, az-çok gelişmişlik gibi ayırımlarla eşleştirmeye gitmeksizin insan unsuruyla bağlantılı bir durum olarak görmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Yani din, kültür, ideoloji, siyaset, tarihî miras, içinde yaşanan toplum ve coğrafyanın yerel ve uluslararası ölçekte sorunları, alınan eğitim, aile ve çevre gibi etkenler ya da hırs, öfke, hased, kibir, bencillik, şehvet, açgözlülük, acımasızlık gibi bireyin iç dünyasındaki kötü huyların/kıyırdanmaların hepsi gibi insan davranışını az veya çok etkilemektedir. Bu etkilerin bileşkesi sonucu sergilenen davranışlar da ayrı ayrı insan unsurunu belirlemede.

Konu gelip insan unsuru noktasında düğümlendiğinde, o zaman “*bu kronikleşmiş soruna çare olmada dinî ve ahlâkî öğretilerin niçin ciddi bir katkısının olmadığı?*” sorusu haklı olarak gündeme gelmektedir. Burada asıl sorulması gereken budur. Bu soru, İslâm gibi ahlâkî erdemleri şiar edinmiş bir dinin mensupları hakkında, -ne kadar can yakıcı da olsa- evleviyetle sorulmalıdır. Tekrar ifade edelim, geniş halk kitlesinin genel-geçer ahlâk telakkisinin peşinden gidip ahlâkî şayet bireysel âdâb sınırına hapsedmiyorsak, onu dinin özünde yer alan, mer’î hukukun da meşruiyetini tamamlayan üst değer ve normlar olarak anlıyorsak, dini belli şekil şartları ve ritüellerden ibaret görmeyip de bir güven, hak ve adalet çağrısı olarak kavırıyorsak bu soru ve sorgulama daha da önem kazanmaktadır.

Bu soru önemlidir, çünkü ya dinin ve din kaynaklı ahlâkın toplumsal ve bireysel hayatımıza dair etki gücünü/işlevini yok sayacağız yahut da dini anlama ve yaşama ve bununla bağlantılı uygulama düzleminde ciddî bir sorunla yüz

yüze olduğumuzu kabul edeceğiz. Bize düşen ve bu gün burada üzerinde duracağımız şık elbette bu ikincisidir.

Burada üzerinde yoğunlaşacağımız husus, her gün medyayı ve ikili sohbetleri meşgul eden bu tür olayların tarafları ve boyutları veya hangi ülke ve dine ait olduğu meselesi değil elbette. Asıl konuşulması gereken bu kabil somut örneklerin arkasında yatan zihniyetin ne olduğu ve bu zihniyetle dindarlık ilişkisinin, kendi adımıza söylemek gerekirse Müslümanlıkla ilişkisinin nasıl kurulabildiği hususu olmalıdır

Öyleyse, soğukkanlı bir biçimde, körü körüne taraf olmanın yol açtığı önyargılardan kendimizi olabildiğince kurtararak din ile ahlâk ilişkisini bugün yeniden konuşmalıyız. Hem de bugüne kadar daha naif ve soyut biçimde, “olsa da olmasa da olur” kabilinden âdâb biçiminde anlayıp anlattığımız ahlâktan ne anlamamız gerektiğini, bu ahlâk bizim din algımızdan ve dindarlık tarzımızdan çıkıp gitmiş ve hayatımızı düzenleyen kurallar arasında buharlaşmış ise bunun sebeplerini açık yüreklilikle tartışabilmeliyiz.

Bu arada belirtmeliyim ki, çok yönlü ve karmaşık sorunların çözümü de elbette çok yönlü ve giriftir; çözüm basite indirgenerek ve tek bir yöne ağırlık verilerek bulunamaz. Bu yazıda da sebep ve çözümü bir noktaya ircâ etmeksizin, kendi kapımızın önüyle ilgilenme adına, önce din-ahlâk ilişkisine dair teorik bazı noktalara değindikten sonra fıkıh kuralları arasında ahlâkın ne derecede ve nasıl buharlaştığına dair tespit ve izlenimlerimi sizinle paylaşacağım. Bunu yaparken de önce, İslâm’ın on dört asırlık tarihinde dinî bilgi ve algılarda ahlâkın belli ölçüde geri planda kalmasına yol açan gelişmelere temas edip sonra da bu durumun klasik kavramlara yansıtılması biçimini ele alacağım. Sonra da geleneksel fıkıh düşünce ve uygulamasının bazı örneklerini bu açıdan tartışmaya açacağım.

## **A. Kavramlar**

Ahlâkın fıkıh kuralları arasında “buharlaşıma” olarak ifade ettiğimiz bir akıbette düçâr olmasına geçmeden önce, özetle de olsa, ahlâk, din, hukuk ve fıkıh kavramları ve bunlar arasındaki ilişkiye dair birkaç teorik bilgiye temas etmekte fayda vardır.

### **a. Ahlâk**

İnsan hakkında konuşmanın olmazsa olmazı bir unsur, insanlığın ortak paydasında yer alan bir değer olan ahlâkın elbette birçok tanımı verilebilir. İslâm

düşüncesinin önemli simalarından Gazzâlî ahlâkı “insanda yerleşmiş bulunan bir meleke olup bir fikrî zorlamaya gerek olmaksızın o meleke sayesinde davranışlar kolayca ortaya çıkar”<sup>1</sup> şeklinde tanımlar. İslâm ahlâkçılarının tanımında ahlâkın dışı akseden bir resimden ziyade “kişinin iç dünyasındaki manevî kabiliyetler” oluşu ve bir de “ahlâkî davranışların bir baskı ve zorlama olmaksızın kendiliğinden ve istikrarlı biçimde ortaya çıkışı” vurguları dikkat çeker. Bu da ahlâkın meleke ve hâl oluşu demektir.<sup>2</sup> Böyle bir ahlâk anlayışı şüphesiz, mesela Kur’an’ın takvâ, samimiyet, iç/dış tutarlılık konusundaki ısrarı, Peygamber Efendimizin “*Ameller (in değeri) niyetlere göredir*”<sup>3</sup>, “*Amellerin en hayırlısı az da olsa devamlı olanıdır*”<sup>4</sup>, “*Allah sizin suretlerinize ve mallarınıza bakmaz, ancak kalplerinize ve amellerinize bakar*”<sup>5</sup> gibi dinin insan davranışlarıyla ilgili genel değerlendirmesini yansıtır.

Farklı kültürler farklı listeler verse de adalet, cesaret, itidal, hikmet, iffet, hilm, tevazu, doğruluk, cömertlik, fedakarlık, içtenlik, sabır gibi ahlâkî erdemler ve ilkeler üzerinde geniş mutabakat vardır. Bunların bir kısmı iradenin nitelikleri iken bir kısmı da akılla ilgilidir. Özellikle doğu ve uzak doğu din ve kültürlerinin büyük erdemleri ile Hristiyanlığın teolojik erdemleri hayli örtüşür.<sup>6</sup> Gazzâlî gibi muhafazakar ve mutasavvıf âlimler de dahil olmak üzere birçok âlim ve düşünürün, Platon’dan gelen dört temel erdemi (hikmet, iffet, şecaat, adalet) ve Aristo’dan gelen altın orta (her fazilet iki aşırılığın ortasıdır) anlayışını benimsemeleri ve bunun ahlâk kitaplarında gelenekleşmesi dikkat çekicidir.

İslâm ahlâk literatürü de ahlâkî erdemleri felsefi, teorik ve pratik yönüyle işlemiş, temel faziletlere dair çeşitli sıralamalar vermiş, aralarında derecelendirmeler yapmış, neticede bugüne çok zengin bir birikim intikal etmiştir. Evrensel ahlâk dendiğinde bu ve benzeri literatürde sayılan değerler verilir. Ancak bunlar arasında da kültürlere veya geniş zaman dilimlerine göre öne çıkan ve geri planda kalanlar olabilir. Pratik ahlâktan söz ederken ferdî ahlâk, aile ahlâkı ve sosyal ahlâk alanlarında öne çıkan değerler haliyle farklılaşacaktır.<sup>7</sup> Görecelik ise, bunların formlarında ve davranışlara yansıtılma biçimindedir.

Üst ve evrensel ahlâk ilkelerinin tarihteki uygulama formları elbette evrensel değil, kültürel ve yereldir; neticede birer örneklemeden ibarettir. Hukukun normatif kuralları da üst ahlâka göre mahallî kalmak, tarihsel bir tecrübeyi yansıtmak zorundadır. Böyle olunca adalet, hak, af, iffet, hikmet gibi ilkelerle bunların uygulama formlarını elbette bir tutmamak gerekir.

Burada, büyük erdemler ve evrensel ahlâk normları olarak sayılanların ancak zıtlarıyla fark edilebileceği, bu değerlerin zıtlarında yer alan kötülükleri dengelemek/frenlemek için öne çıkarıldığı tezi kayda değer bir bakış açısidir. Filozoflar arasında cereyan eden ahlâk tartışmaları ve eleştirileri, Bernard de

Mandeville'nin 'arılar efsanesi'nde olduğu gibi 'hepimizin istediği genel refah tek tek insanların erdemlerine değil, gerçekte tek tek insandaki hırs, bencillik, faydacılık, based gibi kötülöklere dayanmaktadır' tarzında yaklaşımlar,<sup>8</sup> Kur'an'ın özgür irade ile yaratılan insanın dünya macerasını iyi-kötü, sulh-fesad, takvâ-fücür ikilemi üzerine oturttarak açıklamasını bir kez daha haklı biçimde gündeme taşımaktadır.

## b. Din ve Ahlâk

Ahlâk, din duygusu gibi insanın yaratılış/fitrattan getirdiği aslı bir durumdur. XI. Yüzyılın tanınmış din alimlerinden Rağıb el-İsfehânî'nin ifadesiyle, Allah insanlara iki elçi (resûl) gönderdi; birinci elçi akıl, ikincisi de peygamberlerdir. İnsana temiz bir fitrat verdi. Bunda akıl, vicdan, merhamet, düşünme, hayâ, adâlet ve hakkâniyet gibi insanı insan yapan kabiliyet ve değerler mündemiçti. Yüce Yaratan ayrıca rahmet ve şefkatinin tecellisi olarak insanlığa değişik aralıklarla peygamberler gönderdi, dünya hayatımıza dair muradını içeren vahyini gönderdi ve bizlere bu hayatta rehberlik etti. Böylece insan bu dünyada düşünerek doğruyu yanlıştan ayırsın, yaratana tanısın, edeb ve ahlâkı, hakkı ve hukuku gözet sin ve mutlu bir hayat sürsün istedi. Kur'an'da "Biz insanı en güzel şekilde yarattık" (et-Tîn, 95/4) denilir. Kur'an'da zıkr, tezkire, ahd, misak gibi kelimelerle insanın derin geçmişine sıkça atıflar yapılır, fitrata atıflar yapılır. İslâm alimleri de dini, özünü koruması, yaratılış çizgisinden sapmaması için insana verilmiş bir ilâhî yardım (inâyet) olarak nitelendirmiştir.

Allah ayrıca insanoğluna düşünme ve irade özgürlüğü vermiş, dünyada insanın hayatın çeşitli engelerine, kendi iç dünyasından veya çevreden gelen çeşitli baskılara karşı özgürce mücadele vererek kendi yolunu çizmesini ve yaptıklarının sorumluluğunu üstlenmesini istemiştir ki, sınavı başardığında da bir değeri olsun. Kur'an'da insan dünya ve ahiret hayatı hakkında yeterince bilgilendirilmiş, özgür iradesine atıf yapılarak dünya hayatında tercihini iyi ve doğrudan yana yaparsa sonunda/ahirette karlı, değilse zararlı çıkacağı uyarısı yapılmıştır.

Peygamberler insanoğlunun fitrî yaratılışını ve özelliklerini korumak, aslı değerlerini hatırlatmak üzere gelmişlerdir. Resûl-i Ekrem'in "İnsanlık, ilk günden beri bütün peygamberlerin üzerinde ittifak ettikleri bir söz bilir: Şayet utanmıyorsan, dilediğini yap"<sup>9</sup> buyurması, dinin insanoğluna özündeki ahlâkî hasletleri hatırlatarak, onu özüne döndürmeye çalışarak davete başladığını haber vermektedir.

Allah'ın insanoğluna birbirini destekleyen iki elçi göndermesi sebebiyledir ki,

akıl ve vahiy, bilim ve din, din ve üst ahlâkî değerler birbiriyle çelişmez; aksine birlikte insanoğlunu yaratılış çizgisinde onurlu bir varlık olarak ayakta tutmayı hedefler. Aşağıdaki iki ayeti bu gözle okuduğumuzda fitrat, din, akıl, marifet, vicdan ve ahlâkî değerlerin bir tarafta, irade zayıflığı ve bilgisizlikten doğan ahlâkî/nefsî zayıflıkların diğer tarafta yer aldığını, insanın bu gelgitler arasında maceralı bir hayat serüveninin olduğunu anlarız.

“..İnsanın benliğine/kişiliğine (nefse) de yemin olsun ki, Allah onu (yaratılış amacına uygun) şekillendirdi ve ona (hem) fücür/kötülükler ve (hem de) takvâ/yaratana karşı sorumluluk bilincini (bir arada) verdi. Her kim kendini arındırırsa kurtuluşa erecektir. Kendini (kötülüklere) bırakan/gömen ise kesin zarardadır” (eş-Şems, 91/7-8)

“O halde sen bâtil olan her şeyden uzaklaşarak yüzünü kararlı bir şekilde (hak) dine çevir, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönel. Ki, Allah’ın yarattığında bir değişiklik olmasın. İşte doğru din budur ve insanların çoğu bunu bilmezler.” (er-Rum, 30/30)

Ahlâk, ilk inen ayetlerden itibaren İslâm’ın ana konularından biri olmuş ve bu önemini hep korumuştur. Vahyin nüzul ortamının olumsuzluklarından birincisi putperestlik ise ikincisi insan ilişkilerine hakim olan acımasızlık, zulüm/haksızlık, gücün egemenliği idi. Bu sebeple ilk inen âyetlerde tevhid inancı ısrarlı biçimde işlendi, varlık ve yaratılış anlatıldı, ahiret hayatı hatırlatıldı, adalet ve merhamet konusu çeşitli örnekler üzerinden sıkça vurgulandı. Bütün bu ayetler tek yaratıcı ve ahiret inancını zihinlere yerleştirirken aynı zamanda genel ahlâkî ilkeleri ve ahlâkî duyarlılığı da pekiştirmiş oluyordu.

Kur’an bu tutumunu son nazil olan âyetlere kadar hiç değiştirmede. Öyle ki, Kur’an’da geçmiş dönem kavim ve peygamberlerin hayatı anlatılırken, müşrikler ve diğer din mensupları eleştirilirken veya Müslümanlara öğüt verilirken her vesileyle ahlâkî erdemlere sıkça atıflar yapıldı, erdemsizlikler kınandı. Peygamberimizin ahlâkî ilkeler ve öğütler içeren hadisleri de ayrı bir literatür oluşturacak kadar fazladır. Bunda şaşılacak bir durum yoktur. Çünkü İslâm muhataplarının ahlâkî akıllarına/vicdanlarına hitap ederek, onlardaki mürüvveti, temel insanî ve ahlâkî hasletleri harekete geçirerek söze başlamış, iman-i badet ve ahlâk arasında kopmaz bağlar kurarak erdemli bir toplum inşasına yönelmiş ve bunu başarmıştır.

İslâm davetinin toplumun maşerî vicdanında derin yankı yapmasının bir diğer önemli sebebi Hz. Peygamber’in ahlâkî kişiliğidir. Mesela, Peygamberimiz ilk vahiy aldığında heyecan ve telaşla eşi Hz. Hatice’nin yanına gider. Hz. Hatice ise gayet sakin ve onun gibi yüksek ahlâkî meziyetlere sahip bir kimsenin bu ağır görevi başaracağından emindir ve Peygamberimize şöyle der:

“Hayır, Allaha yemin ederim ki Allah hiçbir zaman seni utandırmaz. Çünkü sen akrabayı gözetirsin, muhtaç olanların bakımını üstlenirsin, aç va açıkta olanları koruyup kollarsın, misafire ikram edersin, musibete maruz kalanlara yardım edersin.”<sup>10</sup> Kur’an’ın ahlâkî erdemlere sürekli vurgu yapması ile Resûl-i Ekrem’in hayat boyu gösterdiği ahlâkî çizgisi birbirini tamamlamış oldu. Zaten O, “Ben sadece güzel”<sup>11</sup> buyurarak da bunu hep ifade etti.

Dinin ahlâk vurgusu özellikle Medîne döneminde yoğunluk kazanacak olan dinin amelî/normatif hükümlerinin içselleştirilmesini de kolaylaştırmış oldu. Ayetlerde öne çıkan ahlâkî erdemler ve ilkeler, eş zamanlı veya daha sonra gelen yasaklamaların, yaptırımların ve davranış kurallarının hem zeminini hem de temel amaçlarını göstermiş oldu. Diğer bir anlatımla zaten toplumla diyaletik ilişki içinde peyderpey inen muamelât ahkamı aynı zamanda bu ahlâkî ilke ve hedeflerin somut olaylara uygulanış örneklerini teşkil etmiş oldu. Aslında sadece dinin ilk kaynaklarındaki kuralları değil, sonraki dönemde onun etrafında oluşan normatif fikhî da bu çerçevede anlamak gerekir.

İslâm dini ile ahlâkî değerler arasında çok sıkı bir bağ bulunduğu çok açık olmakla birlikte, burada soyut olarak dinle ahlâk ilişkisine “ahlâkın kaynağı” bağlamında bir nebze temas etmek yerinde olacaktır. Dinin ahlâkî besleyen ve destekleyen en temel kaynak olduğu görüşü yanlış değildir. Ancak ahlâkın yegane kaynağının din olduğu tezi ahlâk ve hukuk felsefesinde genel kabul görmez. Elbette her din, nazarî ve amelî ahlâkın değerlerini doğrudan veya dolaylı biçimde kapsasa/onaylasa da dindar olmayı ahlâklı olmanın ön şartı görmek isabetli değildir. Gerçek dindarın ise ahlâklı olmak gibi bir yükümlülüğü vardır.

Öyle anlaşılıyor ki burada dinlerin genel ahlâk normlarının uygulaması mahiyetindeki kurumsal ve normatif yönü ile dinin gözettiği genel yarar ve amaçları (masâlih ve makâsîd) birbirinden ayrı tutmamız, din-ahlâk ilişkisini bu ayırım içinde ele almamız gerekiyor. Normatif yönüyle dinlerden ve felsefi öğretilerden bağımsız olarak üst ahlâkî normlarından ve değerlerden söz etmek veya “küresel ahlâk”, “insanlığın ortak değerleri” tezini savunmak mümkündür ve böyle bir ayırım dinleri devre dışı bırakma anlamına gelmez.<sup>12</sup> Çünkü din sadece davranışlarımızı belirleyen kurallardan ibaret değildir.

Dinin sadece kurumsal ve normatif tarafına odaklanıp onun Tanrı, insan ve evren anlayışını ve bu iki tarafın birbiriyle ilişkisini ihmal ettiğimizde din-ahlâk ilişkisini ya da bütünlüğünü doğru anlayamayız. Hristiyanlığın Kilise’nin siyasal otoritesine dönüştüğü bir ortamda din-ahlâk ilişkisindeki bu bütünlüğün kaybolması da beklenen bir şeydir. Yukarıda örneklerini verdiğimiz şekilde bir dindarlık-ahlâk kopukluğu söz konusu ise, bunu müslümanlığın salt bir siyasal otorite ve kurallar bütününe indirgenmiş olmasıyla ilişkilendirebiliriz.

Müslümanlığın bu açıdan Hristiyanlıkla olan farkı, daha derin ve köklü bir insan, evren ve ahlâk anlayışına sahip olmasıdır.

Son tahlilde dinî öğretinin gözetmiş olduğu genel yarar ve amaçlar ile üst ahlâkî normlar arasındaki farklılık asgarî düzeydedir. Ayrıca, dinden bağımsız olarak var olabildiği söylenen ahlâkî değerler ile bunların değer olduğu fark etmemizi sağlayan temel kötülükler/olumsuzluklar neticede insanoğlunun yaratılış ve hayat serüveni içinde açığa çıkan görüntülerdir. Bunun için de “ahlâk normlarının kaynağı Tanrının buyruklarıdır” diyen dinî teoloji ve felsefe ile karşı görüşte olan düşünürlerin arasını bulmak çok zor olmasa gerek.<sup>13</sup> Kur’an da insanın özüne yaratılışta hem fücûr hem de takvâ imkanının/kabiliyetinin yerleştirildiğinin söylenmesi (eş-Şems, 91/7) ve fitrata dair diğer âyetler bu konuyu anlamada fevkalâde önemli bir ipucunu vermektedir.

### c. Hukuk ve Ahlâk

Ahlâk, hukuk normlarının geçerliliğinin temel dayanaklarından biridir. Din, hukuk ve ahlâk normları, ayrıca örf ve muâşeret kuralları “olması gerekenler” grubunda yer alır ve insan davranışlarını belirleyip düzenleyerek insanı insânî hüviyetine kavuşturmayı gaye edinir.<sup>14</sup> Hepsi de mesela tabiat kanunları gibi olup biteni değil, farklı derecelerde de olsa gerekli olanı bildirdiği ve daha iyi bir insan toplumunun inşasını hedefler ve bir şekilde insanlığın ortak paydasında buluşur. Bu norm grupları arasında katı duvarlar mevcut olmayıp zaman ve bölge/kültür farklılaşmasına bağlı olarak aralarında sık bir geçişlilik bulunur. Bunlar arasında hukuk-ahlâk ilişkisi, en az din-ahlâk ilişkisi kadar üzerinde durulması gereken bir temel konudur.

Hukuk normlarının yasal/prosedürel meşruiyeti kadar, ekonomik ve sosyal yapıya, millî bünyeye ve ihtiyaçlara uygunluğunu ifade eden sosyolojik mer’iyeti/geçerliliği de önemlidir. Sosyolojik mer’iyet/meşruiyet dendiğinde ilk göz önüne alınması gereken bir referans noktası da genel ahlâk kuralları ve bu kuralların o toplumda hayat bulma biçimleridir. Dinî inanış ve kabuller bu safhada benzeri bir rol üstlenirler. Ancak hukukun kâmil manada meşruiyetini sağlamada gerek yasal gerekse sosyolojik meşruiyet, hakikatin sadece yarısıdır. Diğer yarısı ise hukuk normlarının üst ve ulvî bir “olması gereken”e istinat etme zaruretidir. Buna da hukukun felsefî mer’iyeti denir.<sup>15</sup> İşte bu kademede üst ahlâk normları tekrar devreye girmektedir.

Bunun içindir ki, adalet idesi ve üst ahlâkî normlar pozitif hukuktan önce gelir. Hatta adalet idesine “hukukun ahlâkı, vicdanı” da denir.<sup>16</sup> Ama pozitif hukuk da asgarî ahlâkı yansıtmak zorundadır. Ahlâkîlik, realiteler dünyasından bağımsız olarak hatta bireyin tek başına varoluşu yönüyle dahi mahz gerek-

liliği ifade eder.<sup>17</sup> Hukuk düzeni ise bu gerekliliği somutlaştıran, yaptırımları maddileşmiş bir ahlâkı içerir.<sup>18</sup>

Mesela, “çalmamalısın, öldürmemelisin, yalan söylememelisin” emirleri kişinin iç dünyasına hitap etmekte iken “*hırsızlık yapan, adam öldüren, yalan söyleyen cezalandırılır*” hükmü dış âleme hitap eder. Birincisi ahlâk, ikincisi hukuk kuralıdır. Bu noktada hukukla ahlâk arasında –diğer farklılıkların yanı sıra- ferdilik/toplumsallık farkından veya içe/dışa dönüklük ölçütünden söz edilebilir. Bir davranışın kanuna uygunluğu (legalite) haricî bir durumu, ahlâkiliği ise kişinin kurallara duyduğu saygı, vicdanının emrini yerine getirme isteği, görev duygusu gibi derûnî bir durumu anlatır. Ancak bu ayırım ve yaklaşım Batı kültürü için fazlasıyla geçerli olsa da İslâm geleneğinde aynı konuda uhrevî cezalandırma da devreye girdiği, dinin ana kaynakları bazı alanlarda hukuk kuralı koyup ihlal edenlere dünyevî/maddî yaptırımlar öngördüğü için çok daha farklı cereyan eder.

Hukukun/fıkıhın her zaman üst ve vicdânî değerleri temsil ettiği, ahlâkiliği gerçekleştirdiği söylenemez. O daha yerel ve dönemsel ön kabulleri de kurallaştırabilir. Ancak hukuk kuralları kamu alanında ve ikili ilişkilerde geniş anlamıyla ahlâkiliği korumaya matuf tedbirler olduğu için, kurallı yaşama yani hukuk ahlâkla bütünleştiği oranda varoluş alanını genişletmiş olur. Aynı şekilde hukuk kurallarının ulaşmadığı yerlerde de varoluşunu koruyan ahlâk, hukuk sayesinde daha elle tutulur şekilde hayatın içine girer.

Hukukun asgari ahlâk olarak tanıtımı iki önemli vurguyu içerir. Birincisi, yüksek ahlâkî erdemlerin toplum hayatında daha geniş alanda elle tutulur/gözle görülür hale gelebilmesi için hukuk/fıkıh kurallarına ihtiyacının olduğu gerçeğidir. Üst değerlerin uygulama örnekleri ve somut kalıpları mesabesindeki alt kurallar olmadığında adalet, doğruluk, merhamet gibi üst normlar sübjektif yargılara ve keyfi kullanımlara açık, kaygan bir zemine dönüşebilir. Ahlâkî erdemlerin zaman ve zemine göre somutlaştırmasını yapacak olan normatif hukuktur. İkincisi de, pozitif hukukun meşruiyetini güçlendirmek için yüksek ahlâkî değerlerle uyum içinde olmasının gerekliliğidir. Böyle olunca, yüksek ahlâkî normların gerçekleşmesinin ilk adımının normatif hukuk ve hukukun üstünlüğü olması tezi ile hukukun üst meşruiyetini ahlâktan alması tezi arasında bir çelişkidir söz edilemez. Aksine, ikisi arasındaki vazgeçilmez bir işbirliğine ihtiyaç duyulduğundan bahsedilebilir.

Pozitif hukuk açısından bakıldığında hukukun kaynağı devletin iradesi gibi görünse de, hukukun asıl kaynağı/menşei ahlâkî akıldır; diğer bir ifadeyle hukukî vicdandır.<sup>19</sup>

Kamu alanında ahlâkın asgarî düzeyde gerçekleşmesi için kanunilik/kanuna

bağlılığın yanı sıra hukukun üstünlüğü de gerekir. Bu safhada 1. İnsanların hangi kurallara tabi olduğunu bilmesi, 2. Kuralları ihlal edenlere önceden belirlenmiş yaptırımların uygulanması, 3. Kuralların ve yaptırımların uygulanmasında adaletin gözetilmesi sadece ilk kademedede gerekli şartları teşkil ederler.

İslâm geleneğinde fıkıh ekollerini ve bu ekoller içinde oluşan “metinler/mutun” geleneğini, esahh, müftâ bih gibi kavramları da kanunîlik, hukuk güvenesi, hukukun üstünlüğü daha doğrusu devletin asgari ahlâkı temin çabasıyla açıklamak yanlış olmaz

#### **d. Dindar Ahlâkı / Müslüman Ahlâkı**

Peygamber Efendimizin en önemli vasıflarından biri de onun güvenilir yani Muhammedü'l-Emîn olmasıydı. Müşrikler ona karşı çıktılar, onunla amansız bir mücadele verdiler, ama güvenilmez ve doğru söylemez demediler. Dediler ki: ‘O güvenilir bir kimsedir, doğru söyler, ‘şu dağın arkasında bir ordu var’ dese, inanırız. Ama getirdiği akîde, getirdiği din bizim kurulu düzenimizi ve ticaretimizi öldürüyor, bizim itibarımızı yok ediyor. O bütün insanları eşit tutuyor, biz hürleri köleyle eşit yapıyor; biz zenginleri fakirle eşit yapıyor. Onun için bu yeni daveti kabul edemeyiz’ dediler. Birçok itirazda bulundular ama Peygamber Efendimizin güvenilir olmasına bir söz edemediler. Çünkü Peygamber Efendimizin hayatında eğrisi hiç olmadı, yalanı olmadı; tek bir çizgisi oldu, ok gibi bir çizgisi oldu. “Benim saçımı ağartan bir sure var” dedi. Ne diyor bu surede? ‘Allah nasıl emretmişse öyle dosdoğru ol.’

İslâm-emân-îmân-emniyet arasında kopmaz bir bağ vardır. Peygamberimiz Müslümanı “elinden ve dilinden insanların güvende olduğu kimse” olarak tanımlamaktadır.<sup>20</sup> Verilen sözde durmamayı, emanete/güvene hıyanet etmeyi münafıklığın göstergelerinden saymıştır.<sup>21</sup> İdeal bir İslâm toplumu özlemine dile getirirken kullandığı ölçüt “bir kadının tek başına ve güven içinde Yemen’den/San’a’dan Şam’a gidebilmesidir.<sup>22</sup>

Dinin özünde samimiyet, davranışların gösteriş ve çıkar için değil içtenlikle ve inanarak yapılması ilkesi vardır. Şekil ve erkan ancak böyle bir derinliğe sahipse değerlidir. Amelî ahlâk da üst (nazarî) ahlâk normlarının, vicdanî erdemlerin düşünce, söz ve davranışlarla somutlaşmış hali olarak tanımlanır.<sup>23</sup> İki taraf arasındaki tutarlılığa da samimiyet demektediriz.

Kur’an-ı Kerîm ve hadisler bu vurgularla doludur:

*“Gerçek erdemlilik (birr), yüzünüzü doğruya veya batıya çevirmeniz değildir. Ama gerçek erdem sahibi, Allah’a, ahiret gününe, vahye ve peygamberlere inanan, servetini –kendisi için ne kadar kıymetli olsa da- akrabasına, yetimlere, ihtiyaç*

*sahiplerine, yolculara, yardım isteyenlere ve insanları kölelikten kurtarmaya harcayan; namazında devamlı ve dikkatli olan ve zekat yükümlülüğünü ifa eden kişidir; ve söz verdiklerinde sözlerini tutan, felaket, zorluk ve sıkıntı anlarında sabredenlerdir. İşte onlardır sadakatlerini gösterenler ve işte onlardır takva bilincinde olanlar.”(el-Bakara, 2/177)*

*“İhsan, Allah’ı görür gibi ona bağlılık göstermen/boyun eğmendir. Çünkü, sen onu görmüyor olsan da O seni görmektedir”<sup>24</sup>*

*“İyilik, gönlü huzura kavuşturan ve içe sinen şeydir; kötülük ise insanlar sana fetva verseler de gönlünü huzursuz eden ve içinde bir kuşku bırakan şeydir”<sup>25</sup>*

*“Allah sizin suretlerinize ve mallarınıza bakmaz, ancak kalplerinize ve amellerinize bakar”<sup>26</sup>*

## **B. Ahlâkın Buharlaşmasının Tarihsel Serüveni**

İslâm dininin inşa ettiği bir dünya görüşü ve medeniyet havzasında ortaya çıkan, bunun için de İslâm dinin ana kaynaklarıyla kopmaz bir bağ içinde gelişen fikhın İslâm ahlâkı ile iç içe olması beklenen, hatta kaçınılmaz bir durumdur. Çünkü fıkıh kurallarının bir temel gayesi de İslâm ahlâkının temel değer ve erdemlerini somutlaştırarak Müslüman toplumlarda uygulamaya taşımaktır. Daha çok fikha dışardan bakanların kullandığı ifadeyle fıkıh, “birey ve toplum hayatını her yönüyle kurallarla kuşatma”<sup>27</sup>, daha doğru bir anlatımla ise “dinin asıllarına aykırı düşmeme koşulu ile içinde geliştiği toplumun hayatını ve kültürünü kurallara yansıtma” ise, fıkıhta kurallar elbette önemli olacaktır. Bu şaşılacak bir durum değildir; hatta kurallı yaşama, kanunilik ve hukukun üstünlüğü için gereklidir de.

Ancak, tarihsel süreçte fikhın kurallarının belli sebepler sonucu daha baskın ve belirleyici hale gelip ahlâkın bu kurallar arasında geri plana düştüğü, etki gücünü yitirdiği de inkar edilemez. Burada sorun, dinî kökleri olan bir hukuk sisteminde (fıkıh) kuralların bulunmasında değil elbette. Sorun, bu kuralların dinin temel ahlâkî değer ve kaygılarını gölgeleyecek derecede ileri çıkarılması ve öncelenmesindedir. Sorun kuralcılıkla hukukun gözettığı diğer “olması gerekenler” arasında dengenin kural lehine bozulması, şeklin içerik ve amaçtan daha önemli hale gelmesidir.

İşte burada, “ahlâkın buharlaşması” kelimesiyle anlatılmak istenen, ahlâkın kurallar arasında zayıflaması, tâlî bir konuma düşüp önemsizleşmesi, bazen de gözden uzaklaşıp unutulmasının serüvenidir. Fikhın alt konuları arasında ahlâkın az veya çok izlerini bulmak her zaman mümkün olduğundan burada “ahlâkın yok oluşu, kayboluşu” anlamında bir kelimenin kullanılması isabetli

olmazdı. Öte yandan, bu ara başlığın dahi hayli genel ve iddialı olduğunun farkında olarak, on dört asırlık fıkıh tarihini ilgilendiren bu konuda daha net bir kanaate sahip olabilmek için dönemleri, bölgeleri, mezhep literatürlerini bu gözle ayrı ayrı incelemenin gerektiğini, ilmen yapılması gerekenin bu olduğunu belirtmek isterim. Ancak, bu yönde yapılacak çalışmalara bir teşvik olması babında, burada kuralcılık-ahlâkilik dengesi açasından fıkıh tarihine ana hatlarıyla göz atıp belli noktaları tartışmaya aılmak istiyorum.

**1.** Fıkıh, asırlar boyu hem hayatla hem de Kur'an ve Sünnet'in koyduğu kurallarla iç içe gelişti. Sınırlı naslara bağlılığı koruyarak farklı zaman dilimlerinde ve bölgelerde hem geçmişten gelen birikimi yansıttı hem de yeni ihtiyaçlara cevap vermeye çalıştı. Fıkıhın diğer hukuk sistemlerine göre bir temel özelliği İslâm dininin kural ve ilkelerine aykırı düşmeksizin sorunlara çözüm bulma kabiliyeti ise, diğer özelliği de içinde geliştiği toplumun kültürü, sosyal yapısı, insan ilişkileri, telakkileri ve değer yargılarını önemli ölçüde yansıtmasıdır. Bu sebeple fıkıhı, Müslüman toplumların sadece hukuk alanındaki bilgi ve birikimi şeklinde tanıtmak yetersiz kalır. Fıkıh, bugünün sosyoloji, psikoloji, kültür tarihi, antropoloji, siyaset, ahlâk, uluslararası ilişkiler ve diplomasi gibi birçok farklı bilim dalının o coğrafyalardaki tarihsel geçmişi hakkında da çok değerli bilgiler içerir.

**2.** Fıkıhın diğer hukuk sistemlerinden ayrırtıcı özelliği İslâm dininin (Kur'an ve Sünnetin) getirdiği din-ahlâkî ilkelerle ve sosyal hayatın canlı şahidi normatif hükümlerle uyum içinde gelişmiş olmasıdır. Bunun için dinle iç içe olan ahlâk, aynı şekilde fıkıhın mayasında da mevcut olmuştur, hatta olmak zorundadır. Fıkıhın belki de en çarpıcı özelliği budur. Ne var ki, fıkıh döneminin kültür ve değer yargıları içinde çözüm ürettiği için de zorunlu olarak adalet, hakkaniyet, fedakarlık, hak ve hukuka saygı, merhamet, paylaşma gibi erdemlerin o dönemde algılanma biçimlerini, yani üst ahlâkî normların göreceli olarak/o günkü şartlar içinde olabildiğince iyi örneklendirmelerini içermek durumundadır. Fıkıhı İslâm'ın değil Müslüman toplumların hukuku şeklinde tanımlamamızın sebebi budur. Gazzâlî de fıkıhı dünya ilmi, dünyevî yararlarla ilgilenen bir ilim olarak tanımlar.<sup>28</sup> Böyle olunca klasik fıkıh müdevvenâtının bize sunduğu malzemeyi bugüne göre değerlendirmek ve yargılamak yerine kendi adresinde ve tarihi içinde anlamaya çalışmak gerekir. İlmî dürüstlük bunu gerektirmektedir.

**3.** Fıkıhın en temel alanlarından biri olan ibadetler literatürde ayrırtılı biçimde işlenmiştir. Ancak zamanla ibadetler fıkıhında, mezhep görüşünü müdafaa, ilmihal ve fetva istikrarını temin, fıkıh eğitimi ve temrini gibi amaçlarla olmalı, ayrırtılı ve yoğun kurallar ağır basmış, ibadetlerin şeklî yönü öne çıkmış, ibadetin niçin yapıyor oluşu daha tâlî bir konuma gerilemiştir. Bu gelişme

Gazzâli'nin *İhyâ'*da yönelttiği tarzda eleştirilere,<sup>29</sup> tasavvuf çevrelerinin zâhir-bâtın ayırımı yaparak fıkha yüklenmelerine kapı araladığı gibi ibadetlerin mahiyetini ve hedeflediği temel amaçları da gölgede bırakmıştır.

**4.** Esasen hukuk kuralları gibi normatif fıkıh da kamu alanında ve ikili ilişkilerde geniş anlamıyla ahlâkîliği korumaya matuf tedbirlerdir. Kurallar araç, üst ahlâk normları ve erdemler, toplumun ortak değerleri ise amaçtır. Dinî kökleri olan fıkıhta bu daha belirgin olmalıdır. Ne var ki, zaman içinde fıkıhın kuralcı yönü iyice baskın hale gelmiş, normatif fıkıhçılık (teknisyenlik) egemen olmuş, bu kuralların her zaman dinin ve ahlâkın genel amaçlarını gerçekleştirdiği varsayılarak bilindik yola devam edilmiştir. Maalesef hayatın akışına paralel olarak yaşanan kültür değişmelerinin sonucu amaçla araç arasındaki uyum zayıflayınca da kadim dönemde amaca götüren bu kuralların kendisi yeni dönemde amaç haline gelmiştir.

**5.** Klasik fıkıh doktrininde ibadet ile ahvali şahsiye hukuku, bir de ikili hukukî ilişkiler boyutuyla muamelat hukuku ayrıntılı biçimde gelişmiştir. Fıkıhın kuralcı ve şekilci yaklaşımının belki de en çok sirayet ettiği alan ukûbât, nikah ve talak da dahil muamelat hukuku olmuştur. İslâm'ın geniş bir coğrafyaya yayıldığı bir dönemde fıkıh mezheplerine göre kadı tayinleri, başkadılık (kadilkudât) müessesesi ve mezhep doktrini içinde oluşan "metin" geleneği, "müftâ bih, esahh" gibi nitelendirmeler uygulama birliğini, daha yerinde bir ifade ile hukuk güvenlik ve istikrarını sağlamada fevkalade önemli roller üstlendi. Bu önemli yararın bedeli ise, alt kuralların amacı ve dayanağı olan üst değer ve normların fıkıhın kuralları arasına sıkışıp kalması oldu.

**6.** Teşekkül esnasında ve sonrası dönemde fıkıh mezhepleri arasında cereyan eden yarış, çekişme, cedel ve hilafiyât aslında mezhep içi doktrinini besleyen, hukuk mantığını güçlendiren en önemli kaynaklardan biriydi. Ama bu faaliyetin genel hukuk düşüncesi açısından bir körelmeye yol açtığını da söylemek zorundayız. Bu süreçte mezhep doktrinlerinin belli kurallara ircâ edilmesi ve kurallar üzerinden mezheplerin ve müçtehitlerin savunulmaya başlaması, üst değer ve normlarla irtibatı azalttı ve konunun bir de bu açıdan tekrar müzakeresine fırsat bulunamadı.

**7.** Özel hukuk alanında ayrıntılara çokça yer ayrılırken kamu ahlâkı alanında ortaya çıkan boşlukların görülmesi mümkün olmadı. Tabir yerindeyse, bir yerde iğne ucu kadar boşluk bırakılmamaya çalışılırken diğer tarafta gedikler büyüdü. Kamusal alanda genel ahlâk vurgusu sadece genel dinî öğüt içinde yer almış, hatta erimiş oldu. Bunun için de muhatabı belli olmayan bu öğütler bir kamu ahlâkı bilinci oluşturmaya yetmedi. Halbuki Peygamber Efendimizin kamu ahlâkı ve kamu görevlilerinin ahlâkî/hukukî sorumluluğuna dair

hadisleri, uygulamaları, ilk dört halifenin bu konudaki titizliği devam ettirilebilseydi, bugünlere kadar uzanan bir bilinç yerleşmiş olurdu.

**8.** Klasik fıkıhta kamu hukuku ve kamusal ahlâk, fiilî durumu yansıtan ve onun üzerinde küçük iyileştirmelerle yetinen bir tarzda yer alır. Bu durum fıkıhın gelişim döneminde siyasi iktidar-ulemâ ilişkisiyle de bağlantılıdır. Şöyle ki, tarih ve hadis kaynaklarında kamu yönetiminde ümmetle istişareye değer veren nebevî sünnetten, ilk halifelerin kamu işlerinde hesap verir olmasından bolca örnekler vardır. Saltanata geçişten sonra bu bilgiler sadece ilgili literatürde kalmış, Kamu hukuku alanında fiilî durum tasvir edilip onun üzerinden iyi dilek ve temenniler dile getirilmiştir. Muhtemelen Pers kaynaklı “zıllullah” düşüncesi veya daha yerli gözüken “velâyet-i âmme” kavramının, hatta “halîfe” unvanının imalarının siyasi otoriteyi âdetâ kutsallaştırdığı ve hesap sorulmaz bir konuma yükselttiği söylenebilir. Mesela literatürde yer alan, mevcut halifenin iki veya üç kademeli veliaht tayin etmesi halinde bu sıralamanın birinci/ikinci veliaht tarafından değiştirilip değiştirilemeyeceği tartışması, konuya nasıl bakıldığına dair iyi bir ipucudur. Böyle bir ortamın kamusal ahlâk konusunda dirayetli bir düşünce üretmesi hayli zordur.

Öte yandan, Emevî iktidarlarına daha mesafeli duran ulemânın klasik literatürün oluşma dönemi olan Abbâsiler zamanında iktidarla daha yakın temas içinde oluşu, çoğu zaman da “mezleka-i akdâm” veya “âteş-i sûzan” uyarılarının belli ölçüde haklı çıkması klasik fıkıhın kamusal ahlâka ilgisinin azlığının bir başka açıklaması sayılabilir.

**9.** Devlet yönetiminin/hilafetin aklen mi şer’an mı vacip olduğu tartışması esasen sivil, beşerî, rasyonel ve kendini yenileyebilme kabiliyeti bulunan bir yönetim ve yönetici fikriyatının oluşması için çok iyi bir fırsat olabilirdi. Ancak baskın çoğunluğun “şer’an vaciptir” diye kestirip atması, her ne kadar daha farklı bir bağlamda dile getirilmiş olsa da, sonuçta böyle bir fikriyata imkan bırakmadı. Bu da kamusal ahlâk alanındaki düşünceyi şekillendiren bir başka nokta olmuştur. Ahkamı-ı sultaniye, siyasetnâme ve nasihat-ı mülûk literatürü bu gözle okunduğunda bu eserlerin çağdaş ulemânın zannettiği gibi İslâmî sistemi değil, fiili durumu resmettiği görülür. Kamusal ahlâk açısından da o günün kültürünü yansıtır.

**10.** Ahlâk zamanla yalnızlaştı, nahif bireysel tercihlere, âdâb ve müstehaplara dönüştü. Kültürümüzde formel kurallar “farz”, bu kuralların ahlâkî özü ve hedefi ise “fazilet” görüldü. Faziletler de genelde bir artı değer olarak nâfileler grubunda yer aldı.

Tarihî süreçte İslâm toplumlarında fetihler, göç hareketleri, nüfus artışı ve kalabalık şehirler, merkezî iktidarın gücünün zayıflaması, ekonomik büyüme

gibi gelişmelere paralel olarak geleneksel ahlâk düşüncesi üzerinde revizyonların yapıp sosyal ahlâk, görev ahlâkı gibi temaların işlenmesi, ahlâk düşüncesinin de bireysel erdemler çerçevesinin dışına çıkıp sosyal ve kamusal alanda elini taşın altına koyması gerekiyordu. Bunun başarıldığını söylememiz hayli zordur.

**11.** Tasavvufun sahiplenmesinin ardından İslâm ahlâkını ve İslâm irfânını tarikât örgütlenmelerinin temsil etme iddiası veya öyle bir algının oluşması, üzerinde hayli konuşulması gereken bir sorun olarak karşımızda durmaktadır.

**12.** İhsan ahlâkı yitirildi. İslâm'ın ilk yıllarında Cibril Hz. Peygamber'e geldi ve sahabenin yanında Peygamber Efendimizle sorulu cevaplı bir müzakerede bulundu. Burada amaç Müslümanlara İslâm'ı anlamamızın omurgasını teşkil eden üç temel kavramı öğretmekti. Bunlar da imân, İslâm ve ihsan. İmân, Allah'a inanmadır. İslâm, Allah'ın emir ve yasaklarına uymadır. İhsan ise her an Allah'ın lütfu ve murakabesi altında olduğumuzu bilerek o bilinçle yaşamadır. İhsan, ahlâkın ve dindarlığın kemalidir. Müslümanlar ihsanı yitirdiler. Müslümanlar dindarlıklarında hikmeti, ahlâkı ve ihsanı yitirdiler. İhsan hüsünden gelir, güzellikten gelir. İslâm düşüncesindeki iyi-kötü, güzel-çirkin (hüsün-kubuh) ayırımı da bu konuyla ilgili. Yani her an Allah'ın denetiminde, gözetiminde, onun rahmeti altında, onun lütuf ve inayeti altında yaşadığımızın bilincini kaybediyorsak dindarlığımız artık sığlaştı demektir. Dinî ilimlerden de dindarlığımızdan da ahlâk epey buharlaştı ve başka âlemlere doğru akıp gitti. Artık ahlâk lüks bir özenti, etik kurallar yığını, ötemizde, hayli uzağımızda bir öğretisi gibi durmaya başladı.

**13.** Batı'da Tarihte kilisenin siyasete boğazına kadar girmesi ve siyasete müdahil olmasından sonra Batı'da bir kilise karşıtlığı başladı. Haklı bir tepkiydi bu. Devamında reform hareketleri başladı; güçlü esen aydınlanma ve pozitivizm rüzgarı birçok taşı yerinden oynattı. Bu arada dinle siyaseti, dinle hukuku ayırıştırmak istediler. Bunu yaparken ahlâkın konumu ciddî tartışmalara konu oldu." Ödev ahlâkı", "Protestan ahlâkı" temaları üzerinde ısrarla durulması kiliseye karşı verilen mücadelenin toplumsal ahlâkı ve üst ahlâkî normları yıpratmasını önleme ve modernliğin ahlâkî çerçevesini oluşturma gibi bir kaygının ürünü olmalıdır. Sonuçta siyaset ve hukukun normatif ve rasyonel tabiatı öne çıksa da entelektüel ve felsefî boyutta konuşulan ahlâkî değerler belli alanlarda günlük hayata -daha seküler biçimde de olsa- yansımaya başardı.

**14.** Bugün özellikle belli kesimler tarafından Batı kanunları formatında hazırlanmış, seküler bir anlayışın ürünü olduğu ileri sürülerek sıkça eleştirilen Türk pozitif hukukuna bu açıdan göz attığımızda, mesela Ceza, Medeni ve Borçlar kanunlarına baktığımızda, eleştirenler için şaşırtıcı sayılabilecek bir

yoğunlukta genel ahlâk ve âdâba, ahlâk kurallarına atıf vardır.

Toplumun genel ahlâkî değerlerini pozitif hukuk kuralları ile korumanın, ahlâk kurallarına aykırı tutum ve davranışlara hukukî müeyyide uygulamanın zorluklarına rağmen, meselâ;

#### 1. 5237 Sayılı Türk Ceza Kanununda

- kamu güvenliği, kamu sağlığı ve genel ahlâkî eşdeğer olarak koruyucu hükümler (md. 54),
- müstehcenlik, hayasızlık, fuhuş ve kumar fiillerini işleme veya bu filleri işleyenlere yardım etme gibi genel ahlâka aykırı suçları cezalandıran hükümler (md. 225-229),
- ailede çocukların ahlâk, güvenlik ve sağlığını tehlikeye sokan ebeveyni cezalandıran hükümler (md. 233),

#### 2. 4721 Sayılı Türk Medeni Kanununda

- dürüstlük ve iyiniyet kuralı (md. 2-3),
- tüzel kişiliğin amacının ahlâka uygunluğu (md. 47, 54, 56, 89),
- vakıfların ahlâka aykırı bir amaç için kurulamayacağı (md. 101),
- küçüklerin velayetinde küçüğün sağlık, eğitim ve ahlâk bakımında yararlarının gözetilmesi (md. 182),
- aile içi eğitimde ahlâkî gelişimin sağlanması ve korunması (md. 340),
- ahlâka aykırı şekilde ölüme bağlı tasarruf yapılamaması (md. 515, 557) hükümleri dikkat çekicidir.

3. Borçlar hukuku da ahlâk kurallarını korumayı hedefleyen düzenleme yapmanın belli zorluklar taşıdığı bir alandır. Bununla birlikte mesela 6098 Sayılı Türk Borçlar Kanununun;

- ahlâka aykırı sözleşme yapılamaması (md. 27),
- zarar verici fiili yasaklayan bir hukuk kuralı bulunmasa bile, ahlâka aykırı başka bir fiille başkasına kasten zarar verenin bu zararı giderme yükümlülüğu (md. 49),
- ahlâka aykırı şekilde sebepsiz zenginleşme, borç ilişkilerinde ahlâka aykırı şart veya satış işleminde ahlâka aykırılığa getirilen yaptırımlar (md. 80, 175, 280),
- işverenin işçinin kişiliğini koruma sorumluluğunun gereği olarak ahlâk kurallarına uygun bir iş düzeni kurma yükümlülüğu (md. 416) gibi

düzenlemeleri klasik muamelet fıkıhıyla karşılaştırmalı olarak incelemeye değer hususlardır.

**15.** Bugüne gelince sadece fıkıh kuralları-ahlâk arası açılınca, domino etkisi ya da bizim fıkıhı sunuş tarzımızın sonucu olarak, belli ölçüde din-ahlâk arası da açılmış oldu veya geniş kitlelerde böyle bir algı yerleşmeye başladı.

### **C. Ahlâkın Buharlaşmasını Kolaylaştıran Kavramlar ve Yollar**

İslâm geleneği içinde, özellikle de fıkıh düşüncesinde üretilen çeşitli kavramların ve yöntemlerin kendi dönemlerine göre şüphesiz belli işlevleri ve anlaşılabilir anlamları vardır. Çoğu bugün de hala geçerliliğini korumaktadır. Ancak konuya bir de “ahlâkın fıkıh kuralları arasında buharlaşması” noktasından baktığımızda, zamanın akışıyla birlikte bu kavram ve yöntemlerde meydana gelen küçük sapmaların toplumun ahlâkî telakkilerindeki kötü gidişatına destek verme/araç kılınma gibi hesapta olmayan bir sonuca yol açabildiği görülmektedir. Bu ilişkide hangisinin sebep hangisinin sonuç olduğuna, aralarındaki öncelik-sonralığa karar vermek de o kadar kolay değildir.

Burada sorun, kavram ve yöntemlerin kendi dünyası ve adresindeki anlamı ve işlevi değil elbette. Sorun, modern dönemde yeni durumların geleneksel kavram ve yöntemlerimizi kullanarak kendilerine meşruiyet sağlamaya çalışması ve onları zorlaması, daha da önemlisi Müslüman entelektüellerin bu mirasımızı bugün yeniden ifadede ihmalkar davranması veya yetersiz kalması.

Burada fıkıh mirasımızdaki yöntem ve kavramların tarihî süreçte nasıl anlaşıldığını ve bunun ahlâkî değerlerin ötelenmesine az veya çok bir etkisinin olup olmadığına kısa kısa değinmek istiyorum.

#### **a. Literal Okuma/Zahirilik**

Hicrî ilk üç asırdaki fıkıh tarihine göz atarlar, Irak ve Hicaz fıkıh ekollerinin doğuşu, Mutezile, halku'l-Kur'an tartışmaları gibi gelişmelerden haberdar olanların genel kanaati, zamanla fıkıh düşüncesinde Ehl-i hadisin eliyle literal yorumun, hatta zahiriliğin ağır bastığıdır. Bu da, hukuk/fıkıh normlarının gerçek amacını sorgulayan makâsîd düşüncesinin gerilemesi demektir. Bu konu usulde (fukahâ-mütekellimîn) veya fûruda mezhep ayrışmasından da öte, hepsini ilgilendiren bir gelişmedir.

Bunda asıl hayret edilecek husus -hadislerdeki ahlâkîlik vurgusu çok yoğun olduğu halde- ehl-i hadisin öncülüğünde gelişen literal din yorumunda ahlâk ve adâbın tali bir konuma düşmüş olmasıdır.

İstihsan, ıstıslah gibi lafza bağlılığın katılığını yumuşatan yöntemler belli aralıklarla ortaya çıkmak istemişse de beyan ve lafız eksenli fıkıh dűřüncesi zamanla bu yöndeki çıkışlara geçit vermemiş, bu yöntemler usul literatüründe sınırlı örneklere hapsedilmiş tarihi malzemeye dönüşmüştür.

İstihsan ile iyi, doğru ve güzel anlamındaki “hűsn” arasında kök birliğinden öte irtibatlar vardır. İstıslah, sulh ve salah, amel-i sâlih dűřüncesiyle kök ve anlam birliği taşır. Genel ve üst ahlâkî normlardan söz edeceksak istihsan ve ıstıslahla barışmak zorundayız.

## b. şekilcilik

Dinde şeklin de muhtevanın da, kuralın da o kuralın gözettiği amacın da ayrı ayrı yerleri var. Belki de doğru dindarlık bunlar arasında dengeyi kurabilmekte gizlidir.

Sorun dinde şekil değil, şekilciliktir. Yani, dinî hükümlerin anlam ve amacını gölgeleyecek derecede şekli abartmak veya şekille yetinmek. şekilcilik, dinin özünün ve ruhunun buharlaşıp geriye görüntülerin, figür ve sembollerin, formalitenin kalmasıdır.

Fıkıh dűřüncesinde hakim olan temel ilkeleri ifade eden küllî kaidelerin başında “Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir.”<sup>30</sup>, “Akitlerde itibar makâsıd ve maânîyedir, elfâz ve mebânîye değildir”<sup>31</sup> kuralları gelir. Ancak tarihsel süreçte uygulamada objektifliği sağlama, hukuk güvenliğini ve istikrarı koruma adına geliştirilen şekil şartları ve kalıplar giderek fıkıhın ana eksenini oluşturmaya ve fıkıhı temsil etmeye başladı. Mecelle'nin hemen başında yer alan bu kaideler biraz da bu uyarıyı yapmayı hedefler.

Neticede dün ve bugün kişiler ve kurumlar, fetvâlar bu şekillerin ve şekli/formel fıkıhın arkasına sđınarak fıkıhın/hukukun genel ilkelerini aşmaya başladılar. Sonuçta fıkıhın klasik öğretisinde yer alan şekle uygun, fakat hem fıkıhın özüne hem de dinin genel gayelerine uygun dűřmeyen bir dizi cevaz kapısı aralandı. Hatta bunlar fıkıh adına savunulabilir oldu.

Peygamber Efendimizin sűnneti, içinde yařadıđı çağdan, o günkü muhatap kitlenin sorunlarından ve sűnnetin varit olduđu süreçten kopartılarak metinleřtirildi; normatif düzenlemeler olarak takdim edilip Hz. Peygamber'i sevenin ve ona bađlılıđın ölçütü olarak kullanılmaya bařlandı. Sűnnet bütün Müslümanları kuřatması, eđitmesi ve birleřtirmesi gerekirken zamanla geliřtirilen “ehl-i sűnnet” ve “sűnnet-i seniyye” kavramı öteden beri ayrıřtıran, ötekileřtiren ve dıřlayan tutumların birinci mesnedi yapıldı. Sűnnetin özündeki ahlâk ve hikmetin yerini řekiller ve formlar aldıđı için sűnnet hayatımızdan

uzaklaştı. Sünnet, içinden evrensel mesaj üretilmesi hayli zor dar ve şekli bir alana hapsedildi. Hz. Peygamber (sav)'in sünneti deyince belli şekiller hep akla gelir oldu. Sünnetten ahlâk ve hikmet kalkarsa geriye şekiller kalır, özün yerini kalıplar alır. Mesela dikkat ederseniz İslâm dünyasında sakal ve sarık-cübbe sünnete ittibayı temsil etmeye başladı. Bu ortamda İslâm bilginleri sünnetin evrensel ve dinî karakteri ile örfî ve beşerî yönünü tartışmaya, böyle bir ayırım yapmaya mecâl de bulamaz oldu.

### c. Meseleci Yöntem

Klasik furû literatürünün meseleci tarzda inşası esasen birçok avantajlar taşır. Bu yöntem fıkıhın içinden doğduğu amelî hayatı bütün yönleriyle takip etmesi ve olayları tek tek ele alıp fıkıhın genel kurallarına göre onları değerlendirmeye almasını ifade eder. Özellikle nevâzil-vâkiât literatürü sosyal ilimler tarihi araştırmaları için de iyi bir malzemedir. Ancak her bir meselenin bütün muhtemel yönleriyle ele alınması, bu arada farazî olay ve sorular da üretilerek onlar üzerinde fikir yürütülmesi şeklindeki bu yöntem doğal olarak, yaşanmamış veya yaşanma ihtimali olsa bile gündeme gelmemesi gereken, üzerinde fikir yürütülmesi ise hepten zâid sayılan bazı konuları fıkıhın ana meselelerin arasına serpiştirmiş oldu. Bu ara bilgilerin önemli bir kısmı bugün fıkıh/fukahâ algısına zarar vermeye başlamıştır.

Klasik dönem İslâm alimlerinin kendi dönem ve şartları içinde ürettiği bilgileri ve yorumları bugün olduğu gibi kendi diline ve kültürüne tercüme ederek topluma aktarmayı İslâm'a ve ecdada hizmet zannetmek de bir başka yanlış oldu. Ülkemizde bu alanda önemli bir pazarın oluştuğunu ve sektörün içimizden birçok kimseyi kuşattığını görmekteyiz. Ancak, "son dönemde Serahsî'nin otuz ciltlik *el-Mebûrât*'unun, İbn Âbidîn'in *Reddü'l-muhtâr*'ının, *el-Fetâve'l-Hindiyye*'nin ve benzerlerinin tercüme edilip evlerin raflarında yer alması günümüz Müslümanına ne kazandıracak, İslâm algısında ne gibi önyargılara yol açacak?" bu konuyu ciddî boyutta hiç konuşmadık ve tartışmadık.

Meseleci yöntemle yazılmış bu mufassal literatürün tercümelerinin din hakkında kolayca ve sığ bilgiyle konuşan, dindar olmakla dini bilmeyi aynı şey olarak gören, dinî bilgiyle dinî bilgiye dair yorum ve rivayeti eşdeğer gören câhil cesaretini teşcî etmekten öte bir anlamı var mı? Veya iyi niyetle din hakkında bilgi edinmek isteyene kırk ambar kapısı açıp beğendiğini seçmesi için bol seçenekler mi sunmuş oluyoruz? Halbuki bu klasik mufassal eserler ehl-i ilmin müzakeresine açık, ilim insanı yetiştirmeye matuf önemli malzemelerdir ve çağın sorunlarını da bu zengin mirası içselleştirmiş çağın âlimleri çözecektir. Kitaplar sorun çözmez, sorunların üstesinden gelecek ilim insanlarını ve

beyinleri besler. Kendimiz elimizi taşın altına sokmadan, eskilerin ürettiği ve kategorik olarak da *beşerî* ve *zannî* nitelikteki bilgilerin ve yorumların arkasına sığınmak, onları dinî alanda denmesi gerekeni söyleyenler olarak öne sürmek hem bu ulemâya hem de Yüce Dinimize haksızlık olmuyor mu?

#### d. Nakilcilik

Geçmiş dönemlerde âlimlerimiz toplumun dinî hayatını aydınlatmada ve çekip çevirmede gerekli olan dinî bilgiyi kendi zamanlarında güncelleştirmeyi belli ölçüde başardılar. Ebû Hanife, İmam Mâlik, Şafîî, Serahsî, Gazzâlî, Tûfî, Karâfî gibi yüzlerce âlim ve müçtehidimiz geride kütüphanelerimizi dolduran binlerce eser bıraktılar. Onlar kendi dönemlerinin sorunlarını gördüler, kendi dönemlerinde üretmeleri gereken bilgiyi ürettiler, bunun mücadelesini verdiler. Pozitif ilimlerde ve diğer alanlarda da böyle oldu. Zaten ortada parlak bir İslâm medeniyeti varsa onların bu çabaları sayesinde var. Ne var ki biz 18. 19. ve 20. yüzyıllara gelirken dinî ilimlerin yöntem, içerik ve kapsam alanını güncelleyemediğimiz ve onları çağın ihtiyaçlarına cevap verir hale getiremediğimiz için şöyle bir manzara ortaya çıktı: Müslümanların önemli bir kesimi, geçmişten devralınan bilgi ve tecrübe mirasını sistematik bütünlüğü içinde, ruhu, ilkesi ve amacıyla birlikte anlama ve anladığını bugüne güncelleyerek taşıma zahmetine girmede. Bu zengin bilgi birikimini hiç değiştirmeksizin içlerinden beğendiğini/işine yarayanı seçip alabileceği bir zengin ambar gibi düşündü. Keyfince seçerek veya seçen müftileri arayıp bularak kuru bir nakilcilikle yetindi

Son yüzyıllarda diğer bir grup Müslüman da ecdada hürmette kusur etmeyip geleneksel dinî bilginin kıymetine inanmaya devam etseler de gündelik hayatını, hayatın genel geçer kurallarına göre yaşamaya başladı. Sonuçta da düşündüğü ve inandığı gibi yaşayamayanlar yaşadığı gibi düşünür ve inanır oldu. Bu kimseler dinî ilimlerin geçmişte ürettiği bilgilerin işlevini ve amelî değerini ıskalayıp onları o haliyle tebcil etmeyi bir itikadî mesele olarak görmeye başlayınca onlar için dinî bilgi “faydasız ilim” grubuna giren veya “kutsal ama işlevsiz ilim” şeklinde bir yüke dönüştü.

Bugüne gelince, dinî ilimlerin kendi dönemlerinin hal ve şartlarına göre ürettiği bilgileri, kuralları, şekilleri ve çözüm tarzlarını sadece inanılan bilgiler olarak saklıyor, hatta birbirimizin Müslümanlığını onlarla test ediyoruz. Sadece inanmakla kalmıyor, başkalarının da o inanca sahip olup olmadığını test ediyoruz, kontrol ediyoruz, onunla insanları ölçüyoruz. Halbuki, döneminin medeniyet tasavvuru ve amelî hayatıyla iç içe gelişen ve birbirini besleyen bilgiye inanmak değil, o bilgiyi siz kendi döneminizin realiteleri, sosyal ve ahlâkî

normları ile karşılaştırmalı biçimde üretmek ve gerekiyorsa yenilemek zorundasınız. Bilgi ancak o zaman günlük hayatınızın içine karışır ve ona yön verir. Sadece kitaplara bakarak bilgi üretimiyle yetinmeyip, dinin özünde yer alan ve temel dünyevî amacını teşkil eden ahlâk normlarını ürettiğiniz bilginin meşruiyetini sağlayan üst bir ölçüt olarak almamız, ma'şerî ve ferdî vicdan olarak kendini gösteren 'olması gereken'le test etmemiz gerekir. Bugün İslâm dünyasında, şeklen eski kitapların satırları arasında bulunan ve o günün telak-kilerine göre olabilir görünen, fakat özü itibariyle bugün kamu vicdanını yaralayan, hatta dini sorgulatan görüşlerin modern dönemin ulemâsı tarafından fetva şeklinde kolayca veriliyor olması üzerinde hepimiz kafa yormak zorunda değil miyiz?

### e. Makâsîd ve Masâlih Düşüncesinde Daralma

Makâsîd veya klasik kullanımıyla "makâsîdu'sherîa", genelde dinin, özelde dinin amelî hayatımıza dair ahkâmının (ibâdât, muâmelât, ukûbât) gayeleri anlamına gelir. Bu sebeple onu Şarî'nin gözettiği gayeler (makâsîd's-Şârî'), şerîatın hedefleri, şeriatın ruhu olarak adlandırılanlar da vardır.<sup>32</sup> Makâsîd düşüncesi şeriatın amaçlarını dini, akıl, canı, malı ve nesli koruma şeklinde, "zarûriyyât-ı hamse", "külliyyât-hams" denilen beş gaye/ilke ile açıklar.

Dinin getirdiği bütün hükümlerin esasen biz insanların yararına olduğu, ibadet hayatımıza dair hükümlerinin hikmeti bilinse de dayandığı gerekçenin ve gözettiği gayenin bilinmesinin (talîl) mümkün olmadığı genel kabul görür. Dinin, aile hayatı ve ceza hukuku da dahil muâmelât (hukuk) alanındaki hükümlerinin ise bizler tarafından anlaşılabilir bir gayeye yönelik olduğu, dayandığı gerekçenin bilinebileceği (muallel) Mutezile ve Maturidiyye ekollerince kolaylıkla ifade edilirken, Hanefilerin ağırlıklı görüşü de bu iken Eş'ariyye ve ehl-i hadis bunu dillendirmeyi kelâmî bakımdan sakıncalı bulmuşlardır.<sup>33</sup> Konu elbette din-akıl ilişkisi, hüsün ve kubuh meselesiyle bağlantılıdır. Sonuçta Ehli- hadis ve Eş'arî kelâmının dayanışması sonucu bu ikinci görüş baskın olmuş, muâmelât fikhında kuralların gerekçe ve gayelerini anlama çabası yerini, mevcut olanı anlama ve dinin normatif yönünü dinin aynı zamanda gayesi olarak açıklayıp onu tahkim etme çabasına bırakmıştır. Bu yaklaşımım, dinî ahkâmın anlaşılmasında gaye/mana yerine lafzı/beyanı esas alan cumhur görüşü ile dayanışma içinde gelişmiştir.

Maslahat, fıkıh usulü literatüründe geniş anlamıyla insanların genel yararının gözetilmesi, zararına olanların da önlenmesi, dar anlamıyla ise dinî hükümlerin içerdiği faydalar anlamında kullanılır.<sup>34</sup> Diğer bir anlatımla maslahat düşüncesi, dinin gözettiği genel yararları anlamaya çalışan bir çabanın ürünüdür.

Ne var ki, tarihi süreçte;

**1.** Makâsıd düşüncesi ilk ortaya çıktığı çerçevede sabitlenmiş, yeni ve daha üst norm denebilecek değerlerin tartışmaya açılması pek rağbet görmemiştir. Nitekim bu beş ilkeye ilave olarak adalet (İbn Rüşd), erdemli bir toplum oluşturma (Cüveynî), Allah'a kulluk (İzz b. Abdüsselam), yeryüzünün imarı (Allâl el-Fâsî), eşitlik, özgürlük (Tâhir b. Âşur), toplumsal düzen ve güvenlik (Şâh Veliyullah) gibi yenilerinden söz edilmişse de bu yaklaşımlar, beş küllî ilkenin hepsini kapsadığı savıyla reddedilmiştir.<sup>35</sup>

**2.** Makâsıd düşüncesi, şerîatın gözettiği gayeler yerine şer'i hükümlerin gayeleri şeklinde anlaşılmaya başlanmış, bundan sonra da mevcut şer'i hükümlerin hikmetleri ve sağladığı yararlar tek tek tadat edilmeye başlanmıştır. Konu böyle bir eksene kaydığında artık dinin normatif yönü de sonuçta akâid, haramlar ve helaller gibi yoruma kapalı hükümler grubuna (mukadderât-ı şer'iyye/taabbüdü ahkâm) dahil olmuş, talil edilmeyip olduğu gibi alınması gerekenlerle eşitlenmiştir. Zaten usuldeki illet ve talil anlayışı da bu yaklaşımı tahkım edecek şekilde işlenmiştir.

**3.** Maslahat düşüncesi de -makâsıdda olduğu gibi- hukuk güvenliği ve istikrarı adına şer'i hükümlerin faydalarını, şer'i yasakların zararlarını (hikmet) tek tek tadat etme ameliyesinde yoğunlaştığı için nasların yorumlanmasına kayda değer bir katkı sağlama imkanı vermemiştir.

**4.** Tüfî'nin "muamelatta maslahatın önceliği" tezi, nasların/dinin iptaline yol açacağı gibi ağır bir eleştiri ile mahkum edilip ciddi bir tartışma konusu yapılmamıştır.

**5.** Raşit halifelerin, Hz. Aişe gibi dirayetli fakih sahabilerin ve tabiîn/tebe-i tabiîn fakihlerinin bıraktığı mirasın izinden giden ilk dönem Hanefilerin "istihsan", Malikîlerin "ıstıslâh/maslahat" düşüncesi etrafında geliştirdiği bazı cesaretli adımlar, ehl-i hadis ve beyan ağırlıklı usûlî düşüncenin baskınlığı sonucu bu mezheplerin içinde de ilerleme imkanı bulamamış, fıkıh usulünün tarihte yaşanmış yöntem arayışları arasında yerini alarak işlevsiz hale gelmiştir.

**6.** Beş temel maksat sıralamasında dinin korunmasının en başa alınması ve diğer dördünün rolünü de belirleyen merkezi konumu esasen yanlış değildir. Ne var ki, "dinin korunması" ile dinî hükümlerin literal anlamı ve o güne kadar anlaşılma biçiminin korunması kastedildiği için diğer dört ilke yeni yorum ve yaklaşımlara kapı aralayan değil, sadece mevcudu koruma altına alan bir işleve sahip olmuştur.

Bunların sonucunda, makâsıd ve maslahat düşünceleri, evrensel bir dinin normatif hükümlerinin yeni dönemlerde nasıl anlaşılacağı, farklı anlama

biçimlerinin dinin genel gaye ve ilkelerine ters düşme sayılıp sayılmayacağı yönündeki çabalara hiçbir destek veremez hale gelmiştir. Hatta bundan da öte, bu ahkâmın klasik dönemdeki anlaşılma biçimini dinin gaye ve yararlarıyla eşitlediği için teoride var gözükken imkanı pratikte yok eden en önemli argüman haline gelmiştir.

Halbuki, dinin gözettiği genel amaçlar ve yararlar (makâsıd ve masâlih) esasen fıkhnın kuralcı yönünün felsefî mer'iyetini sadece güçlendiren değil aynı zamanda geliştiren ve onlara daha geniş açılı bir yorum imkanı sunan bir role sahip olmalıdır.

#### **f. Ma'rûf – Münker/ Hüsün - Kubuh İdrakinde Daralma**

Kur'an-ı Kerîmin sıkça atf yaptığı maruf kavramı, yine dinî ilimlerin derin muhtevalara sahip olan marifet, örf, irfan gibi kavramlarla aynı kökten gelir. Din esasen ma'rufu emreder ve münker olanı da yasaklar. Müslümanların bir görevi de, hatta Mutezileye göre aslî görevlerinden biri de, toplumda marufu yaygınlaştırıp münker olanı engellemektir.

Marûf, toplumsal sağduyunun, ortak aklın, ma'şerî vicdânın/âmmе vicdânının iyi, doğru ve güzel gördüğüdür. Münker de bunun zıddıdır. Bu konu fıkhn usulündeki hüsün-kubuh meselesiyle, hüsün ve kubhun aklîliği-şerîliği tartışmasıyla da yakından alakalıdır. Ağır basan Eş'arî düşüncesi neticede ahlâkîliğin aklî ve insânî yönünün gölgelenmesine, bireyin inisiyatifinin şer'î hüküm lehine daraltılmasına, yani böyle bir algının oluşmasına yol açmıştır.

#### **g. Fetvâ - Takvâ, Diyânet - Kazâ Ayırımında Algı Sapması**

Fetvâ-takvâ ayırımı ile diyânet-kazâî hüküm ayırımı fıkhnın en anlamlı ve dikkat çekici özelliklerindedir.

Takvâ, Müslümanın Allah'a karşı sorumluluk bilincini ifade eder. Takvânın karşıtı "fücür", müttakînin karşıtı da "fâcir" dir.<sup>36</sup> Kur'an-ı Kerîm'in ifadesiyle takvâ ile af, akrabalık bağını gözetme, dürüstlük, doğru sözlülük, şükür, merhamet, iyilik gibi ahlâkî erdemler arasında sıkı bir bağ vardır.<sup>37</sup> Hal böyle olunca Müslüman, bir şeyin caiz/meşru olması, uhdeden sâkıt olması için gereken asgar şekil şartlarıyla (fetvâ) yetinmeyip sevap-günah, helal-haram konusunda derin bir duyarlık içinde olmalı, şüpheli şeylerden sakınmalıdır. Bu duyarlılık sadece ibadetler gibi Allah hakkı konusunda değil, insanlarla ilişkilerde, kamu mallarında, vakıf hukukunda, kamu görevinde, kazanç ve harcamada, insan/kul hakkına taalluk eden konularda da olmalıdır.

Bir hadisinde Peygamber Efendimiz, hukukî çekişme içinde olan kimsele-  
rin zaman zaman kendisine başvurduğunu, kendisinin de sunulan delille-  
rin zâhirine bakarak hüküm verdiğini, bir kimse sahte delil ileri sürerek bi-  
rinin hakkını aldığında gerçekte ahirette ateşten bir parça almış olacağını  
belirtmiş, mahkemede verilen hükmün kişiyi dinî/uhrevî sorumluluktan  
kurtarmaya yetmeyebileceğine işaret etmiştir.<sup>38</sup> Bir başka hadisinde “*İyi-  
lik, gönlü huzura kavuşturan ve ie sinen şeydir; kötülük ise insanlar sana  
fetva verseler de gönlünü huzursuz eden ve içinde bir kuşku bırakan şeydir*”<sup>39</sup>  
buyurur.

Bu ve benzeri hadisler hükümlerde diyânî-kazâî ayırımı yapılmasının da teme-  
lini oluşturur. Dışa vurulan iradenin iç iradeden farklı olması halinde, hukuk  
güvenliğini ve istikrarını sağlama adına dış/zâhir iradeye göre kazâî hüküm  
verilir. Dinî/diyânî açıdan ise iç irade esas alınır. Ancak yargıda durum böy-  
le olsa da müftinin hüküm verirken muttali olabildiği ölçüde iç iradeyi esas  
alması gerekir. Diyânî-kaza'î hüküm ayırımı, hukukî geçerlilikle dinî geçerli-  
liğin birbirinden ayrı tutulması, muamelat alanında hukukî geçerlilikle yeti-  
nilmesi demektir.

Her iki ayırımdan anlıyoruz ki, dünyada dışa akseden görüntü ve davranışlar,  
şekle ve kurala bağlı kalınarak verilen hükümler, onun dinen de geçerli olma-  
sını garanti etmez. Çünkü dinî meşruiyet, olayın iç yüzü neyse ona göredir.  
Bu ayrımlar esasen fıkıhın aynı zamanda dinî/ahlâkî meşruiyeti de gözetme-  
sinin sonucudur.

Ancak bu ayrımlar özenli kullanılmazsa vaz' edildiği amacın zıddına bir sonuç  
da verebilir. Nitekim, fetvâ-takvâ, diyanî-kazâî ayrımlarının sıkça kullanıldığı  
örnekler ve uygulama alanları dikkatle incelendiğinde geniş halk kesimleri  
nezdinde şöyle bir algının yerleştiiği görülür: “Fetvâ ve kazâ asgari şeklî şartlar-  
la yetinip ahlâkî erdemleri ayrıca ilgi alanına almamış, yani onları gözeterek  
hüküm vermemiş, böylece ahlâk da diğer birçok mendup ve müstehap gibi  
takvâ ve diyânî hüküm tarafında kalmıştır.”

Geniş halk kesiminin bu algısı, şayet ahlâk âdâb ve muâşeret kuralları, cö-  
mertlik, dürüstlük, yardımseverlik gibi çok dar ve bireysel çerçevede anlaşılı-  
yorsa ciddi bir soruna yol açmayabilir. Ancak ahlâka böyle dar bir anlam ver-  
mek kabul edilemez. Çünkü gerçekte ahlâk, hukuk kurallarına da meşruiyet  
sağlayan, toplum ve kamu hayatını çerçeveleyen üst normları, temel insânî/  
vicdânî değerleri, maşerî vicdanın terazisini temsil eder. Bireysel erdemler ah-  
lâkın sadece bir bölümüdür. Geniş ve doğru anlamıyla ahlâk, fetvâ ve kazânın  
dışında kalacaksa, dinin önemli bir kısmı da dışarda kaldı demektir. Ne var  
ki bir kısmına bu yazıda temas ettiğimiz birçok kavram ve yöntem sapması

el birliğiyle ahlâkı dar bir alana sıkıştırmış, fetva ve kazânın ahlâk normlarını yeterince dikkate almadığı şeklinde yanlış bir kanaatin yerleşmesine yol açmıştır. Böyle bir anlayış, ahlâkı değerleri haliyle önemsizleştirecek, daha nahif bir konuma itecektir.

## **h. Cihat - Allah Rızası Düşüncesinde Sapma**

Cihat ve Allah rızası bir Müslümanın olumlu her eylemini, iyi yönde attığı her adımını ibadet değerine yükseltir. Bunun için de Kur'an'ın sıkça atıf yaptığı sâlih amel, Allah'ın yolu (fi sebîlillah), Allahın rızası, cihâd gibi kavramların içinin keyfi anlayışlara göre doldurulmaması ve istismarının önlenmesi gerekir. İslâmın klasik literatüründe bu kavramlar üzerinde entelektüel tartışmalar ve onları belli bir çerçeveye oturtmaya çalışan çabalar az değerlidir ve bunlar daha üst düzey eserlerde yer alır. Halk dindarlığını besleyen kaynaklarda ise bu kabil bir özene rastlanmaz.

İslâm tarihinde saltanat döneminden sonra siyasi iktidarların bütün dış ilişkileri ve dışa açılımları dâru'l-İslâm/dâru'l-harp ayırımı içinde, cihad, îlâ-i Kelimetullah gibi kavramlar altında gerçekleştirildiği veya bu yönde bir edebiyat olduğu için üst ahlâkı normlar açısından olup biteni tartışmaya açmak sadece kısık sesli ve aykırı muhitlerin üzerinde kalmıştır.

Yazılı ve şifahî dinî gelenek bu kavramları çok sıkı işleyemediği ve gevşek noktalar bıraktığı, bir de dindarlık neticede birey ile Yaratan arasında gerçekleştiği için Müslüman bireyin dinî söylemlerde sıkça duyduğu bu kavramların için kendilerince doldurması ve kendince cihat yapması, kendisinin tanımladığı şekliyle Allah rızasını kazanması her zaman mümkün olmuştur. Üstelik günümüzde ulemanın da bu kavramları avâmî düşünceden farklı olmaksızın özensiz biçimde kullandıklarını söylemek haksızlık olmaz.

Kutuplaşan bir dünyada bir tarafı savunma durumunda kalan yazar-çizer grubunun dinen/ahlâken savunulması zor birçok tutum ve davranışı bile bu tür dinî kavramlarla hoşgörebildiğini/gösterebildiğini, bu hengamede kul hakkı gibi temel sınırların bile bu kavramlara sığınılarak aşılabildiğini görmekteyiz.

Bunun sonucudur ki, "Allah rızası" denilerek, "cihad" denilerek dinin esasâtıyla, özü ve ruhuyla bağdaşmayan, hatta onlara taban tabana zıt uygulamalar, kanunu hiçe sayan ve kamu huzurunu bozan tutumlar Müslümanlar arasında yaşama/savunulma imkanı bulabilmektedir.

### **i. Din ve Dâr Farkının Günümüze Yansıma Biçimi**

İnsan ilişkilerinin, vatandaşlık hukukunun, temel hak ve özgürlüklerin etni-site, inanç farklılığı ve ideolojiler üzerine oturtulması ve bunlara göre belirlenmesi, özellikle ekonomik ve sosyal refahın, toplumsal dokunun zayıflaması halinde ayrışma ve çatışmayı besleyen bir unsur olabilmektedir. İnsan ilişkilerinde ve kamu hayatında genel ahlâkî normlar ile ortak insanî değerlerin, ayrıca bu çerçevede üretilen hukuk normlarının esas alınması, milliyetçi ve ideolojik söylem mensupları açısından hoş karşılanmaz, toplum ve devlet yapısının gevşek bir zemin üzerinde inşası olarak görülür. Ancak dünyanın son yüzyılda yaşadığı tecrübeler kamu hayatının daha kuşatıcı üst normlar üzerine kurulması fikrini desteklemektedir. Öyle olunca geçmiş dönemlerin fıkıh kültüründe yer alan din ve dâr farkına dayalı ayrımların ve meşruiyetlerin bugün bu gözle yeniden değerlendirmeye açılmasına ihtiyaç vardır.

Din ve dâr ayırımına dayalı bir dünya tasavvuru, insanların Müslüman-zimmî-müstemin ve harbî şeklindeki dörtlü ayırımı, İslâm'ın ilk birkaç asrında dinî olmasa da reel-politik bir anlama sahipti; belki de varoluşsal bir önem taşıyordu. Bunun için de fıkıh kitapları bu ayırımı kavramsallaştırdılar ve birçok hukuki düzenlemeye yansıtılar. Kamu düzeni ve temel haklar, diğer din mensuplarının hak ve mahrumiyetleri buna göre belirlendi. Ancak bugün, her fırsatta “*İslâm barış dinidir*” sözünü tekrar eden Müslümanların bütün dünyayı böyle bir ayırım içinde okumaları gerçekçi mi? Doğru mu? Doğru buluyorsak, o zaman bunun günümüzde bu tür ahlâkî sorunları ima edeceğini de konuşmamız gerekir.

Modern Batının bugün geldiği noktada 70 yıllık barış döneminin, bunu sağlamak için güçlendirilen ortak payda ve ortak değerlerin önemli bir payının olduğu anlaşılmaktadır. Bu ülkelerde insan enerjisinin esasen İslâm'da amel-i sâlih sayılan alanlarda yoğunlaştığına hep birlikte şahit olmaktayız.

### **j. Kamusal Din - Kamusal Ahlâk Ayırımı**

Dinin mesajının ahlâkî erdem ve değerlerle iç içe olması yanılmış olmalı ki, bugün kamusal ahlâk aynı zamanda kamusal din olarak da anlaşılmaya başlandı. Halbuki dinin ahlâkla iç içe olması sadece bir cihettendir.

Dinin genel ahlâkî tutumunun ve hedeflerinin değil de normatif karakterinin öne çıkarılarak kamu hayatının buna göre dizayn edilmesi, sonuçta din ve inanç ayırımına dayalı bir kamu düzeni, temel haklar ve toplum inşası demektir. Bugün bunun sadece olabirliğini değil, olması gerekip gerekmediğini de konuşmak gerekir.

Daha önce sözünü ettiğimiz hukukun üç kademe mer'iyet/meşruiyet temelleri olmaksızın dinî duyarlılıkların doğrudan kamu hayatına şekil vermeye başlaması, objektif ve istikrarlı bir kamu yönetimini değil, yönetici sınıfın dinî telakkî ve önceliklerini yansıtan mezhebî, mahallî ve kişisel inisiyatiflerin devreye girmesi sonucunu doğurur. Bu da neticede dinin belirli bir toplum modeline eşitlenerek siyasallaşması ve ideolojik bir hal alması demektir. Böyle olunca yukarıda etnisite ve ideolojilerin ayrıştırıcı rolüne dair tespit din için de geçerli olmakta, getirdiği üst insanî ve ahlâkî değerlerle barış ve huzurun güvencesi sayılan din birden çatışma ve ayrışma ortamının temel enstrümanı kılınabilmektedir.

### **k. Hile-i Şeriyeye / Hiyel Kültürü**

Şeklen hukuka uygun olan muamelelerle meşrû olmayan sonuçlara ulaşılmak istense bile kişinin maksat ve niyetine göre hükmü ancak Allah'ın vereceği, insanların zâhire göre hüküm vermekle mükellef oldukları, hukukî işlem ve ilişkilerde istikrar ve hukuk güvenliğini sağlamak için objektif ve şeklî kuralları uygulamak gerektiği şeklinde özetlenebilecek bir bakış açısı, dar anlamdaki hileli muameleleri hukukî açıdan geçerli kabul etme sonucuna götürmüştür. Buna göre muamelelerde hukukî ve dinî açıdan ayırım yapılmakta ve bazı muameleler dinî yönden câiz olmasa da hukukî yönden geçerlilik kazanmaktadır. Fıkıhta yapılan diyânî hüküm-kazâî hüküm veya fetvâ-kazâ ayırımı muhtemeldir ki böyle bir yaklaşımın olumsuzluklarını en aza indirmek, hiç olmazsa kişisel sorumluluk bazında dinî-ahlâkî değerlere bağlılığı sağlamak amacıyla sık sık gündeme getirilmiştir.

Fıkıh kuralları hangi alanlarda daralmış ve hayatı zorlaştırmışsa oralarda hile-i şeriyelerin hayli arttığı bir vakiydir.

Faizli işlemler, talak sözleri, yemin konuları hiyel literatürünün en önde gelen alanlarıdır.

O fıkıh normunun geçerlilik şartlarını yeniden düşünmek, gerektiğinde o kuralı değiştirmek yerine, kuralı sabitleyip onu işlevsiz kılacak bir dizi hile üretmek sadece fıkıh düşüncesini dondurmakla kalmıyor, ciddi bir ahlâkî bunalıma da işaret ediyor.

“Hiyel” kültürü, esnetilemez şekilciliğin ve literal okumanın ürettiği, ulemayı ve toplumu zorladığı bir çıkmaz sokak ve ahlâk dışılık olarak değerlendirilirse haksızlık edilmiş olmaz. Çünkü hiyel kültürünün dışarıdan nasıl algılandığı sorunu bir tarafa, bu kültürü içselleştirerek alınan din/fıkıh eğitiminin bireyin iç dünyasında ciddi tortular bırakması kaçınılmazdır.

## 1. Çifte Meşruiyet Ölcütü

Dinî meşruiyet ile yasal meşruiyetin ayrışması ciddi bir ahlâkî boşluk oluşturmakta ve bu da en çok çağımız İşlâm ve Müşlüman algısını etkilemektedir. Bu sorunun, ağırlıklı olarak laik hukuk sistemlerinde ortaya çıkacağı tezi ileri sürülebilir. Belli ölçüde bunda haklılık da vardır. Ancak bu, fıkhâ göre pozitif hukuk düzenlemesi yapıldığında da varid olabilecek bir durumdur. Çünkü fıkhî zengin ve çok çeşitli bir tarihsel tecrübeyi yansıttığından, bu zenginlik içinden alınacak bir ekolün/görüşün mer'î hale gelmesi, alternatif görüşlere zihinlerin kaymasını ve ikinci bir meşruiyet kapısı aralanmasını ne derece önleyebilir?

Müşlümanların bugün iki ayrı dünyaları var, iki ayrı meşruiyet ölçütü var. Bunun ne zararı var? Onu açıklayayım. İki dünyalı olmak demek, zihninizde iki ayrı meşruiyet ölçüsünün olması demektir. İki ayrı çıkış kapısının olması demektir. Yeri geldiğinde devletin kanunu vardır, toplumun nizamı vardır, yönetmelik vardır, mevzuat vardır, ona sığınrsınız. Bu olmuyorsa bu sefer zihninizdeki meşruiyetler devreye girer, kendi kendinize verdiğiniz veya birinden aldığınız cevaz size yol açar. Hele bir de tarikat mensubiyetiniz varsa, üçüncü bir meşruiyet kapınız açılmış demektir. Üç ayrı meşruiyet ölçüsü, üç ayrı doğruluk ölçüsü olan bir kimsenin bu dünyada güvenilir bir insan profili çizmesi, hatta ahlâkîlik iddiasında bulunması mümkün değildir. Burada ciddi bir sorun vardır. Farklı otoritelere bağlı bu insanın zihninde üç ayrı kişilik, üç ayrı çıkış, üç ayrı doğru var demektir. Günümüz de böyle bir Müşlümanın -kendi aksine inansa da- kendini izleyenler nezdinde ahlâkî bir duruş sergileyememesinin, güven verici bir çizgiye sahip olmamasının herhalde asıl sebebi budur. Bu acı ama hepimizin üzülererek izlediği bir realite. Böyle farklı meşruiyet kriterleri olan bir kimsenin ne zaman hangi meşruiyete göre yol alacağından hiç kimsenin bir garantisi yoktur.

Müşlümanların iki dünyalı, üç dünyalı olması, üç ayrı meşruiyet ölçüsüne sahip olması, üç ayrı çıkış kapısına sahip olması günümüzde Müşlümana günlük hayatında bir imkan gibi göründü; ama sonuçta dünya kamuoyunun önüne güvenilirmez ve yarın sabah kalktığında ne yapacağı öngörülemez bir insan tipi çıkardı. Çünkü her an farklı ölçüler arasında sörf yapabilen bir insan tipi üretmiş oldu. İşte bugün dış dünyadaki İşlâm anlayışını analiz ederken bunları görmek zorundayız. Dış dünyadaki İşlâm algısını sadece 'bizi sevmiyorlar, bizim dinimizi yok etmek istiyorlar, bizi bir kaşık suda boğmak istiyorlar' diyerek açıklarsak, o zaman sadece resmin yarısını görmüş, diğer yarısını da işimize gelmediği için kapatmış oluruz.

Hatta Ahiret inancı esasen dünyevî adaleti tahkim eden bir unsur iken, zaman zaman onu açıp kendince adalete yönelmeye yol açabilmektedir.

### **m. Suç ve Cezada Şekil Şartlarında Yoğunlaşma**

Af, sulh, örtme, gizlilik adeta unutturulup polisyeye bir ceza hukuku literatürü gelişmiştir.

Tıpta koruyucu hekimlik gün geçtikçe önem kazanıyor. Dinî öğretinin ışığında şekillenen ceza hukukunda da ana konu ve vurgu kişileri suçtan koruyucu önlemlerin alınması ile işlenmiş bir suçun Allah katında kişiyi düşürecek mahcubiyeti ve uhrevî sorumluluğu olmalıdır. Bu alana dinin bakışından söz ediyorsak işin manevî, ahlâkî ve derunî dindarlık yönü önde olmalıdır. Elbette suçlara dünyevî nizam açısından da bir yaptırım uygulanması gerekir. Bu da suçu önleyici, suçluyu caydırıcı, maşerî vicdanın adalet duygusunu tatmin eden ve ihlal edilen hakları belli ölçüde telafi eden bir çaredir. İşlenen suçlara bir yaptırım uygulanması hukuk düzenlerinin ve devletin ahlâkî dediğimiz kamusal adaletin “olmazsa olmaz”larından ve konu bu yönüyle dini daha yakından ilgilendirir. Yoksa yaptırımın şekil şartları dinin maksatları açısından daha talî konumdadır. Bu ikinci alanın toplumun maruf ve münker anlayışı ile, cezalandırma kültürü ile ilişkisi daha sıktır.

Halbuki, bir kul hakkı ihlali olmadığı sürece Hz. Peygamber uygulamalarında ceza vermeye isteklilik hiç görülmez ve mümkün olduğunca suçun örtülmesi, kişi ile yaratanı arasında kalıp tövbe ile temizlenmesi, aleniyet kazanmaması ilkesi öne çıkar. Bu aynı zamanda suç ve ceza ahlâkî demektir.

Bir diğeri konu da, din ve vicdan özgürlüğü temasını ve farklı inanç ve hayat tarzlarına müsamaha konusunu sürekli işleyen, farklılığı zenginlik olarak gördüğünü sürekli tekrar eden, hatta diğeri dinlerden İslâm'a geçenlerin hayat hikayelerini menkıbeleştirilen Müslümanların kendi aralarındaki farklılıklara tahammülsüzlüğü veya mürted hükmü vererek gıyabî ölüm fermanları çıkarmasının ahlâkî tutarlılığını tartışmak olmalıdır

### **n. Şiddet ve Nefret Söylemi**

Klasik fıkıh öğretisini kendi tarihinin bir parçası görüp bu açıdan ele almayı bırakalım ve son döneme bakalım. Gerçekten de son dönemde din dili öfkeli ve hırçın, ayrıştırıcı ve ideolojik oldu. Ulemâ öfkeli, çünkü insanlara geçmiş kitaplardan sundukları bilgilerin bugün ciddî bir karşılığının kalmadığını gördükçe öfkeleniyor ve bu duruma dışardan bir sorumlu arıyor. Çünkü kendi kusurunu görmek istemiyor. Öfkeli ve kavgacı bir dille dini anlatmaya başladık. Ötekileştiren bir dil ürettik, kucaklayıcı olmayı da bıraktık. Dinî bilgi ve söylem kavgaya alet olunca, farkında olmadan din de kavgaya dahil olur.

Bugün Kur'ân-ı Kerîm'in âyetleri metinleştirildiği için ülkelerindeki devâsâ

sorunların neticesinde olarak ortaya çıkan radikal dinî grupların, şiddet, öfke ve nefretten başka bir bildiği olmayan dinî grupların elinde Kur'ân âyetleri âdeta birer silah oldu.

Ehl-i kible olduğunu bildiği insanları mürted ilan edip öldüren radikal gruplar, barışçıl/siyasal bir protesto gösterisi için meydanda toplananlara ateş açan yöneticiler, ülkelerin iç siyasal gelişmelerine uzaktan verdiği fetvalarla müdahil olup şiddeti meşrulaştıran ve yüzlerce insanın ölümüne yol açan ulemâ ve ümerâ, tekbir getirerek yanı başındaki masumları öldüren kimseler... mağdurlarla birlikte hep aynı Allah'a ve Kitâb'a ve Peygamber'e inanmıyor mu?

Şiiliğin de, onlara benzeşen Sünniliğin de ayakta durmasının yegâne itici gücü tarihe ve ötekine duyulan öfke ve nefret; birleştirici gücü de acı ve tazallüm oldu. Böyle oluşan kimlik İslâm'ın rahmetini ne kadar taşıyabilir? Öfkeyle yoğrulan bir İslâm ve Müslümanlık dünyaya ne verir?

Hem böylesi bir ortamda temel insânî ve ahlâkî değerlerin hatırlanması ve hayata tutunması mümkün olur mu?

Hased gibi, öfke ve nefret de ötekine haklılık payı bahşeden, sahibini de kavuran bir ateşe dönüştü.

Sarhoşluk ve öfkenin aklı örttüğünden hareketle bu halde yapılan boşamanın (talâk-ı sekrân / talâk-ı gadbân) geçerli olup olmadığını tartışan fukaha, bugün öfke ve nefretimizin nice "olması gereken"i örttüğünü de konuşmalı değil mi?

## **o. Fetvâ Adâbı**

Meseleci yöntemle telif edilmiş mufassal klasik fıkıh literatüründe -özellikle de vâkıat, nevâzil ve fetvâ mecmualarında- bir fikhî olay ele alındığında tartışma o olayla sınırlı tutulmayıp o olay etrafında farazî ihtimaller üretilir ve onlar üzerinde fikhî egzersizler yapılır. Modern hukuk eğitimindeki ders pratikleri gibi. Bu vadiye girilip farazî/muhtemel meseleler üzerinde alternatif çözümler ve yorumlar geliştirilmesi bir bakıma ilim tâliplerine fıkıh eğitimi ve mantığı kazandırma gayesi güttüğünden fazla dikkat çekici olmaz, hatta faydalı bulunur. Neticede bunlar beşerî yorumlar ve zannî bilgilerdir; dönemlerinin kültüründen ayrı düşünülmemesi gerekir. Ancak kapalı devrede oluşan bu tür örneklendirme ve fetvâ eğitim malzemesinin bugün fıkıh eğitimine konu olmasının genç ilim yolcularının pedagojik eğitimine etkisinin, ahlâk ve âdâb kültürünün oluşmasına katkısının yeni bir gözle incelenmesine ihtiyaç vardır.

Klasik literatürün satırları arasındaki bu nâdir ve sıra dışı örneklendirmelerin

ve verilen fetvâların bugüne dinî bilgi olarak aktarımı ise başlı başına bir sorundur. Toplumun sadece geçmiş ulemâ hakkındaki kanaatini tahrip etmekle kalmayıp umûmî ahlâk ve âdabı ve genel din algısını da derinden sarsmakta, din bilginlerini –fetvayı aktaranlar da dahil- toplum gözünde yanlış bir yerlere doğru sürüklemektedir.

Furû-ı fikhın nikah, talak, hürmet-i musâhare, zinâ, gusül ve cenabet, örtünme, köle ve cariye gibi birçok meselesinde bu tür fetva ve tartışma örneklerine sıkça rastlanır.

#### **p. Mekruh Telakkisi**

Mekruh bir davranışın sadece dinin taabbüdî alandaki bir hükmünü değil örfî ve değişken bir durumunu da ifade eder. Diğer bir anlatımla fıkıh kültüründe yer alan mekruh sadece dayandığı şer’i delilin delaletinin kapalılığından doğmaz. Sağlık, temizlik, toplum huzuru ve güvenliği gibi açılardan sakınılmasında yarar görülen veya toplum tarafından yadırganan davranışlar da mekruh grubunda zikredilerek insan davranışlarının kalitesini yükseltmek, sosyal hayatı güzelleştirmek hedeflenmiştir. Elbette bu hususlar da dinin genel kapsamına ve amaçlarına dahildir. Mendub da benzeri bir özelliklerle mekruhun zıddında yer alır.

Mekruh ve mendûb alanının tamamı adeta taabbüdî ahkam gibi sabit ve geliştirilmeye kapalı birer şer’î hüküm olarak telakki edilirse adâb ve ahlâkı yenileme ve geliştirme imkanı daralmış olur.

Şer’î hükümlerin beşli tasnifinde yer alan mendub ve mekruhun mahiyeti ve hangi amaçları korumayı hedeflediği üzerinde durmamız, belki daha önemlisi mübahın şer’î hüküm olmadığını ileri sürenlerin tezini bugün yeniden düşünmemiz gerekiyor.

#### **D. Örnekler**

Fıkıh en başta ahlâkîlik kaygısıyla doğmuş ve gelişmiş olsa da zamanla fikhın formel yönü düşünce yönüne galip geldi ve kurallar dinin ve ahlâkın genel prensiplerinin yeni dönemlerde algılanış biçimini -belli alanlarda daha belirgin şekilde olmak üzere- zorlamaya başladı.

Aşağıda alacağımız bazı örnekler, kendi dönemlerinde genel kabul görmüş olsa ve o günün telakkilerine göre sorunsuz görülmüş olsa da bizim bugün üzerinde tekrar düşünmemiz gereken hususlardır. Bu örneklerden hareketle bir genelleme yapıp fikhın ahlâkîliğini sorgulamak veya fikhın ahlâkı içermeye-

diğı tezine gitmek yerine, ilerleyen zaman içinde Müslümanların bu örnekleri kendi dönemlerinin değeri yargılarına göre niçin gözden geçirmediklerini ve genel kabule uygun yeni çözümleri niçin üretmediklerini sorgulamak daha doğru olur. Zaten yazımızın başlığında yer alan “buharlaşma”dan da, başlangıçta daha yoğun biçimde var olan ahlâkiliğın giderek kurallar arasında kayboluşunun serüveni kastedilmektedir.

### a. İman

İman ahlâk ilişkisi “amel imandan cüz mü değil mi?” tartışmasından hayli yara alarak çıkmıştır.

Peygamber Efendimiz “*Allah’a iman ettim de, ardından da dosdoğru ol!*”<sup>40</sup> buyurur. Bir diğeri hadisinde “İman açısından müminlerin en kamili, ahlâkı en iyi olanıdır”<sup>41</sup> buyurması imanla amel ve ahlâk arası sıkı ilişkiye işaret eder.

Vaaz ve irşatlarda sıkça dile getirilen “*Zina eden o sırada mümin olarak zina etmez, hırsızlık yapan o sırada mümin olarak çalmaz, içki içen o sırada mümin olarak içmez, kıymetli bir eşyayı insanların gözleri önünde yağmalayan o sırada mümin olarak yağmalamaz!*”<sup>42</sup> hadisi bu açıdan daha da dikkat çekicidir.

Bir başka hadiste hatta daha açık bir üslupla geçen “*Kişi zina ettiğii zaman iman ondan çıkar gider*”<sup>43</sup> ifadesinde de imanla amel arasındaki ilişkiyi görmek mümkündür<sup>44</sup>.

Ebu Hanife: Fıkıh-ı Ekber ve Fıkıh-ı Ebsat’ta iman - amel ilişkisi hakkında, “*İslâmsız iman, imansız İslâm olmaz.*”<sup>45</sup>, “İmanın yeri (müstekar ve ma’din) kalp, uzantısı da bedendir”<sup>46</sup> gibi ifadelerde son derece ihtiyatlı bir dil kullanır. Ameli imanın bir unsuru yapmaktan da, imanla bağını tamamen koparıp imanı başıboş bırakmaktan da çekindiğii, her bir tezde ayrı ayrı sakıncalar gördüğü anlaşılmaktadır. Konuyu “Allah’ın dilemesine (meşîet)” havale etmesi de<sup>47</sup> bu ihtiyatının sonucudur.

### b. İbadetler

İbadetlerde asıl amaç Allah’a olan bağlılığımızı izhardır, dünyevi amaçların başında da ahlâkilik gelir.

Namazda tadili erkan ve huşu namazın şartlarında yer almamıştır. İbadetlerde ifayı objektif ve ölçülebilir fiillere bağlama adına bu belli ki gerekliydi. Ancak fûru kitaplarının şekil şartlarıyla ilgili ayrıntılarda yoğunlaşması namazın amaç ve mahiyetini gölgelemekte/zayıflatmaktadır.

“*Namaz insanı çirkin fiillerden (fabşâ) ve akl-ı selîmin/sağduyunun kınadığı işlerden (münker) alıkor*” (el-Ankebût, 29/45) ayeti aslında böyle bir uyarıyı açıkça yapmakta.

Mesela, furû-ı fıkıh eserlerinde namazı bozan “amel-i kesîr” hakkında paragraflar dolusu farklı görüşler yer alır ve çeşitli ölçüler getirilir. Uyuma ve uyuklama konusu da böyledir. Bu tartışmalar esasen namazda asıl gaye olan huzur ve huşuun korunmasını sağlamaktır. Ancak medrese eğitim tarzının da katkısıyla ana konu, teknik ayrıntılar arasında kaybolur gider.

Mesela fıkihta “Gasbedilmiş bir evde/arazide kılınan namazın geçerli olup olmadığı” tartışmaları vardır.<sup>48</sup> Benzeri bir şekilde çalıntı bir elbiseyle kılınan namazın hükmü de tartışılır. Burada kuşkusuz asıl amaç, namazın kılınış gaye ve manası ile bir malı gasb veya çalma arasının uzlaştırılmaz olduğunu vurgulamaktır. Bu vurgu gözden kaçırılıp konu bir malumat bilgisi yarısına dönmemelidir.

Oruç elbette bir diyet/açlık ibadeti değildir. Resul-i Ekrem’in “*Nice oruç tutanlar vardır ki oruçtan onlara kalan sadece açlık ve susuzluktur*” uyarısı bunun içindir.<sup>49</sup> Ancak fıkihta ifanın objektif kurallara bağlanması adına ahlâkî ihlallerin değil sadece yeme-içme ve cinsî hayatla ilgili ihlaller ele alınmıştır. Yapılan iş doğru olabilir, ancak bu doğruluk algının da doğru yerleşeceğinin garantisi olmuyor. Oruç ibadeti hakkında ortak algı ve uygulama bunun açık bir örneği.

Zekat, hac, kurban, Kur’an okuma ve hatim, tasadduk gibi ibadetleri anlatırken asıl gözetilmesi gerekenleri nasıl ihmal ettiğimizi ayrı ayrı konuşmalıyız.

### c. İskat – Devir

Tutulamayan oruç için fidye verilmesi imkanı kopacak derecede zorlandı ve elbirliğiyle, “tutulmayan oruçlar, kılınmayan namazlar ve diğer dinî mükellefiyetler için para verilerek uhdeden düşürülmesi (ıskât), fakirler için de bir miktar paranın defalarca sanal tedavülü ile toplam meblağın verilmiş sayılması (devir)” şeklinde umuda dayalı bir işlem üretildi.

Burada asıl savunulamaz olan ıskattır. İskât makul görüldüğü sürece devir kaçınılmaz olarak gerekir. Zengine iskât imkanı getirdikten sonra fakiri bu imkandan mahrum bırakmak elbette doğru olmaz.

Peki böyle bir işlemin, bunu yapan ve izleyenlerin inanç dünyalarında ve ahlâkî değerlerinde nasıl bir tahribata yol açtığını ciddi boyutta hiç tartıştık mı?

#### d. Yalan ve Yemin Kültürü

Yalan söz ve beyan, yalan yere yemin hakkında âyet ve hadislerde bunca uyarı ve tehdit yer aldığı halde İslâm toplumlarında yalandan ve asılsız yeminden kaçınma konusunda gözle görülür bir duyarlılık oluşmamıştır.

Furû kitaplarının bu konuları belli kalıp cümleler ve sonuçları tarzında teknik bir mesele olarak ele almasının bunda payı düşünülebilir mi?

#### e. Alım Satım / Muâmelât

Önemli bir Malikî alimi Ebubekr İbnu'l-Arabî, “*Birbirinizin mallarını haksız şekilde yemeyin.*” ayetini (el-Bakara, 2/188) açıklarken insanlar arası mali nitelikteki işlemlerin (muâmelât/muâvezât) dört temele dayandığını açıklar: 1. Haksızlığın bulunmaması, karşılıklı rızanın olması, 2. Alışverişin, ticaretin helal, ribanın haramlığı, 3. Akıbeti bilinmeyen, riskli hukukî işlemlerden (garar) kaçınma prensibi, 4. Dinin genel amaçlarının ve umumi yararların gözetilmesi kuralı.<sup>50</sup>

İslâm döneminde Arapların Cahiliye döneminden gelen ticari hayatına önemli ve radikal bir müdahale yapıldı; o da alım satım başta olmak üzere akitlerin ve ticarî işlemlerin güven ortamında, açıklık içinde, her türlü kapalılıktan, aldanma ve aldatma ihtimalinden uzak olarak yapılması ilkesiydi. Mekkelilerin sembolik davranışlarla yaptığı alım satımların, faizli işlemlerin, bir tarafın ciddi mağduriyetini mucip riskli işlemlerin, güçlünün yönettiği güçsüzün kerhen razı olduğu işlemlerin yasaklanması bu sebepleydi.

Doğrusu bu konu hem hadislerde hem de daha sonra oluşan fıkıh kültüründe ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Mesela furû eserleri bir ticarî işlemin sahih olabilmesi için tarafları çekişmeye ve öngörülmedik riske götürecek kapalılık ve bilinmezlikten uzak olması gerektiğini ısrarla belirtir.<sup>51</sup>

Hadislerde geçen,

1. Şehre dışardan mal getirenlerin şehir girişinde mallarının satın alınmaması, pazara getirip piyasayı öğrendikten sonra gönül rahatlığı ile malını satmaların temini (telakki'r-rukban)
2. Alışverişte pazarlık kızıştırmak için alıcı/satıcı gibi görünerek fiyatı etkilemenin yasaklanması,
3. Köylü adına şehirlinin alım satım yapmaması,
4. El altında (kabzedilmiş) olmayan malın satımının yasaklanması,

5. Ortada olmayan (ma'dûm) malın satış yasağı, (hadislerde geçen dişi hayvanın karnındaki yavrunun, bahçenin gelecek yıllardaki meyvesinin satım yasağı gibi),

6. Bazı maddelerde değişim fazlalığının veya yaş-kuru değişiminin ribâ yasağına dahil edilmesi (ribe'l-fadl),

7. Garar, akıbeti kapalı işlem<sup>52</sup> yasağı.<sup>53</sup>

Bu tür kurallar hem hukukî işlem güvenliğini, hem de ticarî hayatta ahlâkiliği sağlamaya matuf önlemler olarak fevkalade anlamlıdır.

Bu tür yasaklar dinin genel amaçlarına paralel bir zihniyet inşa etmeye yönelik olsa da, muamelât fıkhu meseleci bir yaklaşımla ve hukuk teknisyenliği titizliğiyle ayrıntılı biçimde ele alındığı, şekil şartlarında yoğunlaşıldığı için olacak, normatif ve teknik kurgu içinde ahlâkî vurgular ve asıl gaye olan dinî-ahlâkî duyarlılık yeterince yer bulamadı. Her ne kadar bu konuların işlendiği başka literatür mevcut olsa da fetvâ usulü, caiz olur-olmaz açıklamaları bu ekseninde şekillendiğinden, muamelat konularında fikhın değil hukuk teknisyenliğinin özellikleri öne çıktı.

Ticârî hayatımızda fikhın “İslâm'da kâr haddinin olmadığı” tezi özellikle biliniyor ve iyi hatırlanıyor da yukarıdaki yasaklamaların ruhuna pek dikkat edilmiyor.

## f. Faizli İşlemler/Kredi İşlemleri

Hîle-i şerriyenin belki de en sık kullanıldığı alan faiz ve kredili işlemlerdir. Bu durum, bu alanda ciddî bir sıkışmanın olduğunu gösteriyor.

Konu hicrî ilk asırlardan bu tarafa gündemdedir. Faiz konusunu tarım ve trampa ekonomisi ölçeğinde ele alıp literal bir okumayla son derece dar bir talife tabi tutan fukaha, daha sonra ihtiyaçlar zorlayınca kendi girdikleri dar koridordan kurtulabilmek için şekli bazı çarelere yönelmiş veya razı olmuşlardır. Öyle anlaşılıyor ki, geliştirilen ilk faiz teorisi artık topluma mal olduğundan onu yeni baştan ele almak pek mümkün olmamış, bunun yerine kredi temini amacıyla yapılsa bile şeklen alım satıma benzeyen ara çareler üreterek veya bu yöndeki uygulamalara geçit vererek hem teoriyi koruma hem de ihtiyaçları bir ölçüde karşılama yoluna gitmişlerdir. Neticede birçok müçtehit, mahiyeti itibarıyla vadeli para/kredi temini işlemi olan ve bu amaçla yapılageldiği de bilinen hukukî işlemlere, şekli bir yaklaşımla cevaz kapısını aralamıştır. İne satışı, bey bi'l-vefâ, buyû'l-âcâl gibi isimler altında yapılan işlemlerle ilgili tartışmalar bu konuya iyi bir örnektir. Burada sorun, bunların niçin caiz gö-

rüldüğünden çok kullanılan yöntemin ne derece doğru olduğu, bunun ahlâkî değerleri ne kadar örselediğidir.

Osmanlıda vakıf paralarının “muâmele-i şer’iyye” usulü ile işletilmesine, Anadolu Kazaskeri Çivizâde dolaylı biçimde, İmâm Birgivi gibi zatlar ise örtülü faiz olduğu gerekçesiyle doğrudan karşı çıksalar da, şartlar iyice zorladığı için olacak, Şeyhulislâm Ebussuûd fıkıh literatüründe yer alan şekli/formel yaklaşımları öne sürerek bunun cevazını savunmuş, uygulama da bu istikamette gelişmiştir. Burada konuşmamız gereken, yapılan uygulamanın fıkhen doğru olup olmadığı değil elbette. Asıl burada, böyle bir dolambaçlı yolun ne kadar ahlâkî olduğunu ve Müslüman bireyin iç dünyasında ne gibi izler bırakacağını tartışmalıyız.

Bugünse, daha geniş boyutta uygulama alanı bulan “Katılım Bankacılığı”nı, murabaha, murabaha kredi kartı, teverruk, sukûk gibi uygulamaları bu açıdan soğukkanlı bir biçimde konuşabilmeliyiz.

### **g. Evlenme - Boşanma**

Hile-i şeriyenin bolca işletildiği, şekil ve kuralcılığın arasında ahlâkın hayli hırpalandığı bir başka alan aile hayatı, özellikle de erkeğin karısını boşaması, yani talak konusudur.

Klasik fıkıh literatüründe nikah ve talak lafızları, şaka yoluyla ve kinayeli sözlerle talak, eşlerin hakları ve görevleri, ikrah altında yapılan evlenme ve boşama, tek celsede üç talak gibi konularda geliştirilen doktrin, sadece şekil ve kuralcılığı değil, evlilik ve kadın konusunu velayet ve mülkiyet hakkı çerçevesinde ele alan bir kültürü de bariz biçimde yansıtan örneklerle doludur. Halbuki İslâm’ın cahiliye telakkilerinde yaptığı en önemli değişimlerden biri, aile hayatı, kadın ve çocuklara dairdir. Bu konuda Kur’an’da ve Sünnet’te yer alan insânî-ahlâkî vurgu, uyarı ve ilkelerin fıkihta yeterince değerlendirilmediği, fıkıhın baskın kültüre daha fazla ağırlık verdiği söylenebilir. Böyle olunca fıkıhın aile hayatını, aile içi hak ve sorumlulukları ele alış tarzının bugün için ciddi boşluklar taşıdığını, bu konuda kadim literatürde yer alan görüşlerin bugüne olduğu gibi taşınmasının her zaman aile içi huzur ve mutluluğa, ailenin temellerinde bulunması gereken değerlere hizmet etmeyeceğini düşünmekteyim. Ancak günümüzde bu nakillerin dinî görüş ve bilgi olarak kamuoyuna çokça servis edildiğini, internet siteleri ve yerel televizyonların da bu konuda gayet özensiz olduğunu görmekteyiz.

Burada birkaç soruyu ve sorunu tartışmaya açabiliriz.

1. Resmî yola başvurmaksızın yapılan dinî evlenme/imam nikahı günümüzde ne kadar dinîdir. Mağduru kimdir?
2. Boşanmanın dinî-hukukî boyutu: devletten maaşın kesilmemesi/bağlanması için resmen boşanıp veya evlenmeyip fiilen/dinen evlenme ne kadar dinî ve ahlâkî?
3. Nişan nikahı veya resmî boşanma sonrası dinî nikahı devam ettirme ısrarı ne anlama geliyor?
4. Üç talak ve hülle nasıl anlaşıldı, nasıl anlamalıyız ? Suç ne, cezayı kim ödüyor?

Bu soruların her biri günlük hayatta sıkça karşılaşılan, sadece İslâm ahlâkını değil İslâm dinini de töhmet altında bırakan, İslâm algısını derinden etkileyen ve bizim bugün açık yüreklilikle konuşmamız gereken ciddî sorunlara işaret etmektedir. Ben burada bunlardan sadece sonuncusu üzerinde bir nebze durmak istiyorum:

Üçüncü talaktan sonra eşlerin arasının kesinlikle ayrılması ve geri dönüş imkânının kalkması, cahiliye döneminden gelen köklü bir adetti.<sup>54</sup> Cahiliyedeki genel uygulamaya göre, kadın üç talakla boşandığında artık kocasından kesin ayrılır, başka bir erkekle evlenip ondan ayrıldıktan sonra eski kocasına dönebilirdi. Ancak, bu kurala uymayan araplar da vardı. Üç talakla boşanan kadına kısa süreli ve geçici bir evlilik yaptırılıp eski kocasına geri dönmesinin sağlanması (hülle) cahiliye Araplarında da bilinen bir yoldu, ancak bu kınanıyor, hülle yapan erkek “ödünç teke” olarak alaya alınıyordu.<sup>55</sup> Bunun için de cahiliye arapları karısını üç talakla boşadığında yabancı bir erkek bulup ondan boşadığı karısıyla şekli bir nikah yapmasını, sonra da bir araya gelmeksizin hemen onu boşamasını isterlerdi. İslâm döneminde ise bu hileye izin verilmeyip üç talakla boşanan kadının hayatın tabii akışı içinde ikinci ve fiilî bir evlilik yapması ve bunun da yine tabii olarak sona ermesi halinde eski eşlerin tekrar yeni bir evlilikle bir araya gelebilecekleri bildirildi. (el-Bakara, 2/229-230). Bu şart ayette zımnen, hadiste sarahaten vardır.<sup>56</sup> Hadislerde ayrıca böyle hileli bir yola başvuran iki tarafa da lanet edilmiş,<sup>57</sup> hatta bir rivayette cahiliye hülle yapan erkek “ödünç teke” olarak nitelendirilmiştir.<sup>58</sup> Fukahanın hülle karşısındaki tavrı da çok nettir ve benzeri eleştiri ve nitelendirmeleri yaparlar.<sup>59</sup>

Fıkıh kültürüne ve uygulamaya gelince, fıkıh kitaplarında üç talakın –hadislerde getirilen üç ayrı boşama olması şartı göz ardı edilerek- tek celseye ve katı bir kuralcılığa sıkıştırılmış olması, hülleye karşı kitaplarda gösterilen tepkileri hayatta boş çıkarmıştır. Zamanın ilerlemesiyle evlenme ve kadın telakkisinde değişme olduğu ve vaki bir talaktan erkek değil kadın mağdur olmaya başla-

dığı için, bu klasik görüş uygulamada pahalıya mal olmuş, bu sefer de fıkıh kültüründe ve uygulamada bunun sonuçlarını bertaraf edecek çareler (hîle) üretilmesi yoluna gidilmiştir. Aslında bulunan hileli yol (tahlîl-i şer'î/yaygın tabiriyle hülle) İslâm'ın kaldırdığı cahiliye anlayış ve pratiğini bir şekilde geri getirilmesidir. Sadece hülle değil, klasik kültürün bu konuya yaklaşım biçimi de bugün açısından genel dinî-ahlâkî değerler ve amaçlar yönüyle yeni baştan düşünölmelidir.

## **h. Miras**

Aile içi ve yakınlar arası ödevlerde seköler, mirası paylaşmaya gelince şer'î hukuk talebi adil mi?

Çağımızda birçok faktörün ortaklaşa sonucu olarak hısımlar arası ilişki ve bağların anne baba ve çocuklardan oluşan çekirdek aile tipinin dar kalıpları içine sıkışıp kaldığı, aile içi ve akraba arası hak ve sorumlulukların cinsiyet ayırımına gidilmeksizin daha eşitlikçi bir yaklaşımla ele alındığı söylenebilir. Böyle olunca, kişilerin özellikle de erkeklerin İslâm miras hukukunun ilke ve hükümlerine göre terikeden pay alıp, buna karşılık o fazla payın verilmesine sebep teşkil eden sorumluluk ve yükümlölükleri yerine getirmemesi, bu konuda ihmalkâr hatta kayıtsız kalması ise korunmaya çalışılan dengeyi altüst ettiğinden kızların açık bir mağduriyetine yol açmakta ve onların haklı serzenişlerine sebep olmaktadır. Erkeklerin İslâm hukukuna göre hak isteyip ödevlerini cari pozitif hukukun mad-dî yaptırımlarıyla sınırlı tutmaları, farkında olmadan İslâm hukukunun mirasla ilgili hükümlerini töhmet ve tartışma ortamına itmekte, ayrıca ahlâkî bir soruna da işaret etmektedir. İslâm miras hukukunun sistemi, kültürel kabullerle ve sosyal yapıyla da alakalı olarak klasik fıkıh doktrininde öngörölen sorumluluk ve yükümlölüklerle birlikte bir anlam ve değer ifade etmektedir. Böyle olunca tek taraflı ve çıkarıcı bir yaklaşımla mirastan pay almanın, fakat gereken yükümlölüklerden kaçınmanın bu dengeyi bozacağı, kul hakkı ihlâline yol açacağı, İslâm ahlâkına yakışmadığı ve uhrevî sorumluluk doğuracağı açıktır.

## **Sonuç**

**1.** Dinî gelenekte mevcut olan normatif nitelikteki düzenlemeler İslâm Dini-nin gözettiği genel yarar ve amaçlar ile genel ahlâk normlarının örneklendirmesi mahiyetindedir. Dinin evrensel mesajını sadece bu örnekler üzerinden okumak yerine bu ilişkiler ağı içinde anlamak gerekir. Bu somut uygulama

örneklerini kendi tarih ve zeminlerinden koparıp aynen bugüne taşımamanın her zaman ve zeminde ahlâkın ve dinin genel amaçlarının gerçekleşeceği rahatlığını vermemelidir.

**2.** Tıpkı üst ahlâk normlarının tek başına yeterli olmayacağı gibi, dinin genel ilke ve amaçlarını (makâsıd ve mesâlih) toplumsal ve kamusal alanda ahlâkîliğin gerçekleşmesi için yeterli saymak ve güvence olarak görmek de doğru olmaz. Böyle olunca İslâm toplumları, her iki grup üst değerlerin kendi toplumlarına uyarlanması bağlamında hukuk düzenlemelerini ve hukukun üstünlüğünü de sağlamak zorundadır.

**3.** Başlangıç itibariyle ahlâkî değerlerle iç içe doğan ve gelişen fıkıhın tarihsel süreçte kurallar yığını haline gelmesi ve bu kurallar arasında ahlâkın buharlaşması sorunu, bütün dindarları özellikle de modern dönemde fıkıh alanının uzman ve akademisyenlerini daha yakından ilgilendirmelidir. Modern fıkıh çalışmalarının mesela; genel ahlâk,

- günah kavramının müeyyide olarak anlamı,
- iyiniyet ve dürüstlük kuralları,
- çelişkili davranış yasağı,
- kendi ahlâka aykırı davranışına dayanarak lehine hak çıkarma çabasının hukuken koruma görmemesi,
- bilerek ahlâka aykırı davranış ile başkasına zarar verenin tazmin yükümlülüğünün olması,
- hakkın kötüye kullanılması yasağı

gibi günümüz hukuklarında düzenlemeye konu olan hususların klasik fıkıh doktriniden karşılıklarını çalışması, ayrıca ahlâk kurallarına riayetsizliğe fikhi yaptırımlar uygulanmasının mümkünlüğünü tartışmaya açması son derece elzem görünmektedir.

Bunları yapmak gerekir, çünkü fıkha itibar ve saygı ona dinamizm kazandırmaktan geçer. Bu da fikhi tarihteki haliyle sahneye taşımakla değil, güncellemeyle mümkün olur.

**4.** Toplumda ahlâk adına arzu edilen hedeflerin gerçekleşmesi, sadece dinî ve ahlâkî değerlerin eğitimiyle sağlanabilecek bir husus değildir. Bu gerekli olsa da yeterli değildir. Toplumda sosyal adalet, fırsat eşitliği, çalışma, üretme, çevre, insan hakları, eşitlik, hukukun üstünlüğü ve güvencesi, siyasal katılım, temel hak ve özgürlükler gibi İslâm dininin de genel çerçevesi içinde kalan bir dizi insanî hedefin belli bir düzeyde gerçekleşmiş olması gerekmektedir.

5. Günümüzde Müslümanların bireysel ve toplumsal ilişkilerde ahlâkî duyarlılığının hayli zayıflamış olmasını sadece fıkıh başta olmak üzere dinî ilimlerin tarihsel seyriyle ve bu ilimlerde bugün gelinen noktaya açıklamak haksızlık olur. Bu, dev sorunun sadece bir kısmını resmeder. Konunun biraz önce sözünü ettiğimiz birçok alanla bağlantısı vardır. Hem dinî literatürden sözü edilecekse, halk dindarlığını ve folk İslâmı asıl oluşturan merdiven altı dinî yayınlardan, mesela, Uğru Abbas gibi nice asılsız hikayeden, namazın öneminden söz ederken dinin haramlarını, temel ahlâk değerlerini önemsizleştiren yaklaşımlardan, asılsız menkıbe kültüründen bahis açmamız gerekir.

6. Kur'an-ı Kerîm ve Sünnet belli lafızlardan ibarettir. Lafzın anlam yelpazesini belirlemede dilin kural ve imkânlarından yola çıkmak ön şart niteliğinde ilk aşamayı teşkil eder. İkinci aşamada, Şâri'in ne demek istediğini de kuşatan bir fikhî anlama ve yorumlama çabası gerekir. Bunun için dili bilmenin ötesinde fıkıh formasyonu ve içtihat melekesi, engin bir birikim ve içinde yaşadığı toplumun farkında olmak gerekmektedir. Rey içtihadı, makâsîd ilmi, istihsan, istislah, sedd-i zerâyi gibi bakış açılarının hepsi belli ölçüde bu yöndeki çabaların ürünüdür. Bunlar bizim öz mirasımız ve fakihlerimizin devasa eserler bıraktığı alanlardır. Bugün bu konularda tartışma açmayı ve yeni öneriler getirmeyi formel ve önyargılı bir dindarlık refleksiyle *"İslâm'ın temellerini köklerinden sarsan bir reform çağrısı"* şeklinde yaftalara maruz bırakmamak İslâm ahlâkındandır. Çünkü dinin veya fıkıhın bir kuralına yeni bir yorum getirildiğinde, neticede bu bir anlama faaliyetidir.

7. Dinin sahibi yüce Mevlâ'dır. O dinini kıyamete kadar koruyacaktır. Hem fıkıhın en zayıf kısmı kuralları, en kuvvetli kısmı da o kuralların arkasındaki derûnî dindarlık ve ahlâktır. Şekil ve kural toplum kültürüyle yakından alakalıdır. Fıkıhın en güçlü alanı ise akîde ve genel ahlâk ile olan irtibatıdır. Yani fıkıhın Allah'a ve Hz. Peygamber'e duyulan derin bağlılık, ahlâk ve derûnî dindarlık üzerinde inşa edilmiş olmasıdır. Allah'ın insanla ilişkisinde öne çıkan rubûbiyet, rahmet ve adalet; insanın da Allah'la olan ahlâk ilişkisinde öne çıkan iman, İslâm, ihsan (takvâ) ve bağlılık (ibâdet) de bunları ifade etmektedir.<sup>60</sup>

8. Fıkıhın klasik doktrinini ve kurallarını bugünün bakış açısıyla yargılayıp alelacele mahkum etmek veya onları gözü kara savunmak yerine anlamaya çalışmak gerekir. Klasik literatürdeki görüşlerin dönemlerinin kültür ve anlayışlarını, hatta göreceli olarak ahlâkî telakkilerini yansıttığı, en azından ahlâken sorunlu görülmediği kolayca savunulabilir. Ancak bu bilgi ve fetvaların adresinden koparılıp bugüne olduğu gibi taşınması, sonuçta kadîm fıkıha formel olarak uygun, ama fıkıhın özüne, dinin esaslarına ve genel ahlâka aykırı görüşlerin fıkıh, hatta din adına serdedilmesi gibi garip bir sonuç vermektedir.

9. Dünyanın diğer toplumlari bir tarafa, dinin sürekli gündemde olduğu, dinî kavram ve değerlere sıkça atıf yapıldığı İslâm toplumlarında ahlâkî yoksunluğun ve erdemsizliğin ileri düzeyde olması,<sup>61</sup> sadece bir kesimi değil hepimizi, Müslüman aydın, sanatçı, iş adamı ve yöneticileri derinden düşünürmeli. Mesela, Kur'an ve Sünnet'in bir devletten beklediği "sosyal adalet, hukuk devleti, genel insan hakları, yolsuzlukla mücadele, faizlerin kaldırılması, azınlık hakları, çevrenin korunması" gibi değerler sistemi ölçü alınarak yapılan bir araştırmada dünyanın en İslâmî devletinin sırasıyla Yeni Zelanda, Lüksemburg ve İrlanda olması, ilk yüz devletin içinde 33. Sırada Malezya, 48. Sırada Kuveyt olmak üzere birkaç İslâm ülkesinin bulunması<sup>62</sup> en çok da Müslümanları mahcup etmeli diye düşünüyorum. ABD de bu araştırmayı yapan iki Müslüman akademisyen<sup>63</sup> kullandığı ekonomik ve gelişmişlik ölçütlerini devre dışı bırakıp sadece ahlâkî değerler bakımından araştırmasını yapsalardı, yine iç açıcı bir tablo ortaya çıkmazdı.

### Kaynakça

- Âlûsî, Mahmûd Şükrî. *Buluğu'l-Ereb* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye t.z. 1-3  
Aynî, Bedruddîn, *el-Binâye*, Beyrut 1420/2000.
- Barkan, Ömer Lütfî. "Türkiyede Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi". *Cumhuriyetin 50. Yılı Semineri*, Ankara 1975, 49-97.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Makâsîd'u-şerîa". *DİA*, 37, 423-427.
- Çağıl, Orhan Münir. *Hukuka ve Hukuk İlmîne Giriş*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1966. I-II
- Çağırıcı, Mustafa. *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Çağırıcı, Mustafa. *Gazzalî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Dönmez, İ. Kafi. "Maslahat", *DİA*, 27, 79-94.
- Ebû Hanîfe. İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri, çev. Mustafa Öz, İstanbul: M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.
- Gazzâlî. *İhyâu Ulûmi'd-dîn*. I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut t
- Çağırıcı, Mustafa. *el-Mustasfâ*. I-II, Beyrut 1413/1993.
- Güler, İlhamî. *Sabit Din Dinamik Şeriat*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012
- Heimsoeth Heinz. *Ahlâk Denen Bilmece*. çev. Nermi Uygur, İstanbul 1957.
- İbn Habîb. *el-Muhabber*. Beyrut t.z.
- İbn Kayyım. *İ'lâmü'l-muvakkîn*. Beyrut 1411/1991.
- İbn Teymiyye. *el-Fetave'l-Kübrâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut t.z.
- İbnu'l-Arabî, Ebubekr. *Abkâmu'l-Kurân*. Kahire 1974. I-IV
- Kâsânî, Alâuddîn. *Bedâi' u's-sanâi'*. Dâru'l-kütübi'l-İlmîyye, 1405/1986, 1-7
- Kılıç, Recep. "Ahlâkın Din ve Hukuk ile İlişkisi", *Felsefe Dünyası*, 27 (1998), 38-53.
- Muhammed b. İbrahim, *el-Hiyelü'l-fıkhiyye fi'l-muamelati'l-maliyye*, y.y., Dârü'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1983.
- Sâid b. Mansûr, *Sünen*, I-II, Hindistan 1403/1982.

Serahsî, *el-Mebsût*, I-XXX, Beyrut 1414/1993.

Scheherazade Rehman and Hossein Askari, How Islamic are Islamic Countries?, *Global Economy Journal*, Vol. 10 [2010], Is 2, Art. 2, 1-30.

Schopenhauer, Arthur, *Hukuk, Ahlâk ve Siyaset Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan, 3. b, İstanbul: Say Yayınları, 2013.

Uludağ, Süleyman, "Takvâ", *DİA*, 39/484-486.

Wulff, Christian, "Özgürlük, Din, Devlet – Entegrasyona Dair Düşünceler", *İslâm ve Avrupa XII*, Almanya Federal Cumhuriyeti Büyükelçiliği, Ankara 2015, 14-20.

Yaman, Ahmet, "Fıkıh - Ahlâk İlişkisi: İslâm Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş", *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 9 (2008), 87-118.

Zeylâ'î, *Tebyînu'l-hakâik*, II, 259, Bulak 1313.

## Notlar

- 1 Mustafa Çağrırcı, *Gazzalî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013, 16.
- 2 Recep Kılıç, "Ahlâkın Din ve Hukuk ile İlişkisi", *Felsefe Dünyası*, 27 (1998), 17-18.
- 3 Buhârî, *Bed'ü'l-vahy*, 1.
- 4 Buhârî, *İman*, 32.
- 5 Müslim, *Birr*, 34.
- 6 Arthur Schopenhauer, *Hukuk, Ahlâk ve Siyaset Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan, 3. b, İstanbul: Say Yayınları, 2013., 21-23.
- 7 Çağrırcı, *Gazzâlîye Göre İslâm Ahlâkı*, 197.
- 8 Heinz Heimsoeth, *Ahlâk Denen Bilmece*, çev. Mermi Uygur, (İstanbul: 1957), 13-19.
- 9 Buhârî, *Edeb*, 78.
- 10 Buhârî, *Bed'ü'l-vahy*, 1.
- 11 Ahmed b. Hanbel, II, 381.
- 12 Ahmet Yaman, "Fıkıh - Ahlâk İlişkisi: İslâm Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş", *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 9 (2008), 91-92.
- 13 Heimsoeth, 7-8.
- 14 Çağlı, Orhan Münir, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, I-II, İstanbul Üniversitesi Yayınları, (İstanbul: 1966), 52
- 15 Çağlı, 55-56
- 16 Çağlı, 54.
- 17 Çağlı, 56-57.
- 18 Mustafa Çağrırcı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, (İstanbul: Ensar Neşriyat 2009), 24.
- 19 Çağlı, 95-96.
- 20 Buhârî, *İman* 4-5; Müslim, *İman*, 64-65.
- 21 Buhârî, *Şehadât*, 28; Müslim, *İman*, 107, 109.
- 22 Buhârî, *Menâkıb*, 25.
- 23 Yaman, "Fıkıh - Ahlâk İlişkisi", 90, 95.
- 24 Buhârî, *Tefsîr*; *Lokman* 2.
- 25 Dârimî, *Buyû*, 2.
- 26 Müslim, *Birr*, 34.
- 27 Ömer Lütifi Barkan, "Türkiye'de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi", *Cumhuriyetin 50. Yılı Semineri*, (Ankara: 1975), 49.
- 28 Gazzâlî, *İhyâu Ulûmî'd-dîn*, I-IV, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife t), 1/17.
- 29 Bkz. *İhyâ*, I, 125-293.

- <sup>30</sup> Mecelle, md.2.
- <sup>31</sup> Mecelle, md.3.
- <sup>32</sup> Boynukalın, Ertuğrul, “Makâsîd’u-şeria”, DİA, 27/423.
- <sup>33</sup> Boynukalın, 27/423.
- <sup>34</sup> Dönmez, 27/79
- <sup>35</sup> Boynukalın, 27/425.
- <sup>36</sup> eş-Şems, 91/8; Tirmizî, Menâkıb, 73; Ebû Dâvûd, Edeb, 111.
- <sup>37</sup> Süleyman Uludağ, “Takvâ”, DİA, 39/485.
- <sup>38</sup> Buhârî, Şehâdât, 27; Ahkâm, 20.
- <sup>39</sup> Dârimî, Buyû, 2.
- <sup>40</sup> Müslim, İmân, 62.
- <sup>41</sup> Ebû Dâvûd, Sünnet, 14.
- <sup>42</sup> Buhârî, Mezâlim, 30.
- <sup>43</sup> Ebû Dâvûd, Sünnet, 15, Tirmizî, İmân, 11.
- <sup>44</sup> Yaman, Fıkıh - Ahlâk İlişkisi, 94.
- <sup>45</sup> Ebû Hanife, İmam-ı A’zam’ın Beş Eseri, *el-Fıkhu’l-Ekber* çev. Mustafa Öz (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 1992), , 58.
- <sup>46</sup> el-Fıkhu’l-ebsat, 51.
- <sup>47</sup> el-Fıkhu’l-ebsat, 43.
- <sup>48</sup> Bk Gazzali, el-Mustasfâ, (Beirut: Daru’l-Marife) 1413/1993, 1/62
- <sup>49</sup> İbn Mâce, Savm, 21.
- <sup>50</sup> Ebubekr İbnu’l-Arabî, *Abkâmu’l-Kurân*, I-IV, (Kahire: 1974), 1/96.
- <sup>51</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, (Beirut 1414/1993), 13/68; Alâuddîn Kâsânî, Bedâi’u’s-sanâi’, (Beirut: Dâru’l-kütübi’l-İlmiyye 1405/1986), 4/180-181, 183-184, 5/156, 159, 163.
- <sup>52</sup> Serahsî, 12/194.
- <sup>53</sup> Buhârî, Buyû, 42, 55, 58-59, 61, 68-72, 82; Müslim, Buyû, 4-6, 30, 32, 36, 40 Ebû Dâvûd, Buyû, 18-19, 34.
- <sup>54</sup> İbn Habîb, el-Muhabber, (Beirut: tz.), 309; Mahmûd Şükrî Âlûsî, *Bulûğu’l-Ereb*, (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, tz.) 2/49.
- <sup>55</sup> Saîd b. Mansûr, *Sünen* (Hindistan 1403/1982) 2/76.
- <sup>56</sup> Bkz. Buhârî, Talâk, 7, 37; Ebû Dâvûd, Talâk, 49; İbn Mâce, Nikâh, 32.
- <sup>57</sup> Ebû Dâvûd, Nikâh, 15; Tirmizî, Nikâh, 28; Neseî, Talâk, 13.
- <sup>58</sup> İbn Mâce, Nikâh, 33.
- <sup>59</sup> Bkz. Zeylâ’î, *Tebyînu’l-Hakâik*, (Bulak: 1313), 2/259; İbn Teymiyye, *el-Fetave’l-Kübrâ*, (Beirut:-Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, tz) 6/239, 267; İbn Kayyım, *İ’lâmu’l-muvakkîn*, (Beirut: 1411/1991), 3/95; Bedruddîn Aynî, *el-Binâye*, (Beirut: 1420/2000), 5/481.
- <sup>60</sup> Güler, İlhamî, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2012), 115-127.
- <sup>61</sup> Yaman, Fıkıh – Ahlâk, 88.
- <sup>62</sup> Christian Wulff, “Özgürlük, Din, Devlet – Entegrasyona Dair Düşünceler”, *İslâm ve Avrupa XII*, (Ankara: Almanya Federal Cumhuriyeti Büyükelçiliği, 2015), 14.
- <sup>63</sup> Scheherazade Rehman and Hossein Askari, How Islamic are Islamic Countries?, *Global Economy Journal*, Vol. 10 (2) (2010), 1-30.